

Posesión diabólica, exorcismo ritual y las fronteras de lo sagrado en la primera modernidad. Escenarios culturales de un paradigma en disputa (España, Francia e Inglaterra, siglos XVI-XVII)

Autor:

Del Olmo, Ismael

Tutor:

Campagne, Fabián Alejandro

2015

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

Posgrado

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



TESIS DOCTORAL

Posesión diabólica, exorcismo ritual y las fronteras de lo sagrado en la primera
Modernidad. Escenarios culturales de un paradigma en disputa
(España, Francia e Inglaterra, siglos XVI-XVII).

DOCTORANDO

Licenciado Ismael del Olmo

DIRECTOR

Doctor Fabián Alejandro Campagne

2015

Agradecimientos

Es un momento feliz poner por escrito estos agradecimientos —quiere decir que, por ahora, luego de más de cinco años, la investigación puede quedar en pausa.

Quiero dar las gracias al director de esta tesis, Fabián Campagne, quien me prestó los primeros manuales de exorcismo españoles, amén de iniciarme en la bibliografía principal. Desde el comienzo de la investigación ofreció su lectura atenta y comentarios indispensables. También me impulsó en momentos de incertidumbre y por ello le quedo agradecido de corazón.

A Alejandro Morin, quien con la amabilidad que lo caracteriza aceptó ser el director de este proyecto ante el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, además de acudir con libros y consejos cuando lo necesité.

A los profesores que admiro tanto por su profesionalismo como por su calidez: Fernando Bahr, Eleonora Dell'Elicine, Paola Miceli, Alicia Schniebs y Ángeles Soletic. A los compañeros del grupo DyTem y de la cátedra de Historia Moderna de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, especialmente a mis amigos Dolores Castro, Gustavo González y Carolina Losada.

A los selectores anónimos del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, por haberme otorgado dos becas que hicieron posible comenzar y completar la investigación sin preocupaciones.

A mis buenos amigos de la facultad: Leandro Carbón, Jerónimo Ferronato y Leonardo Hirsch, con quienes tengo el placer de conversar hace más de diez años; a Santiago Peña, brillante historiador y mejor persona, por su lectura y compañía. A Juan Cruz Albornoz, Tomás Huici y Nicolás Méndez, los amigos de siempre, por darme un respiro semanal del estudio.

A la bella Constanza, en quien en el transcurso de esta investigación se operó una versión muy libre de la consustanciación luterana y ahora comparte conmigo, en el mismo cuerpo, las sustancias de la amistad y del amor.

A mis hermanas Lucila, Juliana y Jimena por su humor y su amor. A mi hermano Álvaro, por eso y por su amistad y por ayudarme de modo experto con la sistematización de la bibliografía.

Finalmente a mis padres, por su amor y aliento incondicionales. A ellos les reservo la próxima página.

A Eugenio y a Susana, por sus presencias.

“¿...qué cosa tienes tú que no la hayas recibido?”
(I *Corintios*, 4, 7).

INDICE

Introducción. -----	5.
Capítulo Uno. Herencias. -----	52.
“Liberatus est”: <i>construcción de una objetivación demonológica en la cristiandad temprana y la escolástica bajo-medieval.</i>	
Capítulo Dos. Batallas. -----	119.
“Conforme la promessa de Christo”: <i>el paradigma de la posesión y el exorcismo en el catolicismo de los siglos XVI y XVII.</i>	
Capítulo Tres. Naturalizaciones. -----	168.
“Deum, Coelos et Naturam”: <i>Pietro Pomponazzi y su alternativa a la posesión diabólica y el exorcismo ritual.</i>	
Capítulo Cuatro. Imposturas. -----	239.
“The spirit of Illusion”: <i>posesión diabólica, exorcismo y simulación en Inglaterra.</i>	
Capítulo Cinco. Resistencias I. -----	299.
“Une sauuage conuersion”: <i>Pierre de Bérulle y el affaire Brossier. Ateísmo y terror en la Francia del siglo XVI</i>	
Capítulo Seis. Resistencias II. -----	415.
“El error de los Ateystas”: <i>Francisco de Blasco Lanuza y una nueva alianza con los demonios en el Imperio español.</i>	
Capítulo Siete. Negaciones. -----	451.
“T.H. hath killed the great infernal Devil”: <i>substancia inmaterial y posesión espiritual en el Leviathan (1651) de Thomas Hobbes.</i>	
Conclusión. -----	496.

Introducción

I

La biblioteca

Se desconoce cuándo y dónde vivió o el nombre de su familia. Sí se indica que posee tierras, propiedades, rentas, dinero. Que lo acompañan una mujer, dos hijas, dos hijos y un hermano. Como puede pagarlo, disfruta de un valet, Mornand. No posee cargos ni empleo. Lee la mayor parte del tiempo. Los estantes rebalsan de libros. Es preciso saber que es una biblioteca amplia, bien cuidada, tan ficticia como su dueño. Quijote francés del ocultismo, Monsieur Oufle —*le fou*— pasa sus días encerrado ahí, excepto cuando sale a compartir su conocimiento por toda la ciudad (donde es objeto de ridículo). En efecto, acabó enloqueciendo de tanto leer sobre magia, astrología, oráculos, sortilegios, maleficios, monstruos, prodigios, brujería, demonismo, cábala y apariciones.

L'Histoire des imaginations extravagantes de Monsieur Oufle pertenece al teólogo, dramaturgo y capellán de la iglesia de San Eustaquio Laurent Bordelon.¹ Fue publicada en París y en Amsterdam en 1710, el año mismo de su muerte, con una buena acogida local e internacional (se tradujo rápidamente al inglés, al italiano y al alemán). El satirista moriría siendo parte de una corriente erudita de comienzos del siglo XVIII en pos de la supresión de lo que por entonces se daba en llamar credulidad y superstición, moda que injusta pero convencionalmente podríamos rastrear hasta los *Pensées diverses sur la comète* (1681) de Pierre Bayle y extender hasta los llamados *philosophes* y el conocido grito volteriano (“*écrasez l'infame!*”).² El propósito de Bordelon era didáctico

¹ Laurent Bordelon, *L'Histoire des imaginations extravagantes de Monsieur Oufle, causes par la lecture des livres qui traitent de la Magie, du Grimoire, des Démoniaques, Sorciers, Loups-garoux, Incubes, Succubes et du Sabbat; des Fés, Ogres, Esprits Folets, Genies, Phantômes et autres Revenans; des Songes, de la Pierre Philosophale, de l'Astrologie Judiciaire, des Horoscopes, Talismans, Jours hereux et malhereux, Eclipses, Cometes et Almanachs; enfin de toutes les sortes d'Apparitions, de Divinations, de Sortileges, d'Enchantemens, et d'autres superstitieuses pratiques. Le tout enrichi de figures et accompagné d'un très-grand nombre de Nottes curieuses, qui rapportent fidèlement les endroits des Livres, qui ont cuasé ces imaginations extravagantes, ou qui peuvent servir pour les combattre*, Amsterdam, Estienne Roger, Pierre Humbert, Pierre de Coup, 1710. Sobre esta obra y su autor, véase Jane P. Davidson, “Bordelon, Laurent (1653-1710)”, en Richard Golden, *Encyclopedia of Witchcraft: the Western Tradition*, cuatro volúmenes, Santa Barbara, ABC-Clio, 2006, p. 138; Euan Cameron, *Enchanted Europe: Superstition, Reason and Religion, 1250-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 300-301; Wouter Hanegraff, *Esotericism and Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 229-230.

² Dos obras clásicas y valiosas sirven de introducción al tema: Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne, 1680-1715*, Paris, Boivin, 1935; Peter Gay, *The Enlightenment: an Interpretation. The Rise of Modern Paganism*, 1966.

(*instructif*): que el ridículo vaciara de toda realidad un mundo que, a comienzos del siglo de la postulada Ilustración, seguía siendo demasiado real.³

Durante el donoso y grande escrutinio de su biblioteca, inspirado en el capítulo seis del *Quijote*, nos enteramos de que Oufle guarda algunos volúmenes que nos interesan en particular.⁴ Los anaqueles revelan una copia de la *Demonomanie* de Jean Bodin, un *De odio Satanae* de Crespet, el *Malleus Maleficarum*, la obra célebre de Johannes Wier *De praestigiis Daemonum*, las disquisiciones mágicas de Martín Del Río (“*la matiere des superstitions y est traitée à fonds, et avec autant d’ordre et de travail, que s’il s’agissoit des dogmes les plus Theologiques*”),⁵ el *Traité des Energumenes* y el *Discours dur la possession de Marthe Brossier*, ambos de Pierre de Bérulle (alias Leon d’Alexis), la *Histoire des trois filles possédées* de Jean le Normant, otro de S. Michaelis sobre *La possession et la conversion de la Princesse des Sorciers de Provence*, y una anónima *Histoire des diables de Loudun*. Como dijimos, la biblioteca es ficticia. Pero no falsa. Estas obras fueron escritas por teólogos, inquisidores, abogados y médicos de Europa occidental entre fines de siglo XV y mediados del XVII; muchas comenzaron siendo textos de intervención, otras son obras científicas. Las más doctas circularon en medios eruditos: discutidas, citadas, sopesadas, algunas reeditadas. Las otras, panfletarias, alimentaron la cotidianeidad de una cultura que asumía la intervención directa de lo espiritual e intentaba abrazarla o combatirla. Todas tratan de posesos y exorcistas.

Sería sencillo pero equivocado detenerse ante los anaqueles ficticios y oponerles un racionalismo privativo de la Ilustración. Como señala A. MacIntyre, son las tradiciones las portadoras de la razón.⁶ Posesos y exorcistas, a ojos de Bordelon, formaban parte de un mundo irracional (“*du prodigieux, de l’admirable et de l’extraordinaire*”)⁷ que debía desactivarse con las armas de una tradición cada vez más asentada; una tradición que objetaba de lleno la relación entre Dios y los hombres y entre lo natural y lo ultraterreno propuesta por el grueso de la teología y la ciencia de la primera Modernidad, de raíz aristotélico-escolástica.⁸ Clérigo, Bordelon era también parte de una ortodoxia católica que intentaba hacer desaparecer del cristianismo los efectos más radicales de una

³ Bordelon, *L’Histoire des imaginations extravagantes de Monsieur Oufle*, “Preface”, p. iv (foliación personal).

⁴ La lista de libros figura en el capítulo 2, pp. 12-18.

⁵ *ibid*, p. 13.

⁶ Citado en John Clayton, *Religions, Reasons, and Gods: Essays in Cross-Cultural Philosophy of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 1.

⁷ Bordelon, *L’Histoire des imaginations extravagantes de Monsieur Oufle*, “Preface”, p. ii (foliación personal).

⁸ Cameron, *Enchanted Europe*, p. 24.

demonología que había cruzado de lleno los siglos precedentes.⁹ Es difícil mensurar el éxito de ese esfuerzo. En el siglo de Monsieur Oufle, la interpenetración entre lo espiritual y lo material no era para todos (quizá, ni siquiera para la mayoría) pura inanidad. El historiador Clarke Garrett incluso señala al XVIII como la centuria más prolífica en fenómenos de posesión espiritual; allí están los *Camisards* y convulsionarios franceses de fines del XVII y comienzos del Setecientos, sus descendientes en el área germana y suiza y su posterior influencia en los extáticos *Shakers* que, desde el Viejo Continente, se trasladaron a América del Norte.¹⁰ Erik Midelfort, por su parte, dedicó un estudio completo a la carrera del exorcista Joseph Gassner, solicitado sanador en el sur de Alemania.¹¹ Panfletos de casos de posesión continúan apareciendo hasta bien entrado el siglo en las populosas Bristol, Würzburg y Leipzig; en Londres hubo discusiones eruditas sobre el significado de la palabra δαίμονιζόμενοι (“endemoniados”) en el Nuevo Testamento.¹² Ni siquiera en el XIX dejamos de conocer nuevos espiritados: en la aldea de Tosos, España, el siglo fue testigo de una epidemia colectiva de posesión diabólica; lo mismo Morzine, Francia — en ambos sitios la población resistió el auxilio de las seculares autoridades y reclamó exorcistas.¹³ El fenómeno sigue estable hoy en el pentecostalismo contemporáneo europeo y africano.¹⁴ Se filtró en la cultura popular con el lanzamiento del film *The Exorcist* (1973) de W. Friedkin y guión de William Blatty.¹⁵ Por lo demás, está presente en las altas esferas del mundo católico: los ministros poseen un nuevo *Ritual* exorcístico desde 1998 y toman cursos en la Pontificia Universidad Regina Apostolorum de Roma

⁹ H. C. Erik Midelfort, *Exorcism and Enlightenment. Johann Joseph Gassner and the Demons of Eighteenth-Century Germany*, New Haven-London, Yale University Press, 2005, pp. 3-4; Fabián Campagne, *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2002, pp. 600-608.

¹⁰ Clarke Garrett, *Origins of the Shakers. From the Old World to the New*, Blatimore, John Hopkins University Press, 1987, p. 10. Sobre los convulsionarios, véase Catherine-Laurence Maire, *Les Convulsionnaires de Saint-Médard: Miracles, Convulsions, et Prophéties à Paris au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1985.

¹¹ Midelfort, *Exorcism and Enlightenment*, op. cit.

¹² Brian Levack, *The Devil Within: Possession and Exorcism in the Christian West*, New Haven, Yale University Press, 2013, pp. 46-52, 237.

¹³ Sobre el caso español, véase María Tausiet, *Los posesos de Tosos (1812-1814): Brujería y Justicia Popular en tiempos de Revolución*, Zaragoza, Instituto Aragonés de Antropología, 2001. Sobre Francia, Ruth Harris, “Possession on the Borders: the ‘Mal de Morzine’ in Nineteenth-Century France”, *Journal of Modern History*, 69, 1997, pp. 457-478; Catherine-Laurence Maire, *Les Possédées de Morzine, 1857-1873*, Lyons, Presses Universitaires de Lyons, 1981.

¹⁴ Sobre posesión y exorcismo pentecostal, véase Keith Warrington, “Reflections on the History and Development of Demonological Beliefs and Praxis among British Pentecostals”, *AJPS*, 7:2, 2004, pp. 281-304. Para un ejemplo del caso africano, Jörg Haustein, “Embodying the Spirit(s): Pentecostal Demonology and Deliverance Discourse in Ethiopia”, *Ethnos*, 76:4, 2011, pp. 534-552.

¹⁵ Sobre el film y sus repercusiones (incluido un suicidio en Alemania Oriental), Gerard Loughlin, *Alien Sex. The Body and Desire in Cinema and Theology*, Malden, Blackwell, 2004, pp. 39 y ss.

desde 2004 —escenario de otro film, *The Rite* (2011), dirigido por Mikael Hafström y con protagónico de Anthony Hopkins. La relevancia de este movimiento fue ratificada en junio de 2014 cuando el Vaticano prestó reconocimiento jurídico a la Asociación Internacional de Exorcistas.¹⁶ Se sospecha que el mismo Jorge Bergoglio, ya como Francisco I, realizó una liberación en mayo de 2013, en la Plaza San Pedro.¹⁷

Queda claro entonces que la historia del fenómeno posesorio y exorcístico no se clausuró con el llamado Siglo de la Razón, que la batalla entre el poder demoníaco y el poder sagrado sigue informando la experiencia intelectual y cotidiana de amplios grupos no precisamente marginales. Que resistió bien los embates del estilo de *L'Histoire des imaginations extravagantes de Monsieur Oufle*, en otras palabras. Pero sí nos interesa señalar que la obra de Bordelon expone un desplazamiento en el centro de la cultura europea. Es este desplazamiento, ya en marcha en los siglos precedentes y en especial desde mediados del XVII, el que permitió publicar, reeditar y traducir una pieza de ridículo que arroja fuera de lo pensable un paradigma que acompaña al cristianismo desde sus orígenes. El satirista no habla sólo de M. Oufle cuando refiere las resistencias a los autores ilustrados que intentaban curarlo del error: “*Il regardoit comme des impies et comme des gens sans religion les auteurs de ces ouvrages; car c'est l'ordinaire des gens de sa sorte, de croire athées tous ceux qui ne sont pas superstitieux*”.¹⁸

Religion, athées, superstitieux. No hay realidad esencial en estos términos. Su contenido, por no decir nada de su conformación como categorías separadas, cambia constantemente de época en época; enunciadores y destinatarios les otorgan valores divergentes que incluso pueden solaparse en un mismo tiempo histórico. Si es inapropiado preguntarse por la irracionalidad de la creencia en endemoniados y exorcistas, no es banal intentar rastrear qué racionalidad informa las palabras que Bordelon emplea para atacar su existencia. Es allí, tal vez, donde la indagación podría volverse historiográficamente significativa. ¿Qué es y qué no es religion? ¿Cuándo

¹⁶ Para el nuevo ritual véase Jeffrey S. Grob, *A Major Revision of the Discipline on Exorcism. A comparative study of the Liturgical Laws in the 1614 and 1998 Rites of Exorcism*, A dissertation submitted to the Faculty of Canon Law, Saint Paul University, Ottawa, Canada, 2007. Sobre la permanencia del fenómeno entre los católicos, Levack, *Devil Within*, pp. 241-253. El tema atrae al público amplio: véase la nota de Andrea Nogueira, “Exorcismos: el pan de cada día”, *El País*, 14 de diciembre de 2014, p. 44.

¹⁷ “Polémica en el Vaticano: dicen que el Papa hizo un exorcismo”, *La Nación*, Lunes 20 de mayo de 2013. Disponible en www.lanacion.com.ar/1583842. Al parecer, las constantes referencias demonológicas de Francisco I (amén de su bien promovido carisma) han impulsado la demanda de exorcismos: véase Nick Squires, “Pope Francis effect leads to exorcism boom”, *The Telegraph*, 13 de abril de 2015. Disponible en www.telegraph.com.uk/new/worldnews/europe/italy/11533635.

¹⁸ Bordelon, *L'Histoire des imaginations extravagantes de Monsieur Oufle*, pp. 4-5.

podemos señalar una creencia como supersticiosa? ¿Es lícito acusar de ateos a los que niegan la realidad de la intervención demoníaca en el mundo de la materia? Y sobre todo: ¿cómo y por qué surgieron estas preguntas en el seno de la Europa de la primera Modernidad?

II

La crisis de certeza

La presente tesis doctoral se inclina por describir el tiempo esquivo que va de fines del siglo XV a principios del siglo de Laurent Bordelon como una época atravesada por la ansiedad respecto de la certeza.¹⁹ Intentemos balizar esta era transicional apelando a la síntesis y quizá al efectismo, siglo por siglo: la recuperación renacentista de los escritos de Sexto Empírico, Lucrecio, y Luciano, instalando respectivamente el escepticismo, el materialismo y la sátira en el corazón del mundo cristiano;²⁰ la ruptura instauradora de

¹⁹ Esta caracterización corresponde a Susan Schreiner, *Are You Alone Wise? The Search for Certainty in the Early Modern Era*, Oxford, Oxford University Press, 2011. Sobre esta crisis cultural que define los inicios de la primera Modernidad véase, entre otros, Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2008; Stuart Clark, *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*, Oxford, Oxford University Press, 2007; Walter Stephens, *Demon Lovers. Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002; Miri Rubin, "Europe Remade: Purity and Danger in Late Medieval Europe", *Transactions of the Royal Historical Society*, 6th Ser. vol. 11, 2001, pp. 101-103; William J. Bouwsma, *The Waning of the Renaissance, 1550-1640*, New Haven, Yale University Press, 2000 (hay edición en castellano: *El otoño del Renacimiento. 1500-1640*, traducción de Silvia Furió, Barcelona, Crítica, 2001) y su "Anxiety and the formation of Early Modern Culture", en Barbara C. Malament, *After the reformation: Essays in honor of J. H. Hexter*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1980, pp. 215-246; Steven Shapin, *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994; Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore and London, The John Hopkins University Press, 1993, p. 38; Stephen Toulmin, *Cosmopolis: the Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990 (se utiliza la edición en castellano: *Cosmópolis. El trasfondo de la Modernidad*, traducción de Bernardo Moreno Carrillo, Barcelona, Península, 2001, p. 21); Jean Wirth, "La naissance du concept de croyance XIIe-XVIIIe siècle", *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance*, vol. 45, 1983, pp. 7-58; Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978 (se utiliza la edición en castellano, *La Escritura de la Historia*, México, Universidad Iberoamericana, 2006, p. 131).

²⁰ La bibliografía es naturalmente abundante. Nos han sido particularmente útiles los siguientes textos: sobre el fenómeno del Renacimiento y el cristianismo humanista en sí, el trabajo de síntesis de Angelo Mazzocco, *Interpretations of Renaissance Humanism*, Leiden, Brill, 2006, y los debates en torno al problema reseñados en William Caferro, *Contesting the Renaissance*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2011 y John Jeffries Martin, *Myths of Renaissance Individualism*, Basingstoke-Hampshire, Palgrave Macmillan, 2004. Sobre Sexto Empírico y la tradición escéptica, destacamos la obra clásica de Richard Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Oxford, Oxford University Press, 2003, las síntesis de Gianni Paganini y José R. Maia Neto (eds.), *Renaissance Scepticisms*, Dordrecht, Springer, 2009, y José R. Maia Nieto et al (eds.), *Skepticism in the Modern Age: Building on the work of Richard Popkin*, Leiden-Boston, Brill, 2009, y el aporte de Rudolf Schüssler, "Jean Gerson, moral certainty, and the Renaissance of ancient Scepticism", *Renaissance Studies*, Vol. 23, Nº 4, 2009, pp. 445-462. Sobre Lucrecio y la tradición materialista, véase Jeffrey Fish y Kirk Sanders (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, y en relación con la primera Modernidad, Stephen Greenblatt, *The Swerve: How the World Became Modern*, New York, Norton & Company, 2011, y Catherine Wilson, *Epicureanism at the Origins of Modernity*, Oxford, Clarendon Press, 2008. Sobre Luciano y la tradición satírica en la temprana Modernidad, véase en general Christiane Lauvergnet-Gagnière, *Lucien de Samosate et le Lucienisme en France au XVIe siècle. Athéisme et Polémique*,

la Reforma de Martín Lutero, que habilita lo que la historiografía ha definido como una pluralización de los sistemas de referencia religiosos, fenómeno específico de una era que terminó por quebrar el monopolio eclesiástico medieval sobre la verdad, dando paso a la transformación de herejías en Iglesias;²¹ las críticas bíblicas y corrosivas de Thomas Hobbes y el excomulgado Spinoza en el XVII, exponiendo la fibra humana de la Escritura;²² finalmente, el ateísmo abierto y francés del cura renegado Jean Meslier, el

Genève, Droz, 1988, y, para un análisis de la tradición lucianesca en Moro y Erasmo, Bracht Branham, "Utopian Laughter: Lucian and Thomas More", *Moreana*, n° 86, 1985, pp. 23-43 y Carlo Ginzburg, "The Old World and the New seen from Nowhere", en *No island is an Island: Four glances at English literature in a world perspective*, New York & Chichester, Columbia University Press, 2000, pp. 1-23.

²¹ La idea de "pluralización" es de Andreas Höfele *et al.* (eds.), *Representing Religious Pluralization in Early Modern Europe*, Berlin, LIT Verlag, 2007. Sobre la Reforma, no es necesario remarcar que la historiografía la ha transformado en una temática inabarcable; citamos aquí parte de la bibliografía más significativa para nuestra investigación: Alexandra Walsham, "The Reformation and 'The Disenchantment of the World' Reassessed", *The Historical Journal*, volumen 51, n° 2, 2008, pp. 497-528; Benjamin Kaplan, *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2007; Diarmaid MacCulloch, *Reformation: Europe's House Divided (1490-1700)*, London, Penguin Books, 2004; Berndt Hamm, *The Reformation of Faith in the Context of Late Medieval Theology and Piety*, Leiden-Boston, Brill, 2004; Peter G. Wallace, *The Long European Reformation: Religion, Political Conflict, and the Search for Conformity, 1350-1750*, Hampshire-New York, Palgrave MacMillan, 2004; Scott Hendrix, "Rerooting the Faith: The Reformation as Re-Christianization", *Church History*, vol. 69, No. 3, 2000, pp. 558-577; Heiko Oberman, *The Reformation: Roots and Ramifications*, London-New York, T & T Clark, 2004 (1994); Alister McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Oxford, Blackwell, 2004 (1987); Carlos Eire, *War against the Idols. The Reformation of worship from Erasmus to Calvin*, Cambridge-Mew York, Cambridge University Press, 1986.

²² Sobre crítica bíblica en la temprana Modernidad, véase Henning Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung Band III: Renaissance, Reformation, Humanismus*, Munich, Verlag C.H., 1997 (utilizamos la traducción inglesa de James Duke, *History of Biblical Interpretation, vol. 3: Renaissance, Reformation, Humanism*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2010) y *Epochen der Bibelauslegung Band IV: von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert*, Munich, Verlag C.H., 2001 (utilizamos la traducción al inglés de Leo Perdue, *History of Biblical Interpretation, vol. 4: From Enlightenment to the Twentieth Century*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2010, especialmente pp. 32-52 para Hobbes, 89-110 para Spinoza). Sobre Spinoza y su contribución a la crítica bíblica, véase Steven Nadler, *A Book Forged in Hell: Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2011, y Brayton Polka, *Between Philosophy and Religion: Spinoza, The Bible and Modernity, volume I. Hermeneutics and Ontology*, Lanham-New York, Lexington Books, 2007. Sobre Thomas Hobbes, sus tesis políticas, teológicas, y naturales, y cómo éstas colisionaron con muchos puntos de la religión y la religiosidad cristianas temprano-moderna, véase, entre otros, Jon Parkin, *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007; George Wright, *Religion, Politics, and Thomas Hobbes*, Dordrecht, Springer, 2006; Noel Malcolm, "Leviathan, the Pentateuch, and the Origins of Modern Biblical Criticism", en Tom Sorell y Luc Foisneau (eds.), *Leviathan After 350 Years*, Oxford, Clarendon Press, 2004, pp. 241-264; Popkin, *History of Scepticism*, pp. 189-207 para Hobbes (y pp. 219-253 para Spinoza), y del mismo autor, "Cartesianism and Biblical Criticism", Thomas Lennon *et al.* (eds.), *Problems of Cartesianism*, Québec, McGill Queen's University Press, 1982, pp. 61-81; Lodi Nauta, "Hobbes on Religion and the Church between *The Elements of Law* and *Leviathan*: a dramatic change of direction?", *Journal of the History of Ideas*, vol. 63, n° 4, 2002, pp. 577-598; Aloysius P. Martinich, *The Two Gods of the Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; Micheline Triomphe, "Hobbes lecteur de la Bible dans le *Léviathan*", en *La Bible dans le Monde Anglo-Américain aux XVIIe et XVIIIe siècles. Actes du Colloque*, Société d'études anglo-américaines des 17e et 18e siècles, 1984, pp. 57-73; John G. Pocock, "Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes", en John Pocock, *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989 (1971), pp. 148-201.

glotón Julien de la Mettrie y Paul d’Holbach, cuestionando en el XVIII la existencia de cualquier Providencia, denunciando a sus supuestas bocas humanas.²³ Y detrás, como bajos continuos, la transformación integral de la *fides* de lazo social medieval a creencia moderna individual, y el paso del mecanismo teológico como censor de las acciones humanas a una ética como jueza de la teología —índices ambos de la mutación mental fundamental que todavía nos habita.²⁴ Podríamos precisar entonces que la pauta cultural e intelectual que anida en el útero del mundo moderno es la explosión de la incerteza, la dificultad para distinguir entre demandas legítimas e ilegítimas de autoridad, y sobre todo, de autoridad sagrada.²⁵

²³ Sobre estos tres personajes en particular, véase Philipp Blom, *A Wicked Company: the Forgotten Radicalism of the European Enlightenment*, New York, Basic Books, 2010. Sobre el desarrollo de la incredulidad y el ateísmo en el pasaje del siglo XVI al XVIII, la bibliografía es vasta. Nos han sido de utilidad Jonathan Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man (1670-1752)*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 699-731, 781-839; Matthew Goodrum, “Atomism, Atheism, and the Spontaneous Generation of Human Beings: the Debate over a Natural Origin of the First Humans in Seventeenth-Century Britain”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 63, n° 2, 2002, pp. 207-224; Richard Popkin et al. (eds.), *Heterodoxy, Spinozism, and Free-Thought in Early Eighteenth-Century Europe*, Dordrecht-Boston, Kluwer, 1996; Alan Charles Kors, “The Atheism of d’Holbach and Naigeon”, en Michael Hunter y David Wooton (eds.), *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 273-300, y su *Atheism in France, 1650-1729: the Orthodox Sources of Disbelief*, New Jersey, Princeton University Press, 1990; Max Gauna, *Upwellings. First expressions of Unbelief in the printed Literature of the French Renaissance*, Rutherford-Madison, Fairleigh Dickinson University Press, 1992; David Wooton, “Lucien Febvre and the Problem of Unbelief in the Early Modern Period”, *Journal of Modern History*, 60, 1988, pp. 695-730; François Berriot, *Athéismes et athéistes au XVIIe siècle en France*, Lille, Editions du Cerf, 1984; Carlo Ginzburg, *Il Nicodemismo: Simulazione e dissimulazione religiosa nell’Europa del ‘500*, Torino, Einaudi, 1970. Aunque criticados, siguen siendo útiles y muy bellos los clásicos de Lucien Febvre, *Le problème de l’incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, Paris, A. Michel, 1942, y Henri Busson, *Les Sources du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Paris: Letouzet et Ané, 1922.

²⁴ Sobre este tránsito, refiero a la lectura de Wirth, “Naissance du concept de croyance”, *op. cit.*, y de Certeau, *Escritura de la Historia*, *op. cit.*; también véase Jonathan Z. Smith, “Religion, Religions, Religious”, en Mark C. Taylor (ed.), *Critical Concepts for Religious Studies*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1998, pp. 269-284; Alain Boureau, “L’église médiévale comme preuve animée de la croyance chrétienne”, *Terrain*, n° 14, 1990, pp. 113-118; Michel de Certeau, “Une pratique sociale de la Différence: Croire”, en André Vauchez (dir.), *Faire Croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*, Roma, École Française de Rome, 1981, pp. 363-383. Esta mutación fundamental iniciada hacia fines de la temprana Modernidad y presente el día de hoy puede ser percibida en el relato que Slavoj Zizek realiza de la reacción del liberalismo occidental hacia la destrucción en 2001, por parte de fundamentalistas islámicos de Afganistán, de las estatuas de los budas de Bamiyán: indigna porque se atreven, dice Zizek, a tomarse sus creencias religiosas en serio, y no como parte de una “cultura” más amplia (Slavoj Zizek, *Die Pupe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 2003; utilizamos la edición en castellano: *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, traducción de Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 16).

²⁵ Véase la fértil pregunta de Stephen Greenblatt: “How can society distinguish between legitimate and illegitimate claims to sacred authority?” (*Shakespearean Negotiations. The circulation of social energy in Renaissance England*, California, University of California Press, 1988, p. 96). Y el juicio sucinto de Schreiner: “This era both created and tried to answer the problem of certainty” (*Are you alone Wise?*, p. 12).

Un ejemplo sugestivo. La bula *Aeternus ille*, que acompaña la edición de 1590 de la Biblia Sixtina, otorga al cuerpo de fieles la Vulgata, única Palabra que debe guiar al cristiano si pretende la salvación. Ella sola es “*vera, legitima, authentica et indubitata*”.²⁶ La jerarquía romana combatía así (sin éxito) el impacto disruptivo de las aventuras bíblicas del Renacimiento y la Reforma, las traducciones a la lengua vulgar, el impulso a contrastar la versión milenaria de Jerónimo con los originales griegos y hebreos. La fisura operada por estos movimientos puede resumirse en el establecimiento de nuevos sitios de autoridad y nuevas normas de verdad —de hecho, la temprana Modernidad es testigo de los primeros, débiles esbozos por institucionalizar límites definidos ya no entre disciplinas, sino entre esferas culturales: política, ciencia, y, aunque parezca sorprendente, *religión*.²⁷ Es éste el arco temporal que culminará en lo que todavía podemos llamar, con Paul Hazard, Jonathan Israel, y Margaret Jacob, “la crisis de la conciencia europea”: el momento en el que la cultura cristiana se otorga a sí misma la constatación definitiva de que un único discurso unificado acerca de la verdad es imposible.²⁸ El carácter crítico de la época se acentúa si consideramos que estos mismos siglos vieron nacer los intentos más férreos por parte de los diversos poderes laicos y eclesiásticos por imponer una política de homogenización y uniformidad culturales.²⁹ Como apunta William Bouwsma, la ansiedad violenta del período era una

²⁶ José Emilio Burucúa, “Les enjeux culturels du texte biblique dans l’Europe du XVI^e siècle”, *Annales HSS*, 2003, nº 6, p. 1363.

²⁷ R. Feldhay, “Religion”, en Katherine Park y Lorraine Daston (eds.), *The Cambridge History of Science. Vol. III. Early Modern Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 730. Sobre la formación del concepto “religión” como esfera autónoma de la existencia y la experiencia humana en el espacio de la temprana Modernidad, véase Lynn Hunt et al., *The Book that Changed Europe. Picart and Bernard’s ‘Religious Ceremonies of the World’*, Cambridge, Harvard University Press, 2010; Jean-Claude Schmitt, *Le Corps, les Rites, les Rêves, le Temps. Essais d’anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 10-11; Donald Lopez, “Belief”, en Marc Taylor (ed.), *Critical Terms*, pp. 21-34; Susan Rosa, “Seventeenth-Century Catholic Polemic and the Rise of Cultural Rationalism: An Example from the Empire”, en *Journal of the History of Ideas*, vol. 57, nº. 1, 1996, pp. 87-107; Peter Harrison, *‘Religion’ and the Religions in the English Enlightenment*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1990; y ver el análisis de Asad, *Genealogies of Religion*, pp. 40-42, en el que liga la emergencia de la idea de “religión natural”, clave para los modelos esencialistas de religión caros a la antropología y la sociología del siglo XIX y principios del siglo XX, al contexto de los debates confesionales europeos del Seiscientos.

²⁸ Hazard, *La crise de la conscience européenne*. La fórmula de Hazard, de 1935, es rescatada con revisiones por Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 14-22 y Margaret Jacob, “The crisis of the European mind: Hazard revisited”, en Phyllis Mack y Margaret Jacob (eds.), *Politics and Culture in Early Modern Europe: Essays in honour of H. G. Koenigsberger*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 251-272.

²⁹ El mérito de conectar la Reforma y la Contrarreforma en sus ambiciones pedagógicas y aculturizadoras de modo sistemático es de Jean Delumeau, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, 1971. A su vez, existe una serie de estudios, relacionados con el llamado paradigma de la confesionalización, que ponen el acento en la férrea (aunque a menudo inestable) alianza entre institución eclesiástica y poder secular al momento de legislar en pos de la uniformización de las prácticas religiosas. Véanse al respecto

respuesta inevitable a la inhabilidad creciente de una cultura heredada por investir las diversas experiencias de un significado preciso.³⁰ Una crisis medular, entonces, marcada por la duda y por los esfuerzos en pos de conjurarla. (Desde este horizonte conviene comprender no sólo los proyectos intelectuales del *cogito* cartesiano o la apuesta pascaliana, sino también y más brutalmente la ejecución legal en el Quinientos de miles de cristianos europeos, burocráticamente juzgados por sus diversas heterodoxias).³¹

En el centro de estos quiebres y resignificaciones se encuentra la búsqueda (siempre conflictiva, siempre inacabada) de una frontera definitiva entre lo natural y lo sobrenatural, de una comprensión única de sus modos de interconexión. Ya el pensador polaco Leszek Kolakowski intuyó hace décadas, sintético, que el problema específico que el cristianismo aporta a la historia de la cultura occidental es aquél de precisar la relación que el mundo empírico guarda con ese otro mundo que manifiesta su presencia a través de él, que se comunica a los hombres como un algo sobrenatural mediante la cifra de la naturaleza.³² Avatar histórico particular de la pregunta sobre lo sagrado, el cristianismo corporiza la necesidad de comprender los modos de actuación y mediación del poder salvacional en su inmanencia y trascendencia.³³ El paneo de autores que acabamos de ofrecer evidencia estas controversias en la temprana Modernidad. El materialismo epicúreo de Lucrecio chocará de lleno con la noción cristiana de la inmortalidad del alma. La certeza luterana y calvinista en la iluminación divina durante

los trabajos de Wolfgang Reinhard, "Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State. A Reassessment", *The Catholic Historical Review*, vol. 75, nº 3, 1989, pp. 383-404, y de Heinz Schilling, *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern State. Essays in German and Dutch History*, Leiden, Brill, 1992, pp. 205-245, y su "Confessional Europe", en Thomas Brady et al. (eds.), *Handbook of European History 1400-1600: Late Middle Ages, Renaissance, and Reformation*, Leiden, Brill, 1995, vol. 2, pp. 641-681. Son útiles como síntesis Ute Lotz-Heumann, "The concept of 'Confessionalization': a Historiographical Paradigm in Dispute", *Memoria y Civilización*, nº 4, 2001, pp. 93-114; Federico Palomo, "'Disciplina christiana': apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna", *Cuadernos de Historia Moderna*, nº 18, 1997; Ronnie Po-chia Hsia, *Social Discipline in the Reformation: Central Europe, 1550-1750*, London, Routledge, 1989.

³⁰ Bouwsma, "Anxiety and the Formation of Early Modern Culture", p. 172.

³¹ La historia está magníficamente relatada por Brad Gregory en *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

³² L. Kolakowski, *Geist und Ungeist christlicher Traditionen*, Stuttgart, Kolhammer, 1971 (utilizo la edición en español: *Vigencia y Caducidad de las Tradiciones Cristianas*, traducción de Ramón Bilbao, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1973, p. 68). Sobre el concepto de lo sobrenatural y la necesidad de teorizarlo en el marco de las ciencias sociales, ver Jean-Pierre Albert, "Le Surnaturel: un concept pour les sciences sociales?", *Archives de sciences sociales des religions*, 145, 2009, pp. 147-159, y Jean-Pierre Albert et Guillaume Rozenberg, "Des expériences du surnaturel", *Archives de sciences sociales des religions*, 145, 2009, pp. 9-14. Jean Pouillon tiene algunas reflexiones interesantes acerca de la construcción occidental moderna del concepto de "naturaleza", y por lo tanto, de "supernaturaleza" (*Le cru et le Su*, Éditions du Seuil, 1993, pp. 17-36).

³³ La concepción de lo propiamente religioso como lo salvacional es tomada de Daniel Guerrière, "The Truth, The Nontruth, and the Untruth Proper to Religion", en Daniel Guerrière (ed.), *Phenomenology of the Truth Proper to Religion*, Albany, State University of New York Press, 1990, pp. 78-80.

el contacto escriturario se enfrentará con la insistencia católica en la imposibilidad de ofrecer pruebas concretas de tal privilegio —y viceversa, la obstinación católica en fundar la autoridad de la Iglesia en los milagros deberá soportar los desencantamientos del mundo reformado. Los acercamientos filológicos de Hobbes y Spinoza a la Letra comprometerán toda noción de inspiración divina en el texto. El ateísmo francés del XVIII querrá convertir a los sacerdotes en hombres sin ningún tipo de acceso a ninguna realidad más allá de la ambición de un poder terrenal.

Como vemos, las definiciones de lo natural, de lo sobrenatural, y de sus modos de conexión, se encuentran implicadas en los litigios centrales de la era. Es en medio de este proceso cultural crítico —materializado en la multiplicación de las iglesias y las sectas, el asentamiento de poderosos intereses seculares, y la coexistencia precaria de renovadas filosofías escolásticas, naturales, humanistas, escépticas, místicas, y mecanicistas—; en medio de todo ello, decíamos, asistimos a un complejo proyecto multilateral de apropiación y re-ubicación de lo sagrado, de las condiciones de su conocimiento y de sus modalidades de relación con la esfera de la naturaleza, también ella en pleno proceso de redefinición.³⁴

Poseción y exorcismo en la Modernidad temprana

La presente tesis de doctorado pretende esbozar las características generales de una terapéutica violenta de la temprana Modernidad europea, envuelta en la polémica confesional, filosófica y científica que acabamos de describir: el paradigma de la posesión diabólica y el exorcismo ritual. La tesis buscará conectar las variadas reflexiones sobre el significado cósmico de un sufrimiento corporal y su remedio divino con los debates en torno de la definición y conservación de las fronteras entre lo natural y lo sobrenatural y la enunciación y control de sus modos *legítimos* de comunicación. Se intentará recuperar así una de las aristas de la batalla por la re-ubicación de lo sagrado que destacábamos como propia de la época.

³⁴ La ansiedad por el trazado de las fronteras entre los órdenes de la realidad es una característica propia de la primera Modernidad, y una idea rectora de la presente investigación. Sobre este problema, referimos los trabajos de Andrew Keitt, *Inventing the Sacred. Imposture, Inquisition and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain*, Leiden, Brill, 2005; Campagne, *Homo Catholicus*; Lorraine Daston y Katherin Park, *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*, New York, Zone Books, 1998. Sobre la relación entre teología y naturaleza en la temprana Modernidad, véase Lorraine Daston y Michael Stolleis (eds.), *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe. Jurisprudence, Theology, Moral and Natural Philosophy*, Surrey, Ashgate, 2008; Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

Consecuencia de la original *solución encarnacional* que la religión del Cristo otorga al problema central de la relación entre trascendencia e inmanencia, la figura del poseso forma parte de una tradición cultural en la cual los objetos, los tiempos, los lugares y los cuerpos deben mediar el poder espiritual para hacerlo presente en la existencia terrena —novedad de la religión cristiana, que desarrolla así un papel nodal para lo sensible como instrumento legítimo en busca de la Salvación.³⁵ El hecho de que la posesión de matriz occidental y cristiana sea entendida como el ataque deliberado de un agente espiritual negativo sobre el cuerpo de una víctima —contrapunto respecto de otros sistemas de posesión esquematizados por la antropología— ha dado a la Iglesia una responsabilidad sustancial, por su compulsión exegética y su función salvífica, en la interpretación de los síntomas y en la cura de esta dolencia.³⁶

³⁵ La fórmula “solución encarnacional” pertenece a Schmitt, *Le Corps, les Rites, les Rêves, le Temps*, p. 23. Podemos tomar a la Encarnación como la sinécdoque suprema del cristianismo que, según Carmelo Lisón Tolosana, permite pensar la espiritualidad de la materia y la materialización de lo espiritual (*La España Mental. Demonios y Exorcismos en los Siglos de Oro*, Madrid, Akal, 1990, p. 43). Los bellos trabajos de la historiadora Caroline Walker Bynum son particularmente insistentes en esta característica del cristianismo, todavía más explícita, según ella, a partir de la Baja Edad Media: véanse *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York, Zone Books, 1992; *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, New York, Columbia University Press, 1995; y sobre todo, su *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe*, New York, Zone Books, 2011, en el que incursiona en el siglo XVI. Para una mención explícita de la figura del poseso como parte del sistema cristiano de interpenetración de lo natural y lo sobrenatural, véase Sarah Ferber, *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern France*, London, Routledge, 2004, p. 9.

³⁶ Sobre la especificidad de la posesión cristiana dentro de los diversos sistemas de posesión, véase Florence Chave-Mahir, *Une parole au service de l'unité. L'exorcisme des possédés dans l'Eglise d'Occident (Xe-XIVe siècle)*, These doctorale, Université Lumière-Lyon 2, 2004, p. 22; Aviad Kleinberg, “The Possession of Blessed Jordan of Saxony”, en Miri Rubin (ed.), *Medieval Christianity in Practice*, Princeton, Princeton University Press, 2009, p. 270-272, en donde el autor agrega que la jerarquía eclesiástica acotó la definición del fenómeno posesorio (toda posesión es debida a un espíritu maligno, y es negativa) con el fin de prevenir la emergencia de cultos posesorios mediúmnicos que otorgaran poder y legitimidad a otros sujetos de la sociedad. La concepción fatalista y totalmente negativa de la intrusión diabólica, en la cual el espíritu penetra y toma control del cuerpo humano, diferencia a la posesión diabólica cristiana de otros sistemas registrados de contacto espiritual como por ejemplo el adorcismo (en el que los espíritus son domesticados), los rituales mediúmnicos y chamánicos (en los que se va hacia los espíritus), y la *circumpossessio* (en la cual no existe penetración de una entidad en el cuerpo de la víctima, sino golpes, marcas, secuestros, seducciones). Con todo, es innegable que, en trazos generales, experiencias alrededor del contacto entre hombres y espíritus son poco menos que universales: Erika Bourguignon ha producido una muestra de 488 sociedades alrededor del mundo, de las cuales encuentra creencias en alguna forma de posesión espiritual en el 74% de ellas (“Spirit Possession Belief and Social Structure”, en Agehananda Bharati (ed.), *The Realm of the Extra-Human: Ideas and Actions*, The Hague, Mouton, 1976, pp. 17-26); la opinión de Craig Keener es elocuente: “Beliefs in control by a foreign spirit are so common among unrelated cultures that they appear to reflect a common human experience of some sort rather than a mere custom” (“Spirit Possession as Cross-Cultural Experience”, *Bulletin for Biblical Research*, 20, 2, 2010, p. 217).

La obra de referencia acerca de los sistemas de posesión es la de Ian Lewis, *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of the Spirit Possession and Shamanism*, London, Routledge, 2003 (1971). Para una síntesis del campo, con copiosas referencias bibliográficas, véase Janice Boddy, “Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 23, 1994, pp. 407-434, que cubre sistemas de posesión en África, Asia, América, Oceanía, y Europa; Éva Pócs, “Possession Phenomena, Possession-Systems. Some East-Central European Examples” en Gábor Klaniczay y Éva

Aclaremos que la especulación en torno de la posesión diabólica y el exorcismo no es original de la primera Modernidad. El cristianismo de esta época contaba ya con la influencia de dos momentos fundamentales en la construcción de este paradigma:

a) En efecto, reflexiones acerca de demonios poseedores y su expulsión sagrada se encuentran desde el inicio de la historia del pensamiento y la práctica cristianas gracias a la recurrencia de estos episodios en los relatos evangélicos; la cura milagrosa de endemoniados se conservaría en la cultura de la temprana Modernidad como parte crucial del ministerio de Cristo en la Tierra, como evidencia de su poder ultraterreno — estos ligamentos están bien representados en la obra *La transfigurazione*, que Rafael pintó hasta su muerte en 1520.³⁷ Esa recurrencia evangélica nos obliga a mencionar el papel a primera vista ambiguo del Enemigo. A partir de su presencia escrituraria, la figura del demonio será neurálgica en el pensamiento cristiano: define un universo

Pócs (eds.), *Communicating with the Spirits*, Budapest, Central European University Press, 2005, pp. 84-151, en el cual también se deja en claro que la extensión de la teoría y la praxis cristiana (demonología y exorcismo, básicamente) en Europa impactó en la concepción de otras formas de posesión y ataques espirituales de raíz folklórica, tales como los llevados a cabo por los muertos, hadas, almas dobles, licántropos, y espíritus de enfermedades. Al respecto, dejo mencionados aquí por su valor clásico en cuanto a las conexiones entre estas creencias y la cultura cristiana, y en especial con el desarrollo de la demonología, los libros de Carlo Ginzburg, *I Benandanti: Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi, 1966, y *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1986. Las obras de Ginzburg han inspirado líneas de investigación alrededor de las relaciones entre folklore y demonología: véase como ejemplo para el área italiana a Gustav Henningsen, “The Ladies from Outside: an archaic pattern of the Witches Sabbath”, en Bengt Ankarloo y Gustav Henningsen (eds.), *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*, Oxford, Oxford University Press, 1990, pp. 191-215; para el área germana a Gábor Klaniczay, “The Process of Trance: Heavenly and Diabolic Apparitions in Johannes Nider’s Formicarius”, *Collegium Budapest, Discussion Papers Series*, n° 65, 2003; para el área ibérica a Fabián Campagne, *Strix Hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.

³⁷ Los pasajes bíblicos más significativos son: *Mateo* 8, 16; 8, 28-34; 10, 1; 12, 23-28; 17, 15-20; *Marcos* 1, 24; 6, 7; 7, 25; 9, 24; 16, 17; *Lucas* 8, 28; 9, 1; 9, 40; 11, 20; *Hechos*, 16, 18; 19, 12. La Escritura certifica el lugar que los milagros tuvieron en el ministerio crístico y en la expansión de la Buena Nueva. Obérvase *Juan*, 10, 37-38: “Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis. Pero si las hago, cuando no queráis darme crédito a mí, dádselo a mis obras”. Y más adelante, *Juan* 11, 45-48, luego de la resurrección de Lázaro: “Con esto, muchos de los judíos que habían venido a visitar a María y a Marta, y vieron lo que Jesús hizo, creyeron en él. Mas algunos de ellos se fueron a los fariseos y les contaron las cosas que Jesús había hecho. Entonces los pontífices y fariseos juntaron consejo y dijeron: ¿Qué hacemos?; este hombre hace muchos milagros. Si le dejamos así, todos creerán en él”. Sobre la posesión y el exorcismo en tiempos de Cristo y los primeros siglos de la cristiandad, véanse los trabajos de Graham Twelftree, *Christ Triumphant: Exorcism then and Now*, London-Sydney, Hodder and Stoughton, 1985; *Jesus the Exorcist: a Contribution to the Study of the Historical Jesus*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993; *In the Name of Jesus. Exorcism among Early Christians*, Michigan, Baker Academic, 2007; Eric Sorensen, *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002; Peter Brown, “Sorcery, Demons, and the Rise of Christianity: from Late Antiquity into the Middle Ages”, en Peter Brown, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London, Faber & Faber, 1972, pp. 119-146. Sobre el combate espiritual en el primer cristianismo, véase David Brakke, *Demons and the making of the Monk. Spiritual combat in Early Christianity*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2006. Agradezco a Leandro Carbón haberme señalado la existencia de *La transfigurazione*.

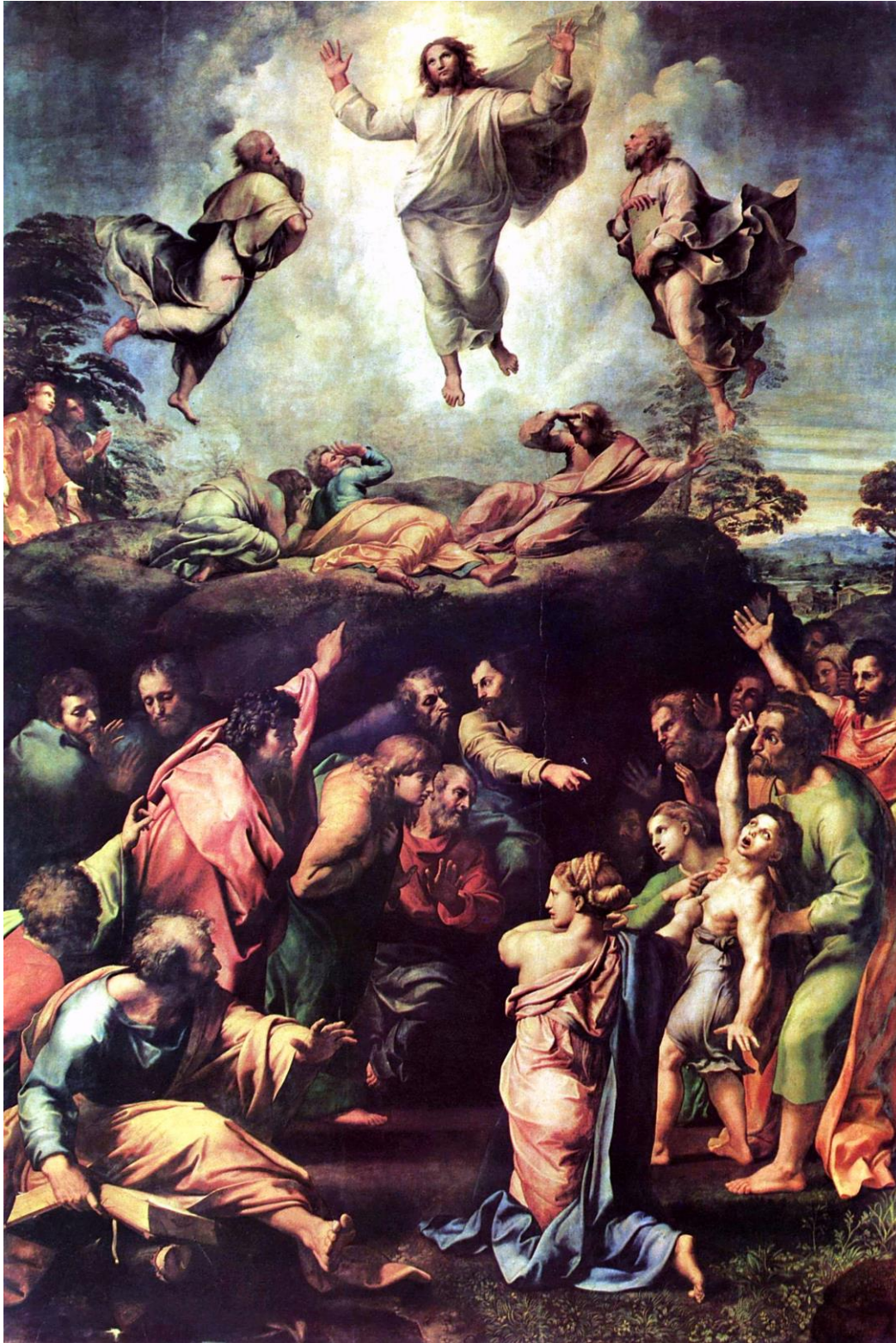
moral en el cual la presencia diabólica es necesaria para vencer las aporías de una teodicea monoteísta que jamás se desprendió del todo del mito oriental del Combate.³⁸

El Enemigo es, en este marco, a un tiempo el instrumento de los designios Divinos —a la manera, si se quiere, de la tradición del Libro de Job—, y a la vez el adversario a derrotar —papel resaltado, por ejemplo, en los Evangelios Sinópticos y en el Apocalipsis.³⁹ A la vez instrumento y adversario, entonces, el demonio, y en especial el demonio poseedor, funcionó desde el inicio de la secta cristiana como una alegoría moral del estado de la humanidad y un índice de los tratos de Dios con ella (castigándola, probándola, urgiéndola a la conversión); el exorcismo, por su parte, fue visto como la reedición consciente y constante del combate cósmico entre el Dios encarnado —mediado por su Iglesia, al menos hasta el cisma reformado— y el Enemigo.⁴⁰

³⁸ Y que, por lo tanto, convierte a la religión del Cristo, al decir de Jeffrey Russell, en un “dualismo mitigado” (*Satan. The Early Christian Tradition*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1981, pp. 11, 25, 27, 30, 32). El antiguo mito del Combate presente en el cristianismo, y que rompe con la idea religiosa de estaticidad del cosmos e inaugura una nueva escatología, bien puede tener raíces en la batalla mítica zoroastriana entre Ahura Mazda y Angra Mainyu, a juzgar por las opiniones de N. Cohn, “How Time Acquired a Consummation”, en Malcolm Bell (comp.), *Apocalypse Theory and the Ends of the World*, Oxford, Blackwell Publishers, 1995 (utilizo la edición en castellano: “Cómo adquirió el tiempo una consumación”, en *La Teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*, traducción de María Antonia Neira Bigorram México, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 33-50). Consúltese, del mismo autor y sobre la misma temática, *Cosmos, Chaos, and the World to Come. The ancient roots of apocalyptic faith*, New Haven, Yale University Press, 1993. Y véase Neil Forsyth, *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*, Princeton, Princeton University Press, 1987.

³⁹ Ver Jeffrey Russell, *The Devil. Perceptions of Evil from the Antiquity to Primitive Christianity*. Ithaca, 1977: “La misión salvadora de Cristo sólo puede entenderse en términos de su oposición al poder del diablo” (se cita por la edición en castellano: *El Diablo. Percepciones del mal, de la Antigüedad al cristianismo primitivo*, traducción de Rufo G. Salcedo, Barcelona, Laertes, 1995, p. 249). Por lo tanto, si queremos asegurar la unicidad del principio divino y su bondad, entramos aquí en la doctrina agustiniana de la permisión divina, que abre a la vez la posibilidad de la acción diabólica subordinada y de la respuesta humana libre a esa acción: véase al respecto Gillian R. Evans, *Augustine on Evil*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994; Richard Bernstein, *Radical Evil: a philosophical interrogation*, Cambridge, Polity Press, 2002 (utilizamos edición en castellano: *El mal Radical. Una indagación filosófica*, traducción de Marcelo Burello, Buenos Aires, Prometeo, 2002, p. 70); Anne Isabelle Bouton-Touboulic, “Le De Diuinatione Daemonum de Saint Agustin”, en François Lavocat et al (dirs.), *Fictions du Diable: Démonologie et littérature de saint Augustin à Léo Taxil*, Genève, Droz, 2007, pp. 15-34; sigue siendo útil y placentero Régis Jolivet, *Le probleme du mal d'après saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1936. Para la relación específica entre permisión divina y demonología europea, consúltese Fabián Campagne, “Demonology at a Crossroads: the Visions of Ermine de Reims and the Image of the Devil on the Eve of the Great European Witch-Hunt”, *Church History*, 80:3, 2011.

⁴⁰ Al respecto de esta herencia primordial, consúltese Stuart Clark, *Thinking with Demons: the idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 393; Chave-Mahir, *Une parole au service de l'unité, passim*. Esta reedición es llevada a cabo por la Iglesia, en su carácter de Cuerpo Místico de Cristo; semejante institucionalización tiene base teológica en *Mateo* 10: 1: “Después de esto, habiendo convocado a sus doce discípulos, les dio potestad para lanzar los espíritus inmundos y curar toda especie de dolencias y enfermedades”. Para las citas bíblicas en español se utiliza la edición *Sagrada Biblia*, con carta prólogo de Emcía. Revdma. Dr. D. José María Bueno Monreal, Cardenal-Arzbispo de Sevilla. Prefacio, introducciones y revisión general sobre los textos originales, del R. P. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap. Profesor de Sagrada Escritura, Barcelona, Herder, 1964. Para las citas en latín, *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio*, Rome, Libreria Vaticana, 1979. Para la función de la figura del demonio en los Evangelios del cristiano primitivo, construcción que se corresponde con la



La transfigurazione, c. 1520, última pintura de Rafael Sanzio, hoy en la Pinacoteca Vaticana. La obra recupera la relación estrecha que la temprana Modernidad concibió entre el poder divino del Hijo y su ministerio exorcístico. Repárese en el poseso, abajo a la derecha, y los dedos de los presentes que alternativamente lo señalan a él y a Cristo. El cuadro despliega en un mismo plano los acontecimientos sucesivos de *Mateo*, 17, 1-21, la transfiguración y el exorcismo. La liberación del poseso está precedida por la furia crística: “¡Oh raza incrédula y perversa! ¿Hasta cuándo he de vivir con vosotros? ¿Hasta cuándo habré de sufriros?” (17, 16).

suerte social de la comunidad de *sectatores* en sus primeras décadas de vida, véase Elaine Pagels, *The Origin of Satan*, New York, Vintage Books, 1996 (1995).

b) El segundo momento de importancia en la construcción del paradigma posesorio y exorcístico lo encontramos en la Baja Edad Media. Con las referencias de la Letra, los Padres, y el novedoso aporte aristotélico, la escolástica universitaria sistematizó la ontología de los seres diabólicos y el alcance de sus relaciones con los hombres, profundizando la reflexión patrística sobre el mundo satánico, creando así una rama específica de la teología. Las demonologías de Pedro Lombardo, Guillermo de Auvernia, el dominico Santo Tomás de Aquino, y diversos autores de cuño franciscano-nominalistas, definieron para la posteridad el debate alrededor de los seres infernales.⁴¹ De ellos, es sin dudas el Aquinate la figura que detenta mayor centralidad, y la que dominará intelectualmente el constructo teológico-demonológico de cuño escolástico desde el siglo XIII en adelante, incluso hasta el XVIII. Interesa en particular la sistematización que Tomás de Aquino realizara respecto de las fronteras entre lo natural y lo sobrenatural cristiano: el Doctor Angélico incluyó el accionar diabólico en una distinción tripartita de los órdenes de realidad: al orden supernatural correspondían las acciones divinas; al natural, las acciones uniformes de la naturaleza; al orden preternatural (*praeter ordinem naturae*) —un espacio ontológico intermedio de hechos que ocurrían en el seno de la naturaleza, pero como una desviación de su regularidad—, la acción de ángeles y demonios, espíritus inmateriales puros. De esta manera, los sucesos extraños y maravillosos, los llamados *mira* —nos referimos a los nacimientos monstruosos, las lluvias de sangre, las hostias voladoras, ciertas propiedades maravillosas de piedras, plantas, y animales, la capacidad de la imaginación materna de alterar físicamente el feto, los ayunos que duraban décadas, las visiones de ejércitos combatiendo en las nubes, por poner sólo algunos ejemplos— podían tener su explicación en las operaciones del demonio. A partir de su conocimiento de las leyes

⁴¹ Sobre la construcción de la demonología tardo-medieval, véase entre otros a Martine Ostorero, *Le diable au sabbat: littérature démonologique et sorcellerie (1440-1460)*, Tavarnuzze, Edizioni del Galluzzo, 2011; Cynthia Filmore, *Satan, Saints, and Heretics: A History of Political Demonology in the Middle Ages*, Saarbrücken, VDM, 2009; Isabel Iribarren, “From Black Magic to Heresy: a doctrinal leap in the pontificate of John XXII”, *Church History*, 76, 1, 2007, pp. 32-60; Alain Boureau, *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, Paris, Odile Jacob, 2004; Michael Bailey, *Battling Demons: Witchcraft, Heresy and Reform in the Late Middle Ages*, Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 2003; Stephens, *Demon Lovers*, op. cit.; Robert Muchembled, *Une histoire du diable. XIIe-XXe siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 2000; Maaïke Van der Lugt, “La personne manquée. Démons, cadavres et *Opera Vitae* du début du XIIe siècle a Saint Thomas”, *Micrologus*, 7, 1999, pp. 205-221; David Keck, *Angels and Angelology in the Middle Ages*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1998; Paul Quay, “Angels and Demons: the teaching of IV Lateran”, *Theological Studies*, Volume 42, 1981; Peter Edward, *The Magician, the Witch, and the Law*, Philadelphia, The University of Pennsylvania Press, 1978; Richard Kieckhefer, *European Witch Trials: their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1976; Norman Cohn, *Europe's Inner Demons. The Demonization of Christians in Medieval Christendom*, USA, The University of Chicago Press, 1993 (1973).

naturales y las propiedades ocultas, los seres diabólicos podían alterar (pero nunca suspender, romper, o generar, ya que aquello sería *miraculum*) las cualidades de la naturaleza en su favor. Es así que, a través de su poder sobre la imaginación y la materia, las potencias espirituales diabólicas podían atacar al género humano.⁴² Una de las formas de ese ataque será la posesión, concebida hacia la Baja Edad Media como un suceso cuya causa eficiente partía de una sustancia espiritual, pero cuyo accionar sólo se hacía posible en tanto afectación de la materia corporal humana dentro de los marcos de la *natura*: los miembros, los humores, los espíritus vitales, y a través de ellos, la imaginación.⁴³

Ambos momentos de la construcción del paradigma posesorio y exorcístico —el Evangelio y sus interpretaciones patrísticas; las elucidaciones escolásticas— son, como dijimos, fundantes y fundamentales para la primera Modernidad, porque la ciencia demonológica que se construye a partir de ellos será uno de los escenarios de conflicto privilegiados en una era de debates eclesiásticos, científicos y morales, enmarcando la discusión en torno de posesos y exorcistas. Estas disputas forman parte del litigio intelectual propio de la época, los debates en torno de los límites entre los órdenes de realidad, y por lo tanto, del discernimiento de fenómenos extraordinarios.⁴⁴ La ingeniería teológica tomista había habilitado al menos desde el siglo XIII una taxonomía, una adscripción de agentes puntuales (como dijimos, Dios, sustancias

⁴² Sobre la categoría de lo preternatural, consúltese los trabajos de Lorraine Daston, “Preternatural Philosophy”, en Lorraine Daston (ed.), *Biographies of Scientific Objects*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2000, pp. 15-41, y “Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe”, *Critical Inquiry*, vol. 18, n° 1, 1991, pp. 93-124; Campagne, *Homo Catholicus*, pp. 566-577. Las referencias tomistas a este espacio ontológico se encuentran en Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae, textum Leoninum*, editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ, Romae, 1888, I, q.110, a.4; I, q. 119, a. 4. (A partir de aquí señalaremos la obra de Tomás como *Summa* y daremos la parte, *quaestio* y artículo correspondiente. Hay edición en castellano: *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, texto latino de la edición crítica Leonina, traducción y anotaciones por una comisión de Padres Dominicos, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1947). Para la demonología tomista y la acción de los demonios en el ámbito de la naturaleza, véase Christine Pigné, “Du *De Malo* au *Malleus Maleficarum*: les conséquences de la démonologie thomiste sur le corps de la sorcière”, *Cahiers de Recherches Médiévales*, 13, 2006, pp. 195-220; C. E. Hopkin, *The share of Thomas Aquinas in the Growth of the Witchcraft Delusion*, New York, AMS Press, 1984 (1940). Sobre los *mira* por oposición a los milagros, consúltese los clásicos de Claude Kappler, *Monstres, démons, et merveilles à la fin du Moyen Âge*, Paris, Payot, 1980, y de Jean Céard, *La Nature et les Prodiges. L'insolite au XVI siècle*, Genève, Droz, 1996 (1977). Para una discusión actualizada, véase Daston y Park, *Wonders and the Order of Nature*, op. cit.

⁴³ Para un análisis detallado del modo en que se concebían las alteraciones físicas en la instancia de posesión espiritual, véase dos textos de Nancy Caciola: “Breath, Heart, Guts: the Body and Spirits in the Middle Ages”, en Klaniczay y Éva Pócs (eds.), *Communicating with the Spirits*, op. cit., pp. 21-39; “Mystics, Demoniacs, and the Physiology of Spirit Possession in Medieval Europe”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 42, n° 2, 2000, pp. 268-306.

⁴⁴ Sobre demonología, fenómenos extraordinarios, y órdenes de realidad, remitimos a los ya citados trabajos de Keitt, *Inventing the Sacred*, op. cit.; Campagne, *Homo Catholicus*, op. cit.; Daston y Park, *Wonders and the Order of Nature*, op. cit.; Clark, *Thinking with Demons*, op. cit.

espirituales, naturaleza) a los efectos materiales perceptibles. Pero el período asiste a una “guerra de los Cien Años intelectual” donde diversos modelos epistemológicos se enfrentan con el objetivo de crear un orden legítimo, un esquema en el cual los fenómenos perceptibles fueran categorizados de acuerdo a una jerarquía específica, sólida, transparente.⁴⁵ Las batallas intelectuales, religiosas, y culturales de la temprana Modernidad desembocaron en una especulación cada vez más profunda sobre el modo correcto de interpretar esos efectos. En este sentido, los debates intra e inter confesionales en el seno del cristianismo acerca de los milagros, los *praestigiae* y *mira* angélico-diabólicos y el alcance explicativo de la naturaleza del cuerpo humano (sea la potencia de la melancolía, de la imaginación o de la simple malicia) permearon a la vez las disputas filosófico-escolásticas y la lucha de intereses por comprender, utilizar y desacreditar estos fenómenos.⁴⁶ En el período de la duda, la discusión abierta sobre la categoría de lo preternatural angélico-diabólico y lo sobrenatural acabó expandiendo como ningún otro tiempo pasado las posibilidades epistemológicas del orden natural, ensanchando sus fronteras hasta absorber fenómenos tradicionalmente vinculados al territorio de lo demoníaco o de lo divino.⁴⁷

Y es aquí, en la dificultad que la cultura de la época expresa al momento de cristalizar un discernimiento sólido de fenómenos, en su crisis en la forma de aprehender los límites de la realidad percibida, donde la presente tesis insistirá. El paradigma de la posesión diabólica y el exorcismo será objeto de una brutal controversia religiosa y filosófica en un intento multilateral y conflictivo de comprender los síntomas espectaculares de la posesión (contorsiones, levitaciones, murmurar idiomas

⁴⁵ Keitt, *Inventing the Sacred*, p. 140. Acordamos con Stephen Pumfrey en su caracterización de la Europa de la primera Modernidad como una era bajo el imperio de una “*Hundred Years’ war*” en lo que a modelos epistemológicos respecta; ideologías rivales, sean religiosas o estatales, promovieron conocimientos diferentes (“Introduction”, en Stephen Pumfrey et al. (eds.), *Science, Culture and Popular Belief in Renaissance Europe*, Manchester-New York, Manchester University Press, 1991, p. 4).

⁴⁶ Clark, *Thinking with Demons*, p. 262. También del mismo autor, *Vanities of the Eye*, pp. 161-203 y pp. 266-299.

⁴⁷ Para una síntesis de este proceso de naturalización (y frecuente medicalización) de fenómenos extraordinarios en conexión con las dificultades epistemológicas del discernimiento de espíritus en la temprana Modernidad, véase Nancy Caciola y Moshe Sluhovsky, “Spiritual Physiologies: The Discernment of Spirits in Medieval and Early Modern Europe”, *Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural*, vol. 1, n° 1, 2012, pp. 1-48. Aunque esta naturalización es una estrategia propia del período de la primera Modernidad, existen antecedentes medievales: véase Andrew Fogleman, “Finding the Middle Way: Late Medieval Naturalism and Visionary Experience”, *Visual Resources*, 25:1, 2009, pp. 7-28. A menudo la crítica temprano-moderna respecto de los fenómenos corporales extraordinarios se asociaba al ataque ortodoxo (tanto católico como protestante) del “entusiasmo” religioso y la superstición: véase Cameron, *Enchanted Europe, passim*; Michael Heyd, *‘Be Sober and Reasonable’: The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, Leiden, Brill, 1995; Michael MacDonald en *Mystical Bedlam. Madness, anxiety, and healing in Seventeenth-century England*, Cambridge-London, Cambridge University Press, 1981.

desconocidos, predecir eventos futuros, ver el purgatorio y los infiernos, entre otros) e interpretar un ritual de eficacia presumiblemente milagrosa. La dificultad radicaba, sobre todo, en cómo dar cuenta precisa de un suceso que incluía al mismo tiempo cuerpos naturales, potencias preternaturales demoníacas, y curas sobrenaturales divinas. ¿Los cuerpos afectados eran víctima de enfermedades naturales o de ataques diabólicos? ¿Las sanaciones eran fruto del poder eclesiástico, de una *imitatio* reformada del paciente Job, de engaños diabólicos para fomentar la superstición católica, o de simples medios naturales? ¿Era posible que todo, afecciones y remedios, constituyera un mero fraude? Y si posesos y exorcistas podían ser entendidos como enfermos o estafadores, ¿qué hacer, no ya con un rito milenario, sino con la misma Escritura y sus exorcismos crísticos?

Es entonces claro que posesos y exorcistas forman parte de esa primera Modernidad atravesada por la crisis de certeza, la lucha intelectual y material por la definición y reubicación de la acción de lo sagrado y del mundo natural. A través de la obsesión por el significado (y los posibles usos) de un sufrimiento corporal, y presente en las ansiedades por este trazado de fronteras definidas y definitivas entre lo natural y lo sobrenatural, la presencia del demonio en el cuerpo humano se constituye como una legítima puerta de entrada a la interpretación de una realidad que ya no nos pertenece.

Sentadas las bases de la investigación, especifiquemos sus objetivos generales. En primer lugar, realizar una investigación detallada de la demonología temprano-moderna a través del paradigma de la posesión diabólica y el exorcismo ritual, entendido como un escenario en el cual se despliegan buena parte de los litigios culturales más importantes de la temprana Modernidad. El marco geográfico elegido será Europa occidental, en especial Francia, Inglaterra y la Península Ibérica. En segundo lugar, reparar en la crisis de certeza que motoriza a la época, indagando en las polémicas epistemológicas respecto de las categorías de lo sobrenatural y lo natural, y sus relaciones posibles (y por lo tanto, pensables) en la re-significación de lo sagrado cristiano. Será éste un modo de reflexionar sobre las diversas modalidades históricas que han asumido a la vez el cuerpo en cristiandad y las ideas de inmanencia y trascendencia. Por último, y a través del devenir de una objetivación de la demonología europea, el fenómeno posesorio y exorcístico, sugerir una historia del escepticismo europeo y rastrear con ella algunas de las transformaciones fundamentales operadas en el seno del discurso religioso cristiano acerca de la presencia del mal en el mundo.

III

Historiografía

Planteado el problema y los objetivos de la investigación, precisemos ahora brevemente a partir de qué corrientes y avances historiográficos surgen las inquietudes tanto temáticas como metodológicas de esta tesis doctoral. En primer lugar, consideraremos la influencia de la historia cultural al momento de realizar una investigación cuyos ejes dependen de sentidos de realidad ajenos a los nuestros; en segundo lugar, mencionaremos brevemente la emergencia de los estudios sobre demonología europea a fines del siglo XX, marco general de nuestras indagaciones; en tercer lugar, nos detendremos en las investigaciones específicas acerca de la posesión y el exorcismo en la primera Modernidad; por último, presentaremos un apartado donde se ubicarán los préstamos y originalidades de nuestra incursión en la temática.

a) El enfoque de la historia cultural

Es posible arriesgar que en el largo plazo historiográfico los estudios demonológicos (marco primero de la tesis) deben mucho de su fortuna a los planteos del pensador francés Lucien Lévy-Bruhl. En definitiva, fue él quien en la transición del siglo XIX al XX inició el debate acerca de la existencia de múltiples órdenes de realidad. En abierta oposición tanto al postulado comteano de la irracionalidad de los hombres en el ‘estado teológico’, como a la posibilidad de una empatía directa con la unidad de la naturaleza humana sostenida por la antropología británica de Edward Taylor o Sir J. Frazer, el autor fijó su análisis en las diferencias entre comunidades humanas y en entender esas diferencias como mecanismos colectivos. Planteó así la existencia de representaciones enraizadas en una mentalidad primitiva, con su propia organización, lógica (mejor dicho, pre-lógica), coherencia y racionalidad.⁴⁸ Resulta claro que la advertencia relativista de Lévy-Bruhl informa de manera subterránea los trabajos de Marc Bloch, las propuestas de Norbert Elias, las incursiones de Michel Foucault y M. Bajtin, los estudios de género, y la antropología cultural. Todas ellas muestran de modo diverso

⁴⁸ Sobre la importancia del aporte de Lévy-Bruhl, véase Stanley J. Tambiah, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1990, pp. 84-86; Peter Burke, *Varieties of Cultural History*, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1997, pp. 169, 174; Pascal Sánchez, *La rationalité des croyances magiques*, Genève-Paris, Droz, 2007, pp. 101-102.

que es virtualmente imposible estudiar al hombre y sus creaciones como objetos intemporales.⁴⁹

Respecto de este *élan* historicista, la influencia de la historiografía de los *Annales* resulta difícil de exagerar. Su enfoque en las mentalidades logró ocupar el lugar vacío dejado en las primeras décadas del siglo XX por una historia de las ideas de los grandes pensadores, insensible al marco social más amplio.⁵⁰ Pionera de una tradición que hasta el día de hoy elude referirse al mítico progreso triunfal de la verdad a través de las audacias individuales del pensamiento, esta escuela ha buscado más bien interpretar estructuras de creencias, o, lo que es lo mismo, estudiar los límites colectivos de lo pensable.⁵¹ La historia que esta corriente contribuyó a modelar es una que se centra en la cultura en sentido amplio: las representaciones, las categorías intelectuales disponibles, los sistemas de creencias, valores y morales. André Burgièrre, en un repaso reciente sobre el aporte de los *Annales* a la historiografía académica, califica de ‘antidogmatismo’ este interés pletórico, el deseo de asignar a la historia no una teoría preestablecida de la realidad o un dominio estrictamente delimitado, sino un campo inagotable de problemas a plantear y a resolver a partir de lo vivido por la humanidad.⁵² La moderna historia cultural,⁵³ heredera del impulso de los *Annales*, incluye *a priori* en sus investigaciones la totalidad de las conductas, acciones y relaciones sociales,

⁴⁹ Marc Bloch, *Les Rois Thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Strasbourg-Paris, Publications de la Faculté des Lettres de Strasbourg, 1924; Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, Basilea, Haus zum Falken, 1939; Michel Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961; Mikail Bajtin, *Tvorchestvo Fransua Rable*, Moscú, Khudoshestvennia literatura, 1965 (edición en castellano: *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*, traducción de Julio Forcat y César Conroy, Madrid, Alianza, 1995).

⁵⁰ El representante máximo del tipo de historia de las ideas que deja de lado los diversos contextos en los que las ideas aparecen y son puestas en función es Arthur Lovejoy y su obra clásica, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Cambridge, Harvard University Press, 1938. También podría señalarse “La esfera de Pascal” de Jorge L. Borges (*Otras inquisiciones*, Buenos Aires, Sur, 1952).

⁵¹ Roger Chartier, *El mundo como Representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, traducción de Claudia Ferrari, Barcelona, Gedisa, 1992, p. 22; Pumfrey, “Introduction”, p. 3. Y ver la opinión de Roy Porter sobre el giro decisivo de *Annales*: “Celebrating the triumph of truth has given way to analysing structures of belief” (“Witchcraft and magic in Enlightenment, Romantic and Liberal Thought”, en Marijke Gijswijt-Hofstra et al. [eds.], *Witchcraft and Magic. The Eighteenth and Nineteenth Centuries*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999, p. 194).

⁵² André Burgièrre, “Histoire d’une histoire: la naissance des *Annales*”, *Annales ESC*, XXIV, 6, 1979, pp. 1347-1359 (edición en castellano: “Historia de una historia: el nacimiento de *Annales*”, traducción de Pablo Buchbinder, en Nora Pagano y Pablo Buchbinder [comps.], *La historiografía francesa contemporánea*, Buenos Aires, Biblos, 1993, pp. 79-100, p. 89).

⁵³ La expresión “moderna historia cultural” es a menudo utilizada para desmarcar esta corriente de la historia cultural clásica, a menudo ligada a los trabajos célebres de Jakob Burkhardt, en especial *Kultur der Renaissance in Italien*, de 1860, y de Johannes Huizinga, con su *Herfstij der Middeleeuwen* de 1919. Ambos, según critica Peter Burke, toman por “cultura” las expresiones de la “alta cultura” —en especial el arte y la literatura—, derivando de allí ideas, símbolos y conceptos que convierten en un *Zeitgeist* hegeliano sin referencia a la estructura política y social conflictiva de la que esos elementos derivan. Por

considerándolas parte de una lógica que pone en juego modos de producción, reproducción y transmisión de sentidos; en fin, esquemas de percepción históricamente determinados.⁵⁴ Tanto la producción y recepción de bienes simbólicos, como la interpretación de los entramados de sentido de una sociedad pasada, constituyen las áreas de investigación propias de la historia cultural, acercamiento epistemológico que permite dar cuenta de las diversas relaciones históricas entre discurso y praxis social.⁵⁵ Instrumentos, bienes, procedimientos técnicos, ideas, valores, normas, fantasías: de todo ello se ocupa la historia cultural, y del modo en que esa cultura conoce, cataloga y socializa los códigos para comprenderse a sí misma.⁵⁶ Sin dudas uno de los dominios historiográficos más innovadores de las últimas décadas —transformado en una verdadera “manía académica”, al decir de William Sewell⁵⁷— la historia cultural ha tenido una buena recepción por parte de los historiadores de la temprana Modernidad, quienes a través de ella han aportado una mejor comprensión del período, de sus complejidades, de sus pliegues. Como representantes célebres, valgan los estudios de Keith Thomas alrededor de la magia y la religión en la Inglaterra pos-reformada (1971), o las incursiones de Carlo Ginzburg en el terreno de la historia de las apropiaciones campesinas del corpus eclesiástico en *El queso y los gusanos* (1976), o los estudios de Peter Burke sobre cultura popular (1978), o el análisis de los rituales de la violencia en la Francia del XVIII por Robert Darnton (1985), o la deconstrucción de la sacralidad

otra parte, no ofrecerían sensibilidad por las contradicciones, innovaciones, y transformaciones de aquellas tradiciones (Burke, *Varieties of Cultural History*, pp. 184-190). Sobre la moderna historia cultural, véase Lynn Hunt y Victoria E. Bonnell (eds.), *Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1999.

⁵⁴ Para la relación entre *Annales* y la nueva historia cultural, véase Pierre Bourdieu, Roger Chartier, y Robert Darnton, “Dialogue à propos de l’histoire culturelle”, en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 58, 1985, pp. 86-93 (utilizo la edición en castellano: “Diálogo a propósito de la Historia Cultural”, traducción de Horacio Botalla, en Eduardo Hourcade *et al.* (eds.), *Luz y Contraluz de una historia antropológica*, Buenos Aires, Biblos, 2005, pp. 81-97, p. 85); Philippe Poirrier, “Introducción”, en Philippe Poirrier (ed.), *La historia cultural: ¿un giro historiográfico mundial?*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2012, p. 17.

⁵⁵ Chartier, *El Mundo*, p. 43. Anotemos que la emergencia de la moderna historia cultural y su preocupación por el estudio de los sentidos históricamente determinados es parte del llamado “giro lingüístico” de las ciencias sociales. Como expresa Elías Palti sintéticamente: “Desde que el lenguaje dejó de ser concebido como un medio más o menos transparente para representar una realidad ‘objetiva’ externa al mismo, el foco de producción historiográfica en su conjunto se desplazó decisivamente hacia los modos de producción, reproducción y transmisión de sentidos en los distintos períodos históricos y contextos culturales” (*Giro Lingüístico e Historia Intelectual: Stanley Fish, Dominick Lacapra, Paul Rabinow, y Richard Rorty*, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2012 [1998], pp. 20-21).

⁵⁶ Anacleto Pons y Justo Serna, “Presentación”, en Philippe Poirrier (ed.), *La historia cultural*, p. 10.

⁵⁷ William Sewell, “The Concept(s) of Culture”, en Hunt y Bonnell, *Beyond the Cultural Turn*, p. 36. Anacleto Pons y Justo Serna, por otra parte, comentan con sorna que la historia cultural se ha convertido en el mainstream de la historiografía; tanto es así que sólo invocar su nombre otorga “un aire de respetabilidad a todo lo que designa” (“Variaciones sobre la historia cultural en España”, en Philippe Poirrier (ed.), *La historia cultural*, p. 185)

real francesa por parte de Alain Boureau (1988), por nombrar unos poquísimos y clásicos ejemplos.⁵⁸

La historia cultural se pregunta cómo pensar el universo simbólico del pasado, cómo comprender la alteridad de conductas y pensamientos de los hombres cuyos mundos están sepultados. Los interrogantes, por ello, explicitan cierto tinte antropológico: pensar al pasado, en palabras de Peter Burke, como un ‘país extranjero’, en el cual el ejercicio consiste en interpretar la diferencia.⁵⁹ Los trabajos del antropólogo Clifford Geertz ejercieron una influencia destacada en la historia cultural al acentuar la necesidad de privilegiar un acercamiento semiótico a los conceptos del pasado en busca, no de formular una ley, sino de interpretar la consistencia interna del sistema de símbolos y sentidos que hacen a una cultura en un tiempo y en una geografía dados.⁶⁰

⁵⁸ Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1971; Carlo Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo d'un mugnaio del '500*, Einaudi, Torino, 1976; Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, London, Temple Smith, 1978; Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, New York, Vintage Books, 1985; Alain Boureau, *Le simple corps du roi. L'impossible sacralité des souverains français, XVe-XVIIIe siècle*, Paris, Les Éditions de Paris, 1988.

⁵⁹ Burke, *Varieties of Cultural History*, p. 193.

⁶⁰ Nos referimos en especial a los trabajos reunidos en Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973. De aquí, véase la definición amplia de “cultura” que propone el autor: “La cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida” (*La Interpretación de las Culturas*, traducción de Alberto Bixio, Barcelona, Gedisa, 2006, p. 88 y siguientes, para su concepto de religión como sistema cultural). Sobre la influencia de Geertz en la historia cultural véase Hunt, “Introduction” p. 2-3, y Sewell, “Concept(s) of Culture”, pp. 2-3 y 36, 43-45, respectivamente. Las críticas al modelo de Geertz (en especial a su concepto demasiado “homogéneo” de cultura, y a la supuesta capacidad del científico social de poder “leer” una cultura desde el punto de vista indígena, oscureciendo el carácter autoral de la misma empresa) están reseñadas en Palti, *Giro Lingüístico*, pp. 35-50.

Por supuesto, la influencia de Geertz en la disciplina histórica, y las críticas que despertó, son una expresión más del colapso general de los paradigmas explicatorios en ciencias humanas, parte del derrumbe del imperialismo positivista presente desde antes del último cuarto del siglo XX (entre los pioneros, refiramos la idea de paradigmas científicos de Thomas S. Khun, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962). Muchos críticos han visto que el *cultural turn*, apoyado en la idea de que el conocimiento del mundo no es factual sino lingüístico, y con ello, que el científico social no debería asumir acríticamente una polaridad entre sujeto y objeto de estudio, amenaza con imposibilitar a la palabra historiadora decir algo verdadero sobre las cosas pasadas, borrando todo estándar de verdad y la posibilidad misma de crear un conocimiento científico objetivo de lo real histórico —al considerar a la misma “ciencia” un discurso entre otros, es decir, un prejuicio cultural, la excrecencia de una cultura particular en un tiempo particular: el Occidente moderno. Así, cualquier explicación “científica” de la vida social del pasado sería, en verdad, la creación de una ficción. Estas críticas se encuentran brevemente reseñadas en José E. Burucúa, *Corderos y Elefantes. La sacralidad y la risa en la modernidad clásica (siglos XV a XVIII)*, Madrid-Buenos Aires, Miño y Dávila, 2001, p. 28, y con más detalle en Hunt, “Introduction”, en Hunt y Bonnell, *Beyond the Cultural Turn*, pp. 3, 9-10, 14, y sobre todo en Palti, *Giro Lingüístico*, *passim*. Hayden White —protagonista de estos combates epistemológicos desde la publicación de su *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore-London, The John Hopkins University Press, 1973— celebra precisamente el carácter “deconstructivo” del *cultural turn*, el cual logró cuestionar definitivamente la naturaleza objetiva y

Ciertamente, Roger Chartier ha reivindicado para la disciplina histórica este fértil cruce en el que la antropología ofrece un camino definido (penetrar en una cultura a partir de la opacidad incomprensible de un rito, un texto, un gesto), un proyecto (o mejor, un ideal que marca una direccionalidad: ver las cosas desde el punto de vista del indígena), y un concepto (la cultura como lengua, como un universo simbólico compartido).⁶¹

Precisamente por esta noción de “lengua compartida”, la historia cultural suele ser acusada de concebir a la cultura como esfera coherente y uniforme, quizá estática; se subraya así la influencia clara de uno de los grandes paradigmas interpretativos de fines del XIX, aquél modelo globalizante de J. Burkhardt y Max Weber que presenta una visión de la cultura como *Weltanschauungen* (aquí se ha ubicado, como herederos, a *Annales* y a Geertz).⁶² Por eso conviene referir el aporte a la historia cultural del segundo paradigma, el modelo agonal que a partir fundamentalmente de Karl Marx y reactualizado por Michel Foucault y Pierre Bourdieu entre otros, concibe a la cultura como campo de conflicto, como representaciones que se proyectan por sobre el núcleo duro de la violencia de lo real: la humanidad es material y su historia es la de las modalidades del dominio sobre los cuerpos ajenos.⁶³ Con estas directrices en mente, el estudio de la cultura sería el estudio de la articulación, utilización y cambio de sistemas

científica de la investigación histórica, revelando que toda ciencia de lo social está contaminada con preconcepciones ideológicas (“Afterword”, en Hunt y Bonnell, *Beyond the Cultural Turn*, pp. 315-324). Palti tiene razón, entonces, cuando plantea que esta crisis historiográfica no hace ganar a la crítica en “verdad”, pero sí en autorreflexividad (*Giro Lingüístico*, p. 14).

⁶¹ Chartier, “Diálogo a propósito de la Historia Cultural”, p. 82.

⁶² Al respecto, véase la crítica de Carlo Ginzburg a la noción de “mentalidad”, cara a los *Annales*, en el prefacio de *Il formaggio e i vermi* (cito por la edición en castellano, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, traducción de Francisco Martín, Barcelona, Península, 2001, pp. 9-28), y la crítica de Roger Keesing, “Anthropology as Interpretive Quest”, *Current Anthropology*, 28, 1987, pp. 383-407, según la cual Geertz realiza una aceptación acrítica de la naturaleza representativa de la cultura, sin preguntarse por sus posibles enmascaramientos de la realidad social. Sobre esto, Palti, *Giro Lingüístico*, p. 322.

⁶³ Esta división entre modelo global y agonal la debemos a Burucúa, *Corderos y Elefantes*, pp. 19-20, 26. Sobre el núcleo de la teoría marxista que habilita a cuestionar la idea de cultura como una realidad compartida y trascendente, véase la opinión del filósofo Creston Davis: “*Even in its death, [marxism] retains a truth (...). That truth is that humanity is material; thus the material world cannot be written off in favor of some kind of retreat into an ethereal transcendence*” (“Introduction: Holy Saturday or Resurrection Sunday? Staging an Unlikely Debate”, en Slavoj Zizek y John Milbank, *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?*, editado por Creston Davis, Cambridge-London, MIT Press, 2009, p. 3). Las obras de y sobre Michel Foucault y Pierre Bourdieu son numerosas. Refiramos, de Michel Foucault, una bella frase que resume, atenta a la plena realidad de las construcciones simbólicas, la conexión íntima entre cultura y dominación: “Cuando los padres cambian los efectos por la causa, creen en la realidad del más allá o plantean el valor de lo eterno, es el cuerpo de los niños quien sufre las consecuencias. (...) Es el cuerpo quien soporta, en su vida y en su muerte, en su fuerza y en su debilidad, la sensación de toda verdad o error” (“Nietzsche, la Genealogie, l’Histoire”, *Hommage a Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, pp. 145-172. Utilizo y cito por la edición en castellano: “Nietzsche, la Genealogía, la Historia”, en *Microfísica del Poder*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1992, p. 12). De Pierre Bourdieu, citemos uno de sus textos más representativos respecto de su propuesta metodológica para el análisis de la cultura: “Genèse et structure du champ religieux”, en *Revue Française de Sociologie*, XII, 1971, pp. 295-334.

de símbolos, que permitiría tomar a la cultura como la dimensión semiótica de la práctica social humana; las atribuciones simbólicas (el modo en el que los hombres crean sentido) garantizan la fluidez del sistema cultural porque, en su misma práctica, los significados de los símbolos pueden transformarse.⁶⁴ Este enfoque logra subrayar el carácter conflictivo de los sistemas culturales: sus instituciones dominantes trabajan (y suelen fracasar) en pos de organizar la diferencia, conceptualizar, jerarquizar, encapsular, excluir, hegemonizar, imponer una coherencia en el campo de la práctica simbólica; intentar transformar, en definitiva, la cacofonía de voces culturales en un campo de diferencias semiótica y políticamente ordenadas.⁶⁵

De esta manera, la historia cultural busca acercarse a las sociedades pasadas no desde una perspectiva en la cual el conocimiento es pensado como una fuerza trascendental o metafísica de progreso, sino tomándose como local, plural, reclutado desde todas las trincheras en las batallas por imponer la verdad.⁶⁶ Lo que se intenta es interpretar cómo los cuerpos de ideas comunes de una sociedad (el patrimonio común de bienes simbólicos y sus diferentes modos de apropiación) pueden crear y reproducir sentido, informando simultáneamente conflictos religiosos, políticos, técnicos, estéticos, y médicos, y cómo, en estos mismos entrecruzamientos, forman una dinámica propia.⁶⁷ Esta noción de ‘dinámica propia’ es capital dentro de la historia cultural dado el peso que el enfoque antropológico y relativista tiene en su metodología, relativismo de principio que obliga a estudiar a las comunidades del pasado como manifestaciones de diversas dimensiones simbólicas de la acción social (ya que, como apunta al pasar Geertz, los problemas, por existenciales, son universales, pero sus soluciones, por ser humanas, son diversas).⁶⁸ Es en este sentido que la historiografía de corte cultural ha privilegiado un acercamiento contextual a sus objetos de estudio, evitando cualquier definición esencialista de los fenómenos analizados —interés metodológico capital si buscamos estudiar, por ejemplo, la “magia”, la “ciencia” o la “religión” en un período dado, y en especial en la temprana Modernidad, arco temporal en el cual estos elementos se construyen como esferas separadas.⁶⁹ Stuart Clark, a quien seguiremos de

⁶⁴ Sewell, “Concept(s) of Culture”, p. 44; Burke, *Varieties of Cultural History*, p. 196.

⁶⁵ Sewell, “Concept(s) of Culture”, pp. 55-56.

⁶⁶ Pumfrey, “Introduction”, p. 3.

⁶⁷ José Serna y Anacleto Pons, *La Historia Cultural. Autores, Obras, Lugares*, Madrid, Akal, 2005, p. 8. Burucúa, *Corderos y Elefantes*, p. 29.

⁶⁸ Geertz, *La Interpretación de las Culturas*, p. 301.

⁶⁹ Sobre magia, ciencia, y religión como categorías conceptualizadas en la temprana Modernidad (conceptualizaciones que hemos heredado), véase Kaspar von Greyerz, *Religion and Culture in Early Modern Europe, 1500–1800*, translated by Thomas Dunlap, Oxford-New York, Oxford University Press,

cerca en el presente trabajo, ha hablado por ejemplo de la existencia de “un sentido históricamente relevante de la noción de realidad”; subraya que para producir historia sólo cuenta aquello que la época cree que es real, lo que construye como real y defiende como real.⁷⁰ Ciertos autores, incluso, han adoptado como máxima de método la intuición khuniana de que la verdad puede estudiarse si nos acercamos a ella como creencia aceptada.⁷¹

Resaltamos las principales contribuciones de la historia cultural porque es a partir de ella que el presente trabajo se ocupará del paradigma de la posesión y el exorcismo en la cultura europea de la temprana Modernidad. En ese contexto preciso, es decir, en este entramado de sentidos informado por la crisis cultural del cristianismo, posesión diabólica y exorcismo ritual existen como creencia aceptada, como una tradición conflictiva, como una realidad histórica suficientemente *real* como para desarrollarse tanto en la teoría como en la praxis: provoca una vasta literatura y alienta representaciones culturales potentes, desde tratados teológicos y pinturas a obras de teatro, pasando por reflexiones médicas o procesos judiciales; toma cuerpo en rituales precisos, como el exorcismo, el culto a los santos, y la eucaristía; diagnostica unos síntomas a aplacar, ligándolos a la posesión, desechándolos como enfermedades naturales (y a menudo, aceptando ambas conclusiones a un tiempo). Lo interesante, a la vez, será estudiar las transformaciones de este paradigma demonológico en una época de conflicto confesional y científico, donde las mismas nociones de “creencia” y “realidad” están siendo debatidas y redefinidas.

b) Demonología

El análisis del discurso demonológico, artefacto cultural central de la Europa del Renacimiento y el Barroco, se ha instalado con fuerza en el terreno actual de la corriente

2008; Karen Jolly “Medieval Magic: definitions, beliefs, practices”, en Karen Jolly *et al.* (eds.), *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe. Volume III: The Middle Ages*, London, Athlone Press, 2002, pp. 1-72; Richard Kieckhefer, “The Specific Rationality of Medieval Magic”, *The American Historical Review*, vol. 99, nº 3, 1994, pp. 813-836; Tambiah, *Magic, science, religion, and the scope of rationality*, *op. cit.*; Wirth, “La naissance du concept de croyance”, *op. cit.* Es interesante, respecto de la emergencia de la categoría “magia” (y por lo tanto de su opuesto, “religión”), el debate entre Hildred Geertz y Keith Thomas al respecto del libro de éste último, *Religion and the Decline of Magic*, *op. cit.* Véase, de Geertz, “An Anthropology of Religion and Magic, I”, *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 6, nº 1, 1975, pp. 71-89, y la respuesta de Thomas, “An Anthropology of Religion and Magic, II”, *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 6, nº 1, 1975, pp. 91-109.

⁷⁰ Clark, *Thinking with Demons*, p. 396.

⁷¹ Steven Shapin, *A Social History of Truth. Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1994, p. 4. Más claramente: “*Truth consists of the actions taken by practical communities to make the ideas true, to make it agree with reality*” (p. 6).

de la historia cultural que acabamos de esquematizar. Apuntemos brevemente la importancia que este nuevo campo de trabajo tiene para nuestra tesis. La demonología, es sabido, ha logrado desprenderse progresivamente del trabajo de anticuario, de la marginalidad, y del exotismo a los cuales la historiografía de las ideas clásica la había condenado.⁷² Ciertamente, para fines de los años '60, este género literario era redescubierto por su arista más espectacular: la brujería y el sabbat. El encuadre 'desde abajo', en boga en la década de 1960 y con cierta fuerza todavía a comienzos de los '80, habilitó la publicación de importantes trabajos regionales e interdisciplinarios que renovaron perspectivas en el folklore, la psicología, y sobre todo, en la historia social.⁷³ Ahora bien, el último cuarto del siglo XX ha demostrado una espectacular renovación del interés por la *literatura* demonológica en sí, en lugar de centrarse en los juicios por brujería que ésta parecía justificar. Es interesante marcar este giro, que permite a la historia cultural tratar el discurso demonológico como una forma de *conocimiento*, impidiendo así su reducción a la caza de brujas, a sus procedimientos legales y a sus condicionamientos sociales. A partir de aquí, este género será contextualizado e interpretado históricamente, subrayándose sus nexos con los temas más 'clásicos' de la historia de las ideas de la primera Modernidad.⁷⁴

⁷² Los trabajos pioneros son los de Joseph Hansen, *Zauberwahn, Inquisition, und Hexenprozessen im Mittelalter und die Entstehung der Grossen Hexenverfolgung*, Munich, Oldenburg, 1900 y Henry Charles Lea, *Materials toward a History of Witchcraft*, 3 volúmenes, ed. de Arthur Howland, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1939. Para un ejemplo de la interpretación clásica de este fenómeno, véase el trabajo de Bertrand Russell, *Religion and Science*, London, Thornton Butterworth, 1935 (ver de la edición en castellano: *Religión y Ciencia*, México, FCE, 1973, especialmente el capítulo IV, "Demonología y Medicina", pp. 59-76), y el ensayo de Hugh Trevor-Roper, "The European Witch-craze of the sixteenth and seventeenth century" en *The Crisis of the Seventeenth Century: Religion, the Reformation and Social Change*, Indianapolis, Liberty Fund, 2001 (1967).

⁷³ Entre otros estudios de los '60 y '80 preocupados fundamentalmente por el folklore, pueden verse Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza, 1990 (1961); Carlo Ginzburg, *I benandanti*, op. cit., y *Storia notturna*, op. cit.; Mircea Eliade, *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions. Essays in Comparative Religions*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1976. Para la historia de las condiciones judiciales y sociales de los procesos brujeriles: Robert Mandrou, *Magistrats et sorcières en France au XVIIe siècles*, Paris, Plon, 1967; Alan MacFarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A regional and comparative study*, Illinois, Waveland Press, 1991 (1970); Richard Kieckhefer, *European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, Berkeley, University of California Press, 1976; Alfred Soman, "Les proces de sorcellerie au Parlement de Paris (1565-1640)", *Annales E.S.C.*, 32e année, 1977; Peter Edward, *The Magician, the Witch, and the Law*, op. cit.; Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe-XVIIIe siècles)*, Paris, Flammarion, 1978; Gustav Henningsen, *The Witches' advocate. Basque witchcraft and the Spanish Inquisition (1609-1614)*, Reno, University of Nevada Press, 1980. Para los aspectos psicológicos, ver Cohn, *Europe's Inner Demons*, op. cit.; Jean Delumeau, *La Peur en Occident, XIVe-XVIIIe siècles. Une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978.

⁷⁴ Al respecto, véase Stuart Clark, "Brujería e imaginación histórica: Nuevas interpretaciones de la demonología en la Edad Moderna", en María Tausiet and James Amelang (eds.), *El Diablo en la Edad Moderna*, Marcial Pons, Madrid, 2004.

En este marco, es sin duda la publicación en 1997 de *Thinking with Demons* del historiador inglés Stuart Clark lo que permitió la emergencia de un campo específico de investigación de la ciencia demoníaca.⁷⁵ Consciente de la poca importancia que la literatura demonológica había despertado en los investigadores —más interesados, como señalamos, en la historia social de los procesos y las cazas—, Clark procede a delinear las interrelaciones que este género sostiene con la ciencia, la religión, el sentido de la historia y la política en la primera Modernidad. Aquí es donde su propuesta viene a alimentar nuestra propia indagación acerca de la conexión entre posesión y exorcismo, y la época que nutrió y transformó este paradigma: la demonología, afirma, debe estudiarse como *creencia* para dar cuenta de su coherencia con el mundo cultural al que representa y del que es producto. Antes del siglo XVIII, afirma el autor, la metafísica europea era completamente diferente de la actual, y por lo tanto la naturaleza tenía otros límites. Por ello es conveniente tratar los fenómenos demonológicos, y la posesión diabólica y el exorcismo en particular, no como basados en la naturaleza (en nuestra idea de naturaleza), sino en la cultura; su propia realidad está constituida por las categorías a partir de las cuales las sociedades del pasado la conciben. Así, la historia cultural se enfoca, no en las causas y los síntomas de la afección diabólica, sino en sus signos y significados.⁷⁶ La influencia del estudio de Clark es central para explicar los avances de la historiografía demonológica en el tercer milenio; a partir de esta obra, historiadores de la cultura han logrado conectar esta literatura con aristas cada vez más variadas de la temprana Modernidad, extendiendo sus estudios a la teología, la medicina, la política y la aculturación, el derecho canónico, el arte y la literatura, buscando decodificar la lógica intrínseca de este género discursivo en el momento preciso en el cual las nociones de individuo, experiencia, prueba y verdad estaban siendo redefinidas.⁷⁷

⁷⁵ Clark, *Thinking with Demons*, op. cit. Anthony Ossa-Richardson afirma sobre esta obra que es “*the defining work of scholarship on (...) demonology, to which subsequent research has offered little more than footnotes*” (*The Devil’s Tabernacle: The Pagan Oracles in Early Modern Thought*, Princeton, Princeton University Press, 2013, p. 46, nota 2). El antecedente inmediato de una historia cultural de la literatura demonológica es Sophie Houdard, *Les sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie*, Paris, Cerf, 1992.

⁷⁶ Clark, *Thinking with Demons*, pp. 152, 399. Se recoge así la advertencia primera de Ian Lewis, con énfasis en cómo la comunidad interpreta los estados extraordinarios individuales: “*If someone is, in his own cultural milieu, generally considered to be in a state of spirit possession, then he or she is possessed*” (*Ecstatic Religion*, p. 40).

⁷⁷ François Lavocat, “Avant-Propos”, en François Lavocat *et al.*, *Fictions de Diable*, p. 8. Entre múltiples monografías sobre temas específicos dentro de la tradición de los estudios demonológicos, pueden citarse Laura Stokes, *Demons of Urban Reform: Early European Witch Trials and Criminal Justice, 1430-1530*, Hampshire, Palgrave MacMillan, 2011; Peter G. Maxwell-Stuart, *Satan. A Biography*, Gloucestershire,

c) *Historiografía sobre posesión y exorcismo*

La potencia de la renovación demonológica a las puertas del tercer milenio ha sido en extremo favorable para los estudios centrados en el paradigma de la posesión diabólica y el exorcismo ritual, fenómenos constitutivos de la demonología radical que floreció entre los siglos XV y mitad del XVII. Y creemos importante enfatizar la idea de ‘renovación’ por el hecho de que el estudio acerca de la posesión y los rituales diseñados para aplacarla ha tenido antecedentes de peso en el pasado. En efecto, el final del siglo XIX vio aquí un campo fértil de reflexión durante el período de conformación de la nueva ciencia de la psicología. Es célebre la obra *Les Démoniaques dans l’art*, publicada en París en 1887 por Jean-Martin Charcot y Paul Richer, quienes comparaban las contorsiones de sus pacientes del hospital de *La Salpêtrière* con aquellas registradas en las representaciones de posesos europeos hasta cinco siglos antes.⁷⁸ También ha sido influyente el breve trabajo del fundador del psicoanálisis sobre un caso de posesión diabólica en el Seiscientos alemán; Sigmund Freud, discípulo de Charcot, realizó en 1923 un análisis retrospectivo de la figura del pintor endemoniado Christoph Haizmann intentando demostrar la aplicación universal de los principios psicoanalíticos. Una posesión diabólica en la Austria de 1677 se convertía así en una fantasía neurótica de castración.⁷⁹ Sin dudas, la cristalización de la interpretación psicológica (aunque no

Amberley, 2008; Andrew Redden, *Diabolism in Colonial Peru, 1560-1750*, London, Pickering & Chatto, 2008; Gary Waite, *Eradicating the Devil’s Minions: Anabaptists and Witches in Reformation Europe*, Toronto, University of Toronto Press, 2007; David Lederer, *Madness, Religion and the State in Early Modern Europe: a Bavarian Beacon*, Cambridge, 2006; Armando Maggi, *In the Company of Demons. Unnatural Beings, Love, and Identity in the Italian Renaissance*, Chicago, The University of Chicago Press, 2006; Nathan Johnstone, *The Devil and Demonism in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006; Hans P. Broedel, *The Malleus Maleficarum and the construction of Witchcraft: Theology and popular belief*, Manchester, Manchester University Press, 2004; Maaïke van der Lugt, *Le ver, le démon, et la vierge: les Théories médiévales de la génération extraordinaire*, Paris, Belle Lettres, 2004; Rainer Decker, *Witchcraft and the Papacy. An account drawing on the formerly secret records of the Roman Inquisition*, Charlottesville-London, University of Virginia Press, 2003; Marion Closson, *L’imaginaire démoniaque en France (1550-1650)*, Genève, Droz, 2000; H. C. Erik Midelfort, *A History of Madness in Sixteenth-Century Germany*, California, Stanford University Press, 1999; Jonathan Pearl, *The Crime of Crimes: Demonology and Politics in France, 1560-1620*, Waterloo-Ontario, Wilfrid Laurier University Press, 1999; Lyndal Roper, *Oedipus and the Devil. Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*, London-New York, Routledge, 1997; Fernando Cervantes, *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*, New Haven and London, Yale University Press, 1994. Una monumental obra de síntesis de esta tradición demonológica es la ya citada *Encyclopedia of Witchcraft* editada por Richard Golden en 2006.

⁷⁸ Sobre Charcot y su interés por los endemoniados, ver Sarah Ferber, “Charcot’s demons: retrospective medicine and historical diagnosis in the writings of the Salpêtrière school”, en Marijke Gijswijt-Hofstra et al. (eds.), *Illness and Healing Alternatives in Western Europe*, London-New York, Routledge, 1997, pp. 120-140.

⁷⁹ Sigmund Freud, “Eine Teufelsneurose im Siebzehnten Jahrhundert”, *Imago*, 9, 1923, pp. 1-34. Por ejemplo: “In our eyes, the demons are bad and reprehensible wishes, derivatives of instinctual impulses

psicoanalítica) en la historiografía de la posesión y el exorcismo tomó cuerpo a comienzos de la segunda década del siglo XX cuando Traugott Oesterreich escribió *Die Besessenheit*, monumental obra que rastrea referencias a la posesión diabólica en la Antigüedad, la Edad Media, y la Modernidad. Oesterreich se interesaba por la naturaleza “constante” de la posesión a través de los tiempos, lo que le permitía analizar el fenómeno a través de una psicología que concebía la individualidad como un estado del sujeto, pasible de dividirse a sí misma. Naturalmente, no existía para este hombre de comienzos del siglo XX ningún espíritu invasor, sino la presencia de la misma y única dolencia mental universal: “*There is no essentially new phenomenon: we are dealing throughout and always with parasitic psychic obsessions*”; se lograba dejar así de lado, según sus palabras, “*the mass of fanciful nonsense with which we constantly have to deal in this subject*”.⁸⁰

Es harto conocido el hecho de que este tipo de perspectiva historiográfica entraría en crisis hacia mediados del XX. La historia prometeica del hombre occidental que, Renacimiento, Revolución Científica e Ilustración mediante, quiebra las cadenas de la superstición y pasa a descubrir la verdad del mundo, fue puesta en cuestión luego de un siglo que abría con una guerra mundial y promediaba con campos de exterminio —aquí se ubica la obra pionera de Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*.⁸¹ El historiador de la ciencia Walter Pagel, por ejemplo, fue uno de los

that have been repudiated and repressed. We merely eliminate the projection of these mental entities into the external world which the middle ages carried out; instead, we regard them as having arisen in the patient's internal life” (citamos de “A Seventeenth-Century Demonological Neurosis”, traducción al inglés aparecida en la colectánea de artículos editada por Brian Levack, *Possession and Exorcism*, New York-London, Garland, 1992, pp. 21-62, cita de p. 28). Sobre Freud y la posesión diabólica de Christoph Haizmann, ver Lederer, *Madness, Religion and the State*, pp. 306-321, y Midelfort, *History of Madness*, p. 78. Sobre el lazo entre Charcot, Freud, y la demonología, ver el interesante artículo de Erik Midelfort “Charcot, Freud, and the Demons”, en Kathryn A. Edwards (ed.), *Werewolves, Witches, and Wandering Spirits. Traditional Belief and Folklore in Early Modern Europe*, Kirksville, Truman State University Press, 2002, pp. 199-215.

⁸⁰ Traugott Oesterreich, *Die Besessenheit*, Langensalza, Wendt & Klauwell, 1921 (utilizo la edición en inglés, *Possession and Exorcism among Primitive Races, in Antiquity, the Middle Ages, and Modern Times*, traducción de D. Ibberson, New York, Causeway Books, 1974, pp. 28, 65). Para el análisis psicológico aplicado por Oesterreich, véase también pp. 9, 15, 38. y sobre todo, pp. 46-47, rechazando la explicación teológica de un espíritu invasor: “*Today we no longer have the same conviction. A more exact analysis shows that the states of mind apparently belonging to a second ego are really a part of the original individual*”. Notemos al pasar que esta obra inspiraría a William P. Blatty en la escritura de su novela *The Exorcist* (Harper & Row, 1971), que luego él mismo adaptaría en 1973 para la versión cinematográfica dirigida por William Friedkin.

⁸¹ *Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente*, Amsterdam, Querido, 1947 [1944]. Para una visión crítica de esta obra, véanse los escritos de James Schmidt, “Genocide and the Limits of Enlightenment: Horkheimer and Adorno Revisited”, en James Kaye y Bo Strath (eds.), *Enlightenment and Genocide: Contradictions of Modernity*, Brussels, PIE, 2000, pp. 103-124; “Introduction: What is Enlightenment? A Question, its Context, and Some consequences”, en James Schmidt (ed.), *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley, University of

primeros que discutió este tipo de historiografía de corte positivista que hoy suele conocerse como *whig* (aquello que E. P. Thompson calificara maravillosamente como la “enorme prepotencia de la posteridad”).⁸² En 1945 publicó un artículo de 4 páginas, con un título sugestivo, quizá inspirado en sus estudios sobre Paracelso: “The vindication of Rubbish”. Allí afirmaba que realizar una interpretación basada en selecciones de material signadas por puntos de vista modernos ponía en peligro la verdad histórica. Por el contrario, los hechos de la medicina y la ciencia debían de interpretarse como una expresión del propio tiempo, y estudiarse en su contexto.⁸³ Tengamos en mente la admonición que Michel Foucault, parte de ese giro cultural que ya hemos analizado, realizara hacia finales de la década del ’60 en torno de la necesidad de “etnologizar” la reflexión acerca de los conocimientos, en especial los de la propia tradición europea. El pensador afirmaba la necesidad de restituir el proceso histórico mediante el cual eran constituidos los diversos saberes, entendiendo por ello la fundación de un espacio de las cosas a conocer, y los instrumentos materiales y teóricos que lo perpetúan. La historia de un saber entendido históricamente, entonces, no es la “memoria de sus errores pasados o de sus medias verdades”, sino el análisis de sus condiciones de existencia, de funcionamiento, y de transformación.⁸⁴

De esta manera, la historiografía de la posesión y el exorcismo abandonaría el sesgo *whig* en la segunda mitad del siglo XX y pasaría a tomar como objeto de estudio esa “*mass of fanciful nonsense*” que Oesterreich intentaba despejar con el fin de encontrar el significado “real” de la posesión. Dos obras pioneras, creemos, sobresalen aquí. La primera pertenece a Michel de Certeau; publicada en 1970, estudia el caso de posesión quizá más emblemático de toda la primera Modernidad europea, aquél de las monjas ursulinas de Loudun iniciado en 1632, y que culminó en la condena a muerte del sacerdote Urbain Grandier en 1634 como supuesto brujo. En este libro (intercalación de fuentes de archivo y análisis), de Certeau inauguraba el tono moderno de los estudios sobre posesión y exorcismo: sugería acercarse al fenómeno no como una curiosidad

California Press, 1996, pp. 1-44 y “What Enlightenment was, what it still might be, and why Kant may have been right after all”, *American Behavioral Scientist*, vol. 49, n° 5, 2006, pp. 647-663.

⁸² Citado en Peter Burke, “La Revolución en la Cultura Popular”, en Roy Porter y M. Teich (eds.), *Revolution in History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986 (edición en castellano: *La Revolución en la Historia*, traducción de Juan Faci, Barcelona, Crítica, 1990, p. 276).

⁸³ Walter Pagel, “The vindication of Rubbish”, *Middlesex Hospital Journal*, 15, 1945, pp. 42-45. Véase al respecto de este texto y su impacto historiográfico a Allen Debus, “Chemists, Physicians, and Changing Perspectives on the Scientific Revolution”, *Isis*, vol. 89, no. 1, 1998, pp. 66-81, p. 69.

⁸⁴ Michel Foucault, “Médécins, juges et sorcières au XVII siècle”, en *Médecine de France*, n° 200, 1969, pp.121-128 (reproducido como “Médicos, jueces y brujos en el siglo XVII”, en *La vida de los hombres infames*, traducción de Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, La Plata, Altamira, 2008, p. 22).

histórica, sino como un “teatro” donde se producen y verbalizan las tangentes de una crisis en la civilización religiosa europea: los conflictos en torno de la ciencia y lo sobrenatural cristiano, los debates acerca de la noción de autoridad. En definitiva, decía el autor, la sustitución de una racionalidad por otra. El énfasis que legaría para la historiografía futura sería aquél de la historia cultural: concentrarse no en los errores del pasado, sino en la alteridad del fenómeno, en la necesidad de convertir en inteligible la textura de una cultura ajena, una unidad de sentido que ya no es.⁸⁵ El segundo estudio a destacar es el que Daniel Walker publicó a comienzos de los ’80; su importancia reside en ser el primero en dedicarse íntegramente a comparar casos de posesión y exorcismo en Francia e Inglaterra, trazando las primeras líneas de un acercamiento al problema en términos de una intelectualidad y una cultura europea cristiana común.⁸⁶ Afirmando el valor de un campo de estudio en expansión, Brian Levack editaría en 1992 una colectánea de artículos que sintetizaban el estado de la cuestión historiográfico hasta ese entonces.⁸⁷

Con todo, es para comienzos del tercer milenio que especialistas de lengua francesa e inglesa, influidos por la renovación de los estudios demonológicos a partir del trabajo de Stuart Clark, comenzaron a trabajar puntillosamente sobre la posesión diabólica y el exorcismo, con énfasis en sus relaciones con la espiritualidad barroca, la medicina de la época, la Reforma y Contrarreforma, entre otras temáticas. Mencionemos la obra de Nancy Caciola (2003) sobre el paralelo entre posesión diabólica y divina en la Edad Media;⁸⁸ aquella de Sarah Ferber (2004) sobre la posesión y el exorcismo en el ámbito de los conflictos religiosos de la Francia del siglo XVI;⁸⁹ la edición de panfletos sobre posesiones inglesas en el siglo XVI y XVII por parte de Philip Almond;⁹⁰ el análisis de Marion Gibson (2006) sobre el caso de los endemoniados puritanos de la Inglaterra de

⁸⁵ Michel de Certeau, *La Possession de Loudun*, Paris, Julliard, 1970. El primer contacto del autor con las posesas de Loudun fue la exhumación y publicación de la obra de uno de los exorcistas de las monjas, el padre Jean-Joseph Surin. De Certeau editaría su *Guide Spirituel pour la perfection*, París, Desclée de Brouwer, 1963, y *Correspondance*, París, Desclée de Brouwer, 1966. Sobre Michel de Certeau y sus estudios sobre posesión, véase Rafael Mandressi, “Demonios en el cerebro. Los médicos de Loudun, las fronteras de lo natural, y el saber neurofisiológico en el siglo XVII”, en Carmen Rico de Sotelo (coord.), *Relecturas de Michel de Certeau*, Universidad Iberoamericana, México D.F., 2006, pp. 53-92.

⁸⁶ Daniel P. Walker, *Unclean Spirits: Possession and Exorcism in France and England in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries*, Philadelphia, University of Philadelphia Press, 1981.

⁸⁷ Levack, *Possession and Exorcism*, op. cit. Esta obra contiene los artículos de referencia acerca del tema escritos entre 1962 y 1991, con excepción del primer artículo, que es la obra de Sigmund Freud de comienzos de la década del ’20, ya citada.

⁸⁸ Nancy Caciola, *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2003.

⁸⁹ Sarah Ferber, *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern France*, London, Routledge, 2004.

⁹⁰ Philip Almond, *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern England: Contemporary Texts and their Cultural Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

fines del siglo XVI;⁹¹ el estudio de Moshe Sluhovsky (2007) sobre posesión, mística y discernimiento de espíritus en Francia y España;⁹² la monografía de Sophie Houdard (2008) sobre espiritualidad y posesión en la Francia de la primera Modernidad.⁹³ Es un breve pero significativo listado de las últimas producciones acerca del fenómeno posesorio y exorcístico a partir de un enfoque cultural, atento a las conexiones de sentido de este paradigma demonológico con el mundo mental que lo formaba y a la vez lo transformaba.⁹⁴

⁹¹ Marion Gibson, *Possession, Puritanism and Print. Darrell, Harsnett, Shakespeare and the Elizabethan Exorcism Controversy*, London, Pickering & Chatto, 2006.

⁹² Moshe Sluhovsky, *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism and Discernment in Early Modern Catholicism*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007.

⁹³ Sophie Houdard, *Les Invasions Mystiques: Spiritualités, Hétérodoxies et Censures au début de l'époque moderne*, Paris, Les Belles Lettres, 2008.

⁹⁴ Entre otras obras de importancia acerca de la posesión y el exorcismo de matriz cristiana, tanto libros como tesis de doctorado y artículos, contamos las siguientes: Herman Westerink, "Demonic Possession and the Historical Construction of Melancholy and Hysteria", *History of Psychiatry*, vol. 25, n° 3, 2014, pp. 335-349; Harman Bhogal, *Rethinking Demonic Possession: the Impact of the Debates About the John Darrell case on Later Demonological Thought, with Particular Reference to Jhon Deacon and John Walker*, PhD thesis, Birbeck, University of London, 2013; Matthew W. Bates, "Why do the Seven Sons of Sceva Fail?: Exorcism, Magic, and Oath Enforcement in Acts 19, 13-17", *Revue Biblique*, t. 118, n° 3, 2011, pp. 408-421; Louise Kallestrup, "Knowing Satan from God: Possession, Witchcraft, and the Lutheran Orthodox Church in Early Modern Denmark", *Magic, Ritual, and Witchcraft*, vol. 6, n° 2, 2011, pp. 163-182; Elena Brambilla, *Corpi invasi e viaggi dell'anima. Santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista*, Roma, Viella, 2010; Judith Bonzol, "The Medical Diagnosis of Demonic Possession in an Early Modern English Community", *Parergon*, vol. 26, n° 1, 2009, pp. 115-140; Kevin Lu, "The Possession of Thomas Darling: Adumbrations of a Jungian Psychohistory", *Rebus*, Issue 3, 2009; Andrew Cambers, "Demonic Possession, Literacy, and 'Superstition' in Early Modern England", *Past and Present*, n° 202, 2009; Owen Williams, "Exorcising Madness in Late Elizabethan England: 'The Seduction of Arthington' and the Criminal Culpability of Demoniacs", *Journal of British Studies*, Vol. 47, No. 1, 2008, pp. 30-52; Jeffrey S. Grob, *A Major Revision of the Discipline on Exorcism. A comparative study of the Liturgical Laws in the 1614 and 1998 Rites of Exorcism*, A dissertation submitted to the Faculty of Canon Law, Saint Paul University, Ottawa, Canada, 2007; Jan Frans van Dijkhuizen, *Devil Theatre. Demonic Possession and Exorcism in English Renaissance Drama, 1558-1642*, Cambridge, Brewer, 2007; David Frankfurter, *Evil Incarnate. Rumors of Demonic Conspiracy and Ritual Abuse in History*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2006; Sabina Flanagan, "Heresy, Madness, and Possession in the High Middle Ages", en Ian Hunter *et. al.* (eds.), *Heresy in Transition. Transforming Ideas of Heresy in Medieval and Early Modern Europe*, Burlington, Ashgate Publishing, 2005, pp. 29-42; H. C. Erik Midelfort, *Exorcism and Enlightenment: Johann Joseph Gassner and the Demons of Eighteenth-century Germany*, New Haven, Yale University Press, 2005; Gerald Erickson, "The Enigmatic Metamorphosis: from Divine Possession to Demonic Possession", *Journal of Popular History*, vol. 11, n° 3, 2004, pp. 656-681; Kathleen Sands, *Demon Possession in Elizabethan England*, Westport, Praeger, 2004; Michèle Clément, "Le langage du diable chez les possédé(e)s, 1599-1660", *Littératures Classiques*, n° 50, 2004, pp. 289-299; William Coventry, *Demonic Possession on Trial: Case Studies in Early Modern England and Colonial America, 1593-1692*, Lincoln, Writers Club Press, 2003; Gaetano Paxia, *The devil's Scourge. Exorcism during the Italian Renaissance*, Boston, Weiser, 2002; Thomas Freeman, "Demons, Deviance and Defiance: John Darrell and the Politics of Exorcism in late Elizabethan England", en Peter Lake and Michael Questier (eds.), *Conformity and Orthodoxy in the English Church, c. 1560-1660*, Woodbridge, Boydell Press, 2000, pp. 34-63; Lana Condie, "The Practice of Exorcism and the Challenge to Clerical Authority", *Access: History*, vol. 3, No. 1, 2000, pp. 93-102; James Sharpe, *The bewitching of Anne Gunter: a Horrible and True Story of Deception, Witchcraft, Murder, and the King of England*, London, Profile Books, 1999; Richard Raiswell, "Faking it: a Case of Counterfeit Possession in the Reign of James I", *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme*, XXIII, 3, 1999, pp. 29-48; John Thornton, *The Kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*, Cambridge, Cambridge

Subrayemos que las novedosas perspectivas de estudio que aporta el análisis de la posesión y el exorcismo no han tenido una acogida sistemática en el campo español. Pueden encontrarse algunas aproximaciones manualísticas al fenómeno, como es el caso de una obra publicada en 1990 por el antropólogo Carmelo Lisón Tolosana, o aquella que A. Morgado García dedicara al demonismo español en 1999.⁹⁵ La especialista española María Tausiet, autora de sendas obras sobre brujería y magia en España, la más cercana a la renovación de los estudios demonológicos, publicó un artículo sobre un caso de posesión diabólica en las montañas de Aragón a mediados del XVII, otro sobre la opinión del ilustrado Jerónimo Feijóo acerca de los falsos posesos en el XVIII y una edición comentada de un proceso peninsular por brujería y posesión en el siglo XIX.⁹⁶ Existen también dos trabajos relacionados con la célebre posesión colectiva de las monjas del convento de San Plácido en el segundo cuarto del XVII español, realizados, uno por el historiador y pastor adventista Carlos Puyol Buil, y el otro, por el especialista Enrique González Duro; no obstante, ambas obras poseen un corte eminentemente político, partiendo de las figuras de Jerónimo de Villanueva, Protonotario del Consejo de Aragón durante el reinado de Felipe IV, y del favorito Conde-Duque de Olivares, inventariando sus respectivos escarceos con el Consejo de la Suprema. Los estudios, entonces, no derivan en una historia cultural de la posesión y el exorcismo en España en la temprana Modernidad, sino en un pormenorizado análisis de las relaciones de poder entre Corona, Inquisición y Papado durante los extensos

University Press, 1998; Ruth Harris, "Possession on the Borders: the 'Mal de Morzine' in Nineteenth-Century France", *The Journal of Modern History*, vol. 69, n° 3, 1997, pp. 451-478; Benjamin Kaplan, "Possessed by the Devil? A Very Public Dispute in Utrecht", *Renaissance Quarterly*, vol. 49, n° 4, 1996, pp. 738-759; Brian Levack, "Possession, Witchcraft, and the Law in Jacobean England", *Washington and Lee Law Review*, vol. 52, n° 5, 1996, pp. 1613-1640; Catherine Chêne, *Juger les vers. Exorcismes et procès d'animaux dans le diocèse de Lausanne (XVe-XVIe siècle)*, Lausanne, Cahiers Lausannois d'histoire médiévale, 1995; Irena Backus, *Le Miracle de Laon: le Déraisonnable, le Raisonnable, l'Apocalyptique et le Politique dans les Récits du Miracle de Laon (1566-1578)*, Paris, Droz, 1994; Frank Brownlow, *Shakespeare, Harsnett, and the Devils of Denham*, London, Associated University Presses, 1993; Anita Walker y Edmund Dickerman, "'A Women Under the Influence': a Case of Alleged Possession in Sixteenth-Century France", *Sixteenth Century Journal*, XXII, n° 3, 1991, pp. 535-554; Bodo Nischan, "The Exorcism Controversy and Baptism in the Late Reformation", *The Sixteenth Century Journal*, vol. 18, n° 1, 1987, pp. 31-52; Stephen Greenblatt, "Loudun and London", *Critical Inquiry*, 12, 1986, pp. 326-346, y "Exorcism into Art", *Representations*, n° 12, 1985, pp. 15-23.

⁹⁵ Lisón Tolosana, *Demonios y exorcismos en los Siglos de Oro*, op. cit.; Arturo Morgado García, *Demonios, magos y brujas en la España Moderna*, Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1999.

⁹⁶ María Tausiet, "La batalla del Bien y el Mal: 'Patrocinio de Ángeles y combate de Demonios'", en *Hispania Sacra*, LXI, 123, enero-junio 2009, pp.125-146; "De la ilusión al desencanto: Feijoo y los 'falsos posesos' en la España del siglo XVIII", en *Historia Social*, No. 54 (2006), pp. 3-18; *Los posesos de Tosos*. Sus libros sobre magia y brujería son *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2000, y *Abracadabra omnipotens. Magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, Madrid: Siglo XXI, 2007.

procesos inquisitoriales levantados contra Villanueva, Olivares, y los miembros del convento.⁹⁷ En 2003, por su parte, Adelina Sarrión Mora dedicaría un análisis a la relación entre mística y posesión en la Península Ibérica.⁹⁸ Algunos historiadores internacionales tocarán el paradigma posesorio y exorcístico español como parte de sus investigaciones acerca de la superstición (Campagne, 2002),⁹⁹ los géneros de comedia, sátira, romance y tragedia (Kallendorf, 2003),¹⁰⁰ la Contrarreforma (Keitt, 2005),¹⁰¹ y la historia del discernimiento de espíritus (Sluhovsky, 2007).¹⁰² Es sintomático que la última obra dedicada a sistematizar los alcances de este campo historiográfico sólo contenga referencias laterales y secundarias, la mayoría en pies de página, a la posesión diabólica y el exorcismo ritual en la Península (Levack, 2013).¹⁰³

Todavía más: ciertos trabajos españoles en las últimas décadas parecen insistir con un paradigma interpretativo ya largamente recusado por la renovación historiográfica de los estudios sobre demonología. En 1991, el antropólogo Ángel Gari Lacruz publica un trabajo en el que afirma: “Hoy la psiquiatría puede explicar la mayor parte de los fenómenos de posesión”; se propone estudiar la “psicogénesis de la posesión” a partir de la actual etiología de la histeria, explicando el fenómeno como “convulsiones y contracciones corporales acompañadas de estados crepusculares de conciencia”, “anorexia y vómitos”, “alteraciones sensoriales”, “afasias”, “variaciones de estado de ánimo”, “amnesias”, “sacrofobia”, “senogloxias”.¹⁰⁴ Este enfoque es profundizado en 2011 por Gonzalo Gil González en el último libro sobre la temática demonológica publicado en España. Sobre la adivinación, por ejemplo, el autor comenta: “la capacidad de adivinar se basa en una percepción delirante de base patológica”, no siendo otra cosa que “la disociación o escisión de la personalidad”. También las visiones pueden comprenderse hoy de este modo: los hombres del pasado “no sabían interpretar a los

⁹⁷ Carlos Puyol Buil, *Inquisición y política en el Reinado de Felipe IV. Los procesos de Jerónimo de Villanueva y las monjas de San Plácido, 1628-1660*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1993; Enrique González Duro, *Demonios en el Convento: el Conde-Duque de Olivares frente a la Inquisición*, Madrid, Oberón, 2004.

⁹⁸ Adelina Sarrión Mora, *Beatas y Endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición, siglos XVI a XVIII*, Madrid, Alianza, 2003.

⁹⁹ Campagne, *Homo Catholicus*, *op. cit.*

¹⁰⁰ Hilarie Kallendorf, *Exorcism and its Texts. Subjectivity in Early Modern Literature of England and Spain*, Toronto-Buffalo, University of Toronto Press, 2003.

¹⁰¹ Keitt, *Inventing the Sacred*, *op. cit.*

¹⁰² Sluhovsky, *Believe Not Every Spirit*, *op. cit.*

¹⁰³ Brian Levack, *The Devil Within: Possession and Exorcism in the Christian West*, New Haven, Yale University Press, 2013. Lo mismo podría decirse de Stuart Clark: su *Thinking with demons*, que citáramos como piedra angular de los estudios demonológicos, tiene escasísimas referencias al área española.

¹⁰⁴ Ángel Gari Lacruz, *Brujería e Inquisición en el Alto Aragón en la primera mitad del siglo XVII*, Zaragoza, Diputación General de Aragón-Departamento de Cultura y Educación, 1991, pp. 161, 196-197, respectivamente.

seres que intervenían en sus pesadillas como fantasmas irreales, producto de la imaginación o síntomas de una enfermedad, sino como intrusos diabólicos y malignos”. La creencia en la posesión diabólica, entonces, es parte de “una interpretación mágica, ajena a las fuerzas de la naturaleza”. Las epidemias de posesión en los conventos, típicas del siglo XVII, pueden ser explicadas, por ejemplo, como una “locura inducida múltiple”, desarrolladas en un ambiente “psicológicamente turbio y rodeado de oscurantismo”. “Nada se sabía —prosigue Gil González sobre el fenómeno— del inconsciente humano, ni de las diferentes categorías de desórdenes profundos de la personalidad, que en aquel tiempo eran atribuidos al influjo diabólico y a su poder de infiltración en los seres humanos”. Ciertamente, las interpretaciones demonológicas de la época sólo pueden comprenderse hoy como parte de una generalizada “inculturación”, neologismo que el autor hace coincidir con el control eclesiástico sobre la población: “cuando los creyentes de una comunidad admiten sin rechistar que Satanás ataca a niñas de siete años, provocando en ellas retorcimientos y dominando su voluntad, es que están adoctrinados para admitir cualquier cosa”. El desprecio por los demonólogos y por la cultura de la época es patente: refiriéndose al sacerdote Francisco de Blasco Lanuza, protagonista de una epidemia de posesión en el XVII español, Gil González estima que es “un ejemplo de hombre arcaico, incapaz de diferenciar la naturaleza del espíritu”.¹⁰⁵

d) Dos aportes

Esta breve visita historiográfica sugiere que el paradigma posesorio y exorcístico apenas fue visitado por los especialistas en demonología española; rescatamos, como dijimos, los trabajos de historia cultural de Tausiet, Sarrión Mora, Moshe Sluhovsky, Fabián Campagne, y Andrew Keitt. El grueso de la bibliografía procedió a analizar el fenómeno, entonces, vía un enfoque psicológico ya agotado (Gari Lacruz, Gil González), de manera general (Lisón Tolosana, Morgado García), en cuanto género estrictamente literario (Kallendorf), o a partir de casos específicos de alta repercusión política (Puyol Buil, González Duro). Por ello, si bien dedica buena parte de su atención a casos ingleses y franceses, el primer aporte de esta tesis será trasladar al ámbito de la demonología española las novedades que la renovación de los estudios demonológicos

¹⁰⁵ Gonzalo Gil González, *A la luz de los prodigios. Almas, demonios y seres evanescentes, mitos y mundos en el Siglo de Oro*, Madrid, Miraguano, 2011. Las citas, en orden de aparición, pertenecen a las páginas 43-44, 170, 181, 185, 187, 193, 195, 114.

han aportado respecto de la posesión diabólica y el exorcismo como elemento propio de la cultura europea de la temprana Modernidad, en conexión con los grandes clivajes de la época. Para ello, esta reconstrucción del universo cultural de la posesión y el exorcismo contará con capítulos que estudiarán el ámbito español, revelando las conexiones de sentido profundas entre la demonología y la filosofía natural, los cambios en las categorías de religión, magia y ciencia, la batalla confesional entre Reforma y Contrarreforma, las fracturas dentro del catolicismo moderno alrededor del estatus de lo sobrenatural. A su vez, se procederá a relacionar los casos españoles con sus contrapartes franceses e ingleses (aunque con breves incursiones, a modo de ejemplos, en la literatura italiana y germana), en un intento por resaltar sus acervos y desarrollos distintivos, pero a la vez señalar la espectacular homogeneidad cultural de las creencias demonológicas en la Europa occidental desde el siglo XVI hasta finales del siglo XVII. El segundo aporte de la presente tesis será la introducción del elemento escéptico en relación con el paradigma de la posesión y el exorcismo. Si bien encontramos gratas excepciones en algunas referencias laterales —hay una contribución fundamental de Walter Stephens acerca de la relación entre demonología, posesión, exorcismo y crisis de creencia en el siglo XV¹⁰⁶—, sorprendentemente no existen todavía trabajos que estudien de modo sistemático las opiniones acerca de la posesión y el exorcismo de, por nombrar a los escépticos y heterodoxos más conocidos, Pietro Pomponazzi y Reginald Scot en el siglo XVI, o Giulio Vanini y Thomas Hobbes en el XVII, ni que rastreen qué influencia pudo haber ejercido la reflexión acerca de endemoniados y exorcistas en la crítica de la época hacia los milagros, la posibilidad del acción de las sustancias espirituales en el mundo material, el poder de la palabra sagrada y los objetos consagrados, la injerencia de la estructura eclesiástica en procesos judiciales que atañen al orden público (y qué significa o cómo se define y redefine “orden público”), todos

¹⁰⁶ Stephens, *Demon Lovers*, op. cit., especialmente pp. 322-364. Stephens es también autor de un capítulo sobre las conexiones entre brujería y escepticismo en la última síntesis historiográfica publicada acerca de la historia de la brujería (“The skeptical tradition”, en Brian P. Levack [ed.], *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 101-121). Otras incursiones en la historia del escepticismo a partir de la demonología (pero no específicamente desde la posesión y el exorcismo) pueden verse en Israel, *Radical Enlightenment*, op. cit., pp. 375-405; los trabajos de Andrew Fix, *Fallen Angels. Balthasar Bekker, Spirit Belief, and Confessionalism in the Seventeenth Century Dutch Republic*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1999, y “Angels, Devils, and Evil Spirits in Seventeenth-century thought: Balthasar Bekker and the Collegiants”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 50, n° 4, 1989, pp. 527-547; Marijke Gijswijt-Hofstra, Brian Levack, Roy Porter, *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe, volume 5: The Eighteenth and Nineteenth Centuries*, London, The Athlone Press, 1999; Ian Bostridge, *Witchcraft and its Transformations (c. 1650-c. 1750)*, Clarendon Press, Oxford, 1997; Robin Attfield, “Balthasar Bekker and the decline of the witch-craze: the old demonology and the new philosophy”, *Annals of Science*, 42, 1985, pp. 383-395.

ellos elementos que hoy tomamos como constitutivos del proceso de secularización temprano-moderno. La investigación intentará, por lo tanto, acercarse a estas problemáticas a partir del material aportado por la literatura acerca de la posesión y el exorcismo.

IV

Tres vectores y una hoja de ruta

La presente investigación de doctorado se propone desentrañar las condiciones culturales de existencia y dinámica propias del paradigma de la posesión y el exorcismo en el Occidente europeo (Francia, Inglaterra, y una particular atención a España). La tesis general de nuestras inquisiciones es que el paradigma posesorio y exorcístico, como fenómeno históricamente significativo, ha sido un vehículo expresivo e instituyente tanto de las tensiones intelectuales —teológicas, metafísicas, filosóficas, científicas—, como de conflictos alrededor de diversas *praxis* —sacramental, cultural, de sanación— de la temprana Modernidad. Como señaláramos más arriba, creemos fructífero detenernos en una era atravesada por la crisis en torno de la certeza, ansiedad que obligaba a reflexionar y a operar sobre las nociones de autoridad y verdad, y sobre las definiciones de y los límites entre lo natural y lo sobrenatural —cuyas cristalizaciones podrían resumirse en el asentamiento de nuevas iglesias y confesiones a honrar, nuevas “herejías” y “supersticiones” a combatir, nuevas descreencias a temer, nuevas filosofías y metafísicas a partir de las cuales pensar la realidad. Es a este proceso cultural distintivo y caótico al cual nos hemos referido como un proyecto multilateral de apropiación y re-ubicación de lo sagrado.

Nuestra investigación toma la posesión diabólica y el exorcismo ritual como un paradigma cultural alojado justamente en el centro de estos conflictos en torno de las nociones de autoridad legítima y verdad, y las fronteras entre lo natural y lo sobrenatural, con sus posibles (legítimas) interpenetraciones. Endemoniados y exorcistas, y la literatura que han suscitado, nos servirán para acercarnos a los diversos modos en los que la primera Modernidad comprendió el cuerpo en cristiandad, la relación entre inmanencia y trascendencia, y la presencia espiritual y material del bien y del mal en éste mundo y en los futuros, elementos que informaron buena parte de la violencia física y literaria de la época. A su vez, en un nivel más amplio pero conectado a ello, nuestro análisis habrá cumplido parte de sus objetivos si nos permite considerar la posesión y el exorcismo junto a las transformaciones que la misma Modernidad

temprana provocó en torno de las nociones de “creencia”, “religión”, “superstición”, y “naturaleza”, revelándonos la historicidad irreductible de estos conceptos.

Señalamos que la tesis general de la presente investigación es que el paradigma de la posesión y el exorcismo corporizó las tensiones nodales, tanto intelectuales como en el nivel de la *praxis*, de un tiempo atravesado por la crisis cultural y la re-ubicación de lo sagrado. Especifiquemos ahora los tres vectores desde los cuales daremos carnadura histórica a esa afirmación primera:

a) La clericalización de lo sobrenatural católico: estudiaremos qué relación guarda la reflexión acerca de los demonios poseedores y el exorcismo ritual con el movimiento de reforma católica disparado por el cisma luterano. Interesará aquí principalmente observar la utilización del paradigma demonológico como una manera de verificar verdades religiosas al vehiculizar los debates inter-confesionales acerca de los sacramentos, los sacramentales, el culto a los santos, y el poder de mediación de la jerarquía eclesiástica —en detrimento de otras concepciones (laicas y/o reformadas) del lazo de lo natural con lo sagrado. Será la manera de acceder a una apologética que se quería visiblemente inscrita en los cuerpos.¹⁰⁷

b) El impacto de las interpretaciones naturalistas en la comprensión de los fenómenos corporales extraordinarios: investigaremos las críticas que las filosofías naturales de la temprana Modernidad (sean ellas renovaciones aristotélicas o novedades materialistas, por mencionar los extremos) realizaron en contra de la interpretación demonológica tradicional de la posesión diabólica y el exorcismo. La referencia crucial aquí será el debate acerca de la melancolía, la locura, y el fingimiento humanos. Este proceso, que a largo plazo contribuirá a la naturalización del fenómeno religioso *in toto*, no es territorio exclusivo de la heterodoxia. Por el contrario, aunque atraviesa todas las confesiones mayores, pertenece también al catolicismo temprano-moderno y por lo tanto se conecta con el proyecto contrarreformista de control de lo sagrado.

c) El desafío escéptico acerca de la existencia y los modos de acción de las sustancias espirituales en el mundo material: analizaremos cómo y en qué medida las diversas

¹⁰⁷ Es esta capacidad apologética del exorcismo lo que llevó a las autoridades tunecinas a censurar la proyección de *The Exorcist* en 1975, acusada de ser “propaganda cristiana” (Loughlin, *Body and Desire in Cinema and Theology*, p. 19).

formas de la descreencia y de la duda afectaron a partir del XVI los presupuestos básicos, no sólo de la posesión y el exorcismo, sino y a través de ellos, incluso de la teología cristiana. Rastrear esa corriente escéptica permitirá estudiar los avatares de una tradición demonológica europea que disfrutó del favor intelectual y político en el Quinientos, pero que sería rechazada y ridiculizada (recordemos a Monsieur Oufle) por buena parte de los eruditos europeos para comienzos del siglo XVIII —aunque no moriría por completo. En el combate cultural contra la incredulidad, endemoniados y exorcistas serán reclutados en la defensa de las sustancias inmateriales como evidencias de una experiencia sensible de lo espiritual.

El esquema de la investigación ha sido diagramado con el fin de conectar estos tres vectores principales (la clericalización de lo sobrenatural, el impacto de las interpretaciones naturalistas, el desafío escéptico) con la tesis que la atraviesa de lado a lado: pensar el paradigma posesorio y exorcístico en el área de Francia, Inglaterra y España como vehículo de las tensiones intelectuales y a nivel de la *praxis* en una época mediada por la crisis de certeza, autoridad, y fronteras indefinidas entre los planos de lo natural y lo sobrenatural. Presentemos a continuación un resumen breve de los capítulos y las temáticas a abordar.

El capítulo inicial, “Herencias”, busca retratar el paradigma posesorio y exorcístico recibido por la temprana Modernidad, al menos en sus líneas principales: su construcción autoritativa, sus textos fundamentales, sus interpretaciones canónicas, sus usos más visitados. Para ello debemos remitirnos a dos momentos fundamentales del pasado cristiano, los primeros siglos de la secta, y la escolástica medieval. La mención protagónica que endemoniados y exorcismos crísticos reciben en el Nuevo Testamento obligó a los tempranos *sectatores* a reflexionar acerca de estos fenómenos durante el proceso de conformación de su identidad como colectivo cristiano. Elaboradas por los apologetas en los inicios mismos de la secta que estaría llamada a la metástasis mundial, las diversas estrategias de demonización de los múltiples adversarios y las reflexiones sobre el propio poder y la carga de verdad de la nueva religión encontraron en la demonología, y en la imaginería de la posesión y el exorcismo en particular, una fuente de argumentos nada despreciable. Nos interesan al respecto dos puntos: la construcción discursiva del exorcismo como dispositivo evidencial y probatorio de la superioridad del Dios cristiano en el conflicto con la filosofía y el culto paganos; y la presencia del ritual exorcístico en la contienda institución-carisma al interior mismo de la comunidad,

un bajo continuo de la historia del cristianismo. Ambos puntos poseen lejanas pero evidentes ramificaciones en la temprana Modernidad. Nos concentraremos aquí en obras de Justino Mártir, Tertuliano, Orígenes y Lactancio, entre otros.

La segunda parte del capítulo tratará la cristalización del paradigma de la posesión y el exorcismo en los tratados bajomedievales de matriz escolástica. Es necesario hacerlo porque la mayor parte de los autores temprano-modernos los toman como referencia de autoridad —sea para afirmarlos o para refutarlos. En este punto, no dejaremos de subrayar los meandros intelectuales por los cuales corrió la demonología: su matriz aristotélica obligaba a enfrentar el hecho de que Aristóteles mismo había negado la existencia de los demonios; su herencia hipocrático-galénica, por otra parte, solía dar a los fenómenos extraordinarios (como los síntomas posesorios) interpretaciones abiertamente materialistas. Asimismo, mencionaremos el desarrollo sincrónico de un constructo teológico paralelo, estrechamente ligado a la demonología: el dispositivo del discernimiento de espíritus, taxonomía que intentaba definir qué espíritu animaba las acciones visibles de los hombres: Dios, el demonio, el alma humana. Con él introduciremos una problemática que atravesará toda la tesis: ¿cómo definir con precisión a qué orden de realidad (natural, preternatural demoníaco, o sobrenatural divino) pertenecen los síntomas visibles de los posesos?¹⁰⁸ En este apartado se estudiarán obras de Pedro Lombardo (XII), Tomás de Aquino (siglo XIII) y Heinrich Kramer (siglo XV), figuras centrales en el nacimiento y desarrollo de la demonología de la cual la posesión y el exorcismo forman parte nuclear.

Conscientes del papel que la posesión y el exorcismo —especialmente diseñados desde el cristianismo temprano para otorgar una evidencia física, *visible* de la autoridad institucional sobrenatural que expulsa al enemigo— pueden jugar en una era de controversias confesionales e intelectuales, dedicamos el capítulo dos, “Batallas”, a analizar la utilización de este paradigma por parte de la apologética católica. Veremos aquí cómo el exorcismo de los endemoniados no sólo es una forma de cura por la palabra autorizada, sino que se constituye en un modo privilegiado de blindar la mediación sacerdotal ante los laicos, y sobre todo, ante luteranos y calvinistas

¹⁰⁸ Sobre el discernimiento de espíritus y su transformación en la Baja Edad Media y primera Modernidad, véase, entre otros, Clare Copeland y Jan Machielsen (eds.), *Angels of Light? Sanctity and Discernment of Spirits in the Early Modern Period*, Leiden-Boston, Brill, 2013; Niels Christian Hvidt, *Christian Prophecy: the Post-Biblical Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2007; Wendy Love Anderson, *Free spirits, presumptuous women, and false prophets: the discernment of spirits in the late Middle Ages*, Chicago, Illinois, 2002. Sobre el problema del discernimiento en conexión con la posesión diabólica, véase Caciola, *Discerning Spirits*, *op. cit.*; Caciola y Sluhovsky, “Spiritual Physiologies: The Discernment of Spirits in Medieval and Early Modern Europe”, *op. cit.*

—principales críticos de la posibilidad de “manipular” (es la acusación más frecuente) un mundo espiritual cuyo único vértice es la Divinidad. De este modo, el ritual exorcístico forma parte del proceso de clericalización de lo sobrenatural profundizado a partir de la Contrarreforma de cara al conjunto de los reformados y los laicos; será un “teatro de autoridad” en el cual se escenificará el control eclesiástico del lazo entre lo natural y lo sobrenatural. Era un medio eficaz para demostrar la efectividad de los ministros de la Iglesia romana en un momento en el cual el campo doctrinal estaba envuelto en una guerra de trincheras que difícilmente pudiera ser zanjada por el arsenal de la *disputatio* escolástica; es la potencia de un hecho que se presenta a sí mismo desnudo de toda construcción teórica, que no apela más que a la fuerza de su perceptibilidad. Esa mediación queda fortalecida desde el momento en el cual vemos cómo el exorcismo de los posesos sirvió, como instancia de intervención milagrosa, para sostener otras *praxis*, otros ritos en disputa por aquella época: las reliquias, el culto a los santos, la confesión, la presencia real en la eucaristía, todos ellos parte de la religiosidad de matriz católica. Este capítulo introducirá los principales autores ibéricos en la materia: serán analizadas las obras de Antonio de Torquemada, Gaspar Navarro, Francisco de Blasco Lanuza, y Remigio Noydens, entre otros. A su vez, a fin de enriquecer el análisis, se rastreará el caso francés atravesado por el conflicto católico-hugonote. Los autores a considerar aquí serán Louis Richeome, Pierre Du Moulin, Pierre de Bérulle y Jean Boucher.

Sin embargo, y con el fin de recuperar la complejidad del fenómeno, analizaremos también las tensiones que los propios tratadistas católicos notan en el interior del paradigma de la posesión y el exorcismo. En primer lugar, un debate teológico: ¿es el exorcismo un sacramento, y por lo tanto de eficacia automática, o un sacramental, y por lo tanto sujeto al oficiante, al conjunto de los fieles, y/o a la contingencia divina? El resultado de esta controversia nos arrojará a las difíciles relaciones temprano-modernas entre institución y carisma individual —la apropiación reglada o heterodoxa de la gracia. En conexión con esto, visitaremos la lucha discursiva y material contra una utilización consignada como “supersticiosa” del ritual del exorcismo —invektiva frecuente en contra de laicos, pero también de eclesiásticos. El ámbito hispano será otra vez el protagonista, con autores como Pedro Ciruelo y Martín de Castañega. Ejemplos de diversos autores del marco europeo serán asimismo considerados, para remarcar el carácter extendido de estas preocupaciones; estudiaremos al respecto una obra de tinte

lucianesco de Desiderio Erasmo de Rotterdam y el *Rituale Romanum*, conjunto de prescripciones exorcísticas papales publicadas en 1614.

Al ser la re-definición de las fronteras entre lo natural y lo sobrenatural uno de los intereses principales de la presente tesis de doctorado, el capítulo tres, “Naturalizaciones”, procederá a detallar los argumentos naturalistas que objetaron el carácter demoníaco de los síntomas de la posesión espiritual, y por lo tanto, la necesidad del exorcismo. La investigación en torno de esta corriente crítica revelará las afinidades discursivas que la posesión sostuvo con la renacentista melancolía, con la filosofía natural de las cualidades ocultas e influencias astrales, y con la reflexión sobre la impostura humana. Pretendemos rastrear el extraordinario proceso de dilatación del orden natural que significó, durante la temprana Modernidad, la aparición de un conflicto epistemológico brutal en el cual se cuestionó la comprensión de lo preternatural demoníaco y lo sobrenatural sagrado.

El capítulo iniciará la disección de los componentes intelectuales de esta crítica a través de las obras que el filósofo mantuano Pietro Pomponazzi redactó a comienzos del XVI, el *De immortalitate animae* (Bolonia, 1516) y el *De incantationibus* (c. 1520, sin publicación en vida). Ambos escritos, de decidida impronta aristotélico-radical, procedieron a analizar los dos síntomas característicos de la posesión tal como la entendía la sociedad de la época: la capacidad de hablar lenguas ajenas, el poder de desplegar conocimiento de lo oculto, de lo secreto y de lo futuro. Pomponazzi negó que los demonios debieran ser invocados para dar cuenta de esos efectos, procediendo a una reinterpretación naturalista de los síntomas. Es el poder de las estrellas y de la melancolía, aseguró, el responsable de esas operaciones a primera vista imposibles. A su vez, el Mantuano opuso a las curas sobrenaturales (entre ellas, el exorcismo) diversas explicaciones de corte natural: purgaciones, influencias astrales, el poder de la imaginación y el deseo humanos. El capítulo se completará con un rastreo de la alternativa naturalista a la posesión y el exorcismo (a menudo, producto de la influencia directa de Pomponazzi) en las obras del francés Michel de Montaigne, el inglés Reginald Scot, el italiano Giulio Vanini y el español Juan Huarte de San Juan.

El cuarto capítulo, “Imposturas”, continúa y profundiza el análisis de la naturalización del fenómeno posesorio y exorcístico recién mencionado. Agrega, sin embargo, el conflicto confesional. Revisará las principales características de la crítica reformada al paradigma de la posesión diabólica y el exorcismo ritual de matriz católica en el siglo XVI y comienzos del siglo XVII. Si uno de los puntos neurálgicos de la revolución

reformada (al menos en su ortodoxia) es el rechazo a un lazo estrecho entre lo material y lo divino y la imposibilidad de operaciones humanas instrumentales sobre lo sagrado, es natural imaginar que el exorcismo, comunicación entre estos órdenes juzgados inconmensurables, será una de los blancos clave en la crítica protestante y calvinista al conjunto del ritual católico y a la mediación sacerdotal que comporta —aún cuando los teólogos católicos insistieran en que la gracia del exorcismo no era manipulada, sino libremente cedida por la Divinidad. El capítulo relevará las críticas reformadas más potentes a la confesión romana, aquellas que ejercen una re-ubicación de lo sagrado que afecta la comprensión y el lugar de la posesión y el exorcismo en el pensamiento cristiano. Primero, los ataques al rito insistirán en vaciar de sentido la pretendida clericalización de lo sobrenatural católico, transformando el exorcismo de teatro de autoridad en estrategia artera de poder y publicidad (vinculando así al catolicismo con la falsa religión de los paganos). En segundo lugar, estudiaremos la re-actualización que la literatura reformada realiza de una controversia antigua, el cese de los milagros; ella permitirá negar con sustento teológico el portento exorcístico en la Europa temprano-moderna, mientras preserva la veracidad de los milagros de los tiempos de Cristo. En tercer lugar, veremos cómo la espiritualización radical de la presencia del demonio en el cuerpo de los hombres contribuirá a una de-somatización de la posesión, que hará superfluo (e incluso supersticioso) el uso del exorcismo de matriz católica. Las tres objeciones principales de la Reforma nos permitirán sopesar la intuición de si no debemos a esta revolución religiosa la idea, desarrollada hasta sus últimas consecuencias por los pensadores anticlericales del XVIII y el XIX, de que lo ritual es una operación mágica, supersticiosa, o incluso ineficaz, un engaño deliberado, una prescripción vacía. El capítulo se encuentra apoyado en el análisis de un caso inglés: la campaña por la neutralización de los exorcismos que el ministro anglicano Samuel Harsnett encaró en 1599 en contra del exorcista itinerante John Darrell. El caso nos interesa porque aunque Darrell es un ministro puritano, un reformado, la estrategia discursiva que Harsnett utilizó durante el juicio que alzó en su contra fue aquella de vaciar de autoridad su carisma a partir de vincularlo con el catolicismo. Será interesante notar que esta contienda giró alrededor de la acusación de impostura, poniendo al paradigma de la posesión y el exorcismo en el lugar de estrategia humana.

Visitada ya la crítica naturalista al paradigma de la posesión y el exorcismo (tanto en términos de enfermedad natural, como de impostura humana), la tesis introducirá el problema del escepticismo metafísico: las discusiones sobre la existencia del mundo

espiritual cristiano. Paradójicamente, veremos aquí como la cristiandad de la época enfrenta la corriente de incredulidad acerca de verdades religiosas fundamentales (la existencia del alma inmortal, del Juicio, del infierno, de Dios mismo) con una curiosa alianza con los demonios poseedores. Son ellos, en efecto, los que permitirán *materializar* esas verdades invisibles del cristianismo.

En el capítulo 5, y para el área francesa en el siglo XVI, estudiaremos los argumentos incrédulos, escépticos y ateos que se desarrollan alrededor del problema del temor a Dios y su castigo. En este marco intelectual habremos de ubicar al eclesiástico Pierre de Bérulle, quien en 1599 redacta dos obritas de intervención en un caso célebre de posesión y exorcismo, el *affaire* de Marthe Brossier, campesina de la aldea de Romorantin cuyo cuerpo fue víctima de una auscultación metafísica ordenada por la Corona. Bérulle, al defender la realidad de la afección preternatural de la joven, inaugurará la tendencia que dominará la mayoría de los textos de intervención de la centuria siguiente: oponer la posesión diabólica y el exorcismo al crecimiento del ateísmo. La misma posesión y el exorcismo que la combate se constituían para el eclesiástico en el arma probatoria divina en contra de las corrientes escépticas e incrédulas que temía ver extendidas en la Francia de fin de siglo. Los demonios pasan a ser así inesperados aliados de los cristianos en su lucha contra los saduceos modernos.¹⁰⁹ En la misma línea pero para el área española, el capítulo 6 analizará un caso de posesión colectiva que entre 1637 y 1642 afectó a más de treinta campesinas de las montañas de Aragón, y que atrajo la atención de la Inquisición. En 1652, Francisco de Blasco Lanuza, párroco y exorcista, publica *Patrocinio de ángeles y combate de demonios* en los que relata su participación en la experiencia. La obra, heredera del primer gesto del francés Bérulle en 1599, nos servirá para mostrar de qué modo la posesión diabólica y el exorcismo habilita todavía a mediados del XVII una defensa de las sustancias espirituales, núcleo metafísico del cristianismo amenazado por el materialismo y el ateísmo de la época.¹¹⁰

¹⁰⁹ Pierre de Bérulle, *Traitté des Energumenes*, Troyes, 1599, y *Discours de la Possession de Marthe Brossier. Contre les calomnies d'un Medecin de Paris*, Troyes, 1599 (utilizamos las ediciones aparecidas en *Les Oevres de l'Eminentissime et Reverendissime Pierre Cardinal de Berulle, Instituteur, et premier Superieur General de la Congregation de l'Oratoire de Iesus-Christ Nostre Seigneur. Augmentees de Divers opuscules de Controverse et de Pieté, avec plusieurs lettres et enrichies de Sommaires et de Tables*, edición de François Bourgoing, Paris, Sebastian Hure et Frederic Leonard, 1657).

¹¹⁰ Francisco de Blasco Lanuza, *Patrocinio de Ángeles y Combate de Demonios*, op. cit., y el “Apéndice documental” que ofrece Gari Lacruz, *Brujería e Inquisición en el Alto Aragón*, op. cit., pp. 411-432, sobre la posesión colectiva del Valle de Tena, sufrida en Aragón entre 1637 y los primeros años del decenio siguiente, de la cual Blasco Lanuza fue testigo y exorcista.

El último capítulo, “Negaciones”, presenta el período que cierra el ciclo de la demonología radical en Occidente, destituyéndola a los márgenes de lo pensable, fuera del horizonte del grueso de la intelectualidad y la política europeas —aunque, como advertimos más arriba con el fracaso último de Laurent Bordelon, la ciencia del demonio continuará alimentando especulaciones teóricas y literarias, y determinadas *praxis*.¹¹¹ Analizaremos los argumentos que intentaron vaciar de sentido cualquier relación de la posesión y el exorcismo con lo numinoso, no sólo con lo diabólico por vía de la posesión, sino y también con lo sobrenatural divino por vía del exorcismo. El ataque sucede en momentos en los que la crítica reformada a la noción de ritual analizada anteriormente ha cristalizado, y en los que la cautela al momento del diagnóstico de la afección y la interpretación naturalista de fenómenos extraordinarios está instalada, y se profundiza. Dos elementos novedosos serán considerados: el desarrollo de nuevos parámetros de crítica bíblica radical, y sobre todo, la fuerte crítica a la existencia de sustancias inmateriales con capacidad de accionar en el mundo material —un ataque resistido por igual tanto por católicos como reformados.

Para ello estudiaremos los argumentos que Thomas Hobbes construye en su *Leviathan* (1651) alrededor de la imposibilidad de concebir una ciencia del demonio y una *praxis* demonológica. La obra de Hobbes tiene la ventaja de unificar las diversas críticas que la tesis ha investigado anteriormente. En efecto, el *Leviathan* contiene referencias precisas a la naturalización de la posesión diabólica vía el expediente de la melancolía y la locura; a la impostura a partir de una crítica mordaz tanto de falsos posesos como de falsos exorcistas; a la doctrina reformada del fin de los milagros; al vaciamiento de

¹¹¹ Acerca de la supervivencia de la demonología europea en tratados eruditos, juicios por brujería, y literatura fantástica, pero atentos también a la continuación de experiencias de religiosidad (e incluso científicas) relacionadas con la creencia en la presencia inmediata de seres espirituales en el mundo material en los siglos XVIII y XIX, véase Wouter J. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012; Mark Knights, *The Devil in Disguise. Deception, Delusion, and Fanaticism in the Early English Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2011; Srdjan Smajic, *Ghost-Seers, Detectives, and Spiritualists. Theories of Vision in Victorian Literature and Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010; Ann Thomson, *Bodies of Thought. Science, Religion, and the Soul in the Early Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2008; los textos de María Tausiet “De la ilusión al desencanto: Feijoo y los ‘falsos posesos’ en la España del siglo XVIII”, *op. cit.*, y *Los posesos de Tosos (1812-1814)*, *op. cit.*; Owen Davies y Willem de Blécourt, *Beyond the Witch trials: Witchcraft and Magic in Enlightenment Europe*, Manchester, Manchester University Press, 2004; Emma Clery, *The Rise of Supernatural Fiction, 1762-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; Roy Porter, “Witchcraft and Magic in Enlightenment, Romantic and Liberal Thought”, en Marijke Gijswijt-Hofstra, Brian Levack, Roy Porter, *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe, volume 5: The Eighteenth and Nineteenth Centuries*, *op. cit.*, pp. 191- 273; Garrett, *Origins of the Shakers*; Jeffrey Burton Russell, *Mephistopheles. The Devil in the Modern World*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1986; Ruth Harris, “Possession on the Borders: the ‘Mal de Morzine’ in Nineteenth-Century France”, *op. cit.*; los trabajos ya citados de Catherine-Laurence Maire, *Les Convulsionnaires de Saint-Médard* y *Les Possédés de Morzine*.

cualquier relación entre rito católico, efectividad, y sacralidad; a la creciente negación de la interpenetración entre lo natural y lo sobrenatural. Por otra parte, veremos cómo Hobbes realiza, desde la crítica bíblica, una relectura del término “espíritu” que le permite metaforizar los pasajes que describan el *contacto* entre el demonio, Dios y los hombres, reduciéndolos a expresiones lingüísticas que refieren o a meros impulsos humanos, o a más prosaicas enfermedades.

La investigación, en su Conclusión, cerrará repasando las transformaciones culturales de la Modernidad temprana y advirtiendo cómo los diversos vectores de esta crisis (que hemos destacado como la clericalización de lo sobrenatural, el impacto de las interpretaciones naturalistas y el desafío escéptico) pueden verse reflejados en el desarrollo del paradigma de la posesión y el exorcismo, fenómenos que las crisis intelectuales de mediados del XVII y comienzos del XVIII contribuyeron a ubicar fuera del pensamiento legítimo. Reafirmaremos que estudiar la crisis en las nociones de autoridad, verdad y límites entre lo natural y lo sobrenatural a partir de esta objetivación demonológica y desde el ángulo de la historia cultural ofrece un acercamiento enriquecedor a las discusiones intelectuales temprano-modernas. Es útil en especial para estudiar debates en torno de los planos de la ontología (en este caso, la existencia de los espíritus inmateriales), la causalidad (qué mueve a los posesos, qué los cura) y la epistemología (qué puede conocerse de esta afección, y cómo podemos conocerlo). En relación a ello, permite repensar el impacto que estos debates produjeron al nivel de la *praxis* (qué ritos habilitaron o clausuraron, qué prácticas científicas estimularon o ridiculizaron, qué legislaciones impulsaron o rechazaron). Es a partir de aquí que la conexión entre el paradigma posesorio y exorcístico y la re-ubicación de lo sagrado más general de la época cobra una importancia central para comprender las transformaciones culturales de la primera Modernidad. Al margen de las especificidades que presentan los casos ingleses, franceses y españoles —especificidades relacionadas con sus propios desplazamientos confesionales, sus tradiciones teológicas y filosóficas, la fortuna de sus propios proyectos políticos—, la investigación ha revelado la fuerte coherencia intelectual a nivel europeo en la reflexión sobre endemoniados y exorcistas, tanto en sus bases, puntos de partida y funciones como en sus debates internos.

Esperamos así que la tesis demuestre la pertinencia de relacionar la posesión y el exorcismo con las transformaciones que en la temprana Modernidad se suceden alrededor de conceptos cruciales de esa cultura en crisis, como “naturaleza”, “creencia”, “superstición”, y “religión” —empezando por los giros en su conceptualización y sus

diversos tabicamientos— y alrededor de las comunicaciones legítimas (y pensables) entre el orden natural y el sobrenatural, es decir, cómo lo sagrado se percibe en el mundo de los hombres. Por lo demás, esos conceptos y esas comunicaciones son las que hoy en día conforman el grueso de nuestra cultura occidental moderna y, todavía, secular.

Capítulo uno (Herencias)

“Liberatus est”

**Construcción de una objetivación demonológica
en la cristiandad temprana y la escolástica bajo-medieval**

I

Como mencionábamos en la introducción a este trabajo, no es la temprana Modernidad la que comienza la especulación acerca de posesos y exorcistas. Lo dejamos entrever ya: la reflexión sobre el demonio que nos proponemos historiar se contruye a partir de sedimentos teológicos e históricos específicos. El primer capítulo, entonces, estará dedicado a rastrear los fundamentos de este paradigma demonológico en los inicios de la religión del Cristo y en la Baja Edad Media. Ambos momentos (digamos, c.100-400 y c.1200-1500 respectivamente) legan al arco que se abre en el siglo XVI las principales directrices a seguir y las principales problemáticas a tratar.

El demonio en el exclusivismo cristiano

La fecha precisa sigue siendo incierta, pero fue quizá en el año 392, bajo el imperio de Teodocio, que una banda de iconoclastas irrumpió en el imponente *Serapeum* de Alejandría para convertirlo en ruinas. Los objetos cúlticos y las imágenes del templo fueron destrozadas; las estatuas, mutiladas. En algunas, y en especial en sus rostros, se hallaron cruces grabadas a la fuerza. El obispo local y fánatico patrocinador de la jornada, Teófilo, sacó a las puertas del santuario los restos, huesos y lo que quedaba de las imágenes; los exponía al ridículo frente a la multitud. Era el triunfo de la verdad sobre la idolatría. El Emperador ya había prohibido (*Codex Theodosianus* 16.10.11) los ritos públicos de la antigua *religio*; algunos súbditos llevaban al plano material esa orden, vaciando el centro pagano y preparándolo para la colonia de monjes que habría de ocupar y santificar el lugar en nombre de Juan el Bautista. Así peleaban los cristianos de la ciudad su combate contra los demonios que, decían, habitaban el templo como dioses.¹¹²

La destrucción del *Serapeum* alejandrino corona un siglo IV extraordinario para la nueva religión oficial del Imperio. Fue tomado, incluso en su época, como un evento trascendental, una marca irreversible en el conflicto entre paganismo y cristianismo. La volatilidad de ese conflicto se percibe inmediatamente: la centuria comienza con la persecución de Diocleciano a una secta todavía minoritaria y culmina con el decreto

¹¹² Sobre la destrucción del *Serapeum* de Alejandría, léase Michael Gaddis, *There is no Crime for Those who have the Christ. Religious Violence in the Christian Roman Empire*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2005, pp. 156-157, 186, 190; Johannes Hahn, “The conversion of the cult statues: the destruction of the *Serapeum* 392 a.D and the transformation of Alexandria into the ‘Christ-loving’ city”, en Johannes Hahn, Stephen Emmel, Ulrich Gotter, *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Leiden, Brill, 2008, pp. 335-366; Norman Russell, *Theophilus of Alexandria*, Abingdon, Routledge, 2007, pp. 7-10; David Brakke, *Demons and the Making of the Monk. Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2006, pp. 219-222.

teodosiano que declara al cristianismo niceno como única religión oficial del Imperio Romano (380). Entre medio encontramos las bases de directrices que ya no habrán de corregirse jamás: la fundamental conversión de Constantino en el 312 y su Edicto de legalización del cristianismo un año después supone acercar por vez primera los destinos del patrocinio material y coercitivo a la cura de almas; los concilios de Nicea y Constantinopla, por su parte, perfilan posiciones ortodoxas inamovibles.¹¹³ La proscripción irrestricta de los antiguos cultos, la destrucción impune de sus templos y monumentos, la *Vulgata* de Jerónimo, el crecimiento exponencial del número de adherentes, el asentamiento de una institución a la vez alejada del carisma individual y la moral exclusionista de los puros; todo ello pertenece ya a la historia de esta mutación fundamental.

Aún cuando la historiografía reciente sobre temas tardoantiguos ha logrado cuestionar con éxito merecido esta ya vieja imagen del enfrentamiento entre paganismo y cristianismo como dos bloques irreductiblemente monolíticos, el presente capítulo necesariamente se detiene en un punto que privilegia la confrontación. Es cierto que el cristianismo no se ha desarrollado en el vacío, y que tanto su teología, su retórica y sus instituciones se nutrieron de la cultura grecorromana en más de un sentido.¹¹⁴ Sin embargo, parece legítimo partir del conflicto como un rasgo propio del desarrollo cristiano dentro del Imperio; en definitiva, y como bien ha investigado Elaine Pagels, las derivas demonológicas que nos proponemos subrayar en esta investigación están íntimamente relacionadas con la estructura y los orígenes de la religión del Cristo.¹¹⁵ La violencia sagrada desplegada en el *Serapeum* a la salida de la Antigüedad quizá pueda

¹¹³ Véase, entre otros, Hal Drake, "Constantine and Consensus", *Church History*, vol. 64, n° 1, 1995, pp. 1-15; Joseph M. Bryant, "The Sect-Church Dynamic and Christian Expansion in the Roman Empire: Persecution, Penitential Discipline, and Schism in Sociological Perspective", *The British Journal of Sociology*, vol. 44, n° 2, 1993, pp. 303-339. Bryant ejemplifica este apoyo decidido: a partir de Constantino y sus sucesores, la Iglesia cuenta con privilegios impositivos y estatutarios para sus miembros, subsidios en cereales, tierras, fondos para construcción de basílicas, e incorporación de cristianos en la maquinaria estatal (p. 304).

¹¹⁴ Léase a Werner Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, Harvard University Press, 1961 (hay edición en castellano: *Cristianismo primitivo y Paideia griega*, traducción de Elsa Cecilia Frost, México, Fondo de Cultura Económica, 1965); Henry Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen*, Oxford, Oxford University Press, 1966; Hugo Zurutuza, "Emperadores, burócratas, magos y astrólogos", en Hugo Zurutuza y Horacio Botalla, *Centros y márgenes simbólicos del Imperio Romano: sociedad, política y religión*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires-Facultad de Filosofía y Letras, 1998, pp. 175-232.

¹¹⁵ Elaine Pagels, *The Origin of Satan*, New York, Vintage Books, 1996. Para una visión contraria, que no entiende de un núcleo intolerante (aunque sí exclusivista) en la religión del Cristo, véase Hal A. Drake, "Lambs into Lions: Explaining Early Christian Intolerance", *Past & Present*, n° 153, 1996, pp. 3-36.

reclamar en sus escritos primeros —e incluso en su fundador, el anti-helénico Jesús— el impulso original de esa sed destructiva.¹¹⁶



El obispo Teófilo en las ruinas del *Serapeum* de Alejandría. Sostiene, con la izquierda, un libro (quizá el Evangelio); con la diestra, restos del templo (quizá el disco solar de Serapio). *Marginalia* del *Papiro Goleniscev* (fol. 6v), crónica alejandrina de comienzos del siglo V, hoy fragmentaria.

Por lo pronto, apuntemos que los *sectatores* de Cristo heredaron de la matriz judío-monoteísta el exclusivismo religioso. Ágnes Heller ha comentado sobre el hecho de que el pueblo judío formó y experimentó su identidad a través de la exclusión de los demás pueblos y sus religiones. El centro de esta identidad fue la noción de sostener la única verdad, y a través de ella, la relación directa que los ligaba a lo trascendental,

¹¹⁶ Para el carácter anti-helénico de la prédica de Cristo en una Palestina atravesada por la influencia imperial, véase Hans Dieter Betz, “Antiquity and Christianity”, *Journal of Biblical Literature*, vol. 117, nº 1, 1998, pp. 3-22.

propriadamente, el *religio*.¹¹⁷ Ello constituye una excepción crucial en el mundo antiguo. El politeísmo greco-romano que acompañaba la penetración material de las legiones romanas en gran parte del mundo conocido no admitió jamás una exclusividad ligada a lo religioso. Uno de los logros culturales más impresionantes de la Antigüedad, si seguimos un artículo de Jan Assmann, fue justamente el desarrollo de un paradigma religioso inter-cultural, e incluso tolerante, dominado por lo que podría considerarse un acercamiento *onomasiológico* a las divinidades. Este concepto lexicológico contempla diferentes expresiones lingüísticas para una misma unidad de sentido; en un escenario de contacto fluido entre pueblos, esto significaba el convencimiento de adorar dioses de nombres diversos, pero con el mismo rango y poder. En un marco de religiosidad civil en el cual Zeus podía perfectamente traducirse por Júpiter, la conversión quedaba fuera del esquema de lo pensable.

Por el contrario, el acercamiento tanto del judaísmo como del cristianismo hacia la heterogeneidad religiosa podría concebirse a partir de un enfoque *semasiológico*, en el cual la palabra que designa la entidad retiene su centralidad, volviéndose intraducible.¹¹⁸ En general, como expone Assmann, este abordaje caracteriza a las religiones “secundarias”, aquellas que surgen en ambientes de dominación. Tal es el caso del judaísmo abiertamente hostil a los sucesivos conquistadores mesopotámicos, egipcios y romanos. No otra cosa debe decirse del cristianismo, porque la actividad de Jesús (o mejor dicho, de quienes se proclamaron sus primeros seguidores y escribieron sobre él) estuvo enmarcada en los desafíos externos e internos que la comunidad judía sufrió a partir de la presencia, diseminada a través de la ocupación militar y política de Palestina, de la cultura helenística.¹¹⁹ La transformación de la nueva secta judía en la religión del Cristo también se daría bajo estas condiciones de debilidad a lo ancho de un Imperio hostil.

La divinidad monoteísta resultante de este proceso se diferencia de los dioses helénicos en más de un sentido. Principalmente, sólo puede ser comprendida y adorada a partir de una conversión que garantice la participación de la comunidad en la verdad única, una verdad encarnada, para el pueblo hebreo, en la Ley, y para los cristianos, en el Dios-

¹¹⁷ Ágnes Heller, *A Zsidó Jézus Feltámadása*, Budapest, Múlt és Jövö Lap, 2000 (se cita por la edición en castellano: *La Resurrección del Jesús Judío*, traducción de Éva Cserháti, Barcelona, Herder, 2007, pp. 27-28).

¹¹⁸ Jan Assmann, “Translating Gods: Religion as a Factor of Cultural (un)Translability”, en Sanford Budick and Wolfgang Iser (eds.), *The Translability of Cultures. Figurations of the Space Between*, Stanford, Stanford University Press, 1996, pp. 25-26.

¹¹⁹ Betz, “Antiquity and Christianity”, p. 8.

hombre, Jesús. Retomando los conceptos lexicográficos de Assmann, en este caso, la traducción —porque implica una comparación— no sólo queda fuera del esquema de lo pensable, sino que entra en el marco de la impiedad.¹²⁰

Una de las manifestaciones más violentamente materiales de este exclusivismo cristiano ha sido la figura del demonio. La cuestión no deja de ser paradójica en el momento mismo en que el monoteísmo cristiano exige adjetivación. Como ha subrayado convincentemente Jeffrey B. Russell, existe un conflicto irresuelto (y quizá irresoluble) en el corazón del cristianismo entre monoteísmo y dualismo; la demonología, en este sentido, es una expresión de la tensión entre el Dios omnipotente, omnibenevolente y omnicreador, y el hecho de la existencia del mal. Mientras que la ortodoxia judía clausuraba la vía insidiosa hacia un dualismo mitigado abierta por los apocalípticos y los esenios, el Nuevo Testamento se hacía eco de la tendencia, dando al demonio algo más que la tibieza de una alegoría o la subordinación de una función ministerial (piénsese en *Job* si se quiere entender la función original del Satán bíblico). Ciertamente, aún creado, sometido, limitado y permitido, el mal continuó siendo parte *activa* en la batalla cósmica que preludiaba la llegada del Reino. Esta presencia ineludible, ajena en sus implicancias a judíos y grecorromanos por igual, convirtió a los seguidores de Cristo en dualistas moderados.¹²¹ Es en el período que va de la muerte del Mesías al siglo IV que se funda la tradición duradera de la figura diabólica que haría pensable ese dualismo de baja intensidad: una *creatura* con voluntad, un ángel pecador, rebelde, enemigo irreconciliable de Dios y de la humanidad.¹²²

La importancia del demonio en la construcción del cristianismo es evidente, y tremendamente original. Sabemos que los seguidores de Cristo tomaron la figura ambigua del *daimon* greco-romano, potencia espiritual intermediaria entre Dios (o el primer Principio) y el hombre, y la cargaron de una negatividad absoluta.¹²³ Mientras

¹²⁰ Según Assman, la conversión sólo ocurre “*if there is one religion claiming knowledge of a superior truth. It is precisely this claim that excludes translability*” (“Translating Gods”, p. 31).

¹²¹ Jeffrey Burton Russell, *Satan. The Early Christian Tradition*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1981, pp. 11, 25, 27, 30, 32. El especialista Henry Ansgar Kelly comenta, a la manera de Russell, que, al menos luego de la muerte de Orígenes (c.250), el cristianismo se convierte “de hecho en un sistema zoroástrico”; agregará luego que es una religión “neozoroástrica” (*Satan: a Biography*, Cambridge- New York, Cambridge University Press, 2006. Cito por la edición en castellano: *Pobre Diablo. Una Biografía de Satanás*, traducción de Raúl Fernández, Barcelona, Global Rhythm Press, 2011, pp. 222, 346).

¹²² Para la creación temprana de la tradición de la figura de Satán como personificación del mal, en muchos puntos contraria a la misma Escritura, véase Henry Ansgar Kelly, *Pobre Diablo, passim*; Elaine Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent*, London, Weidenfeld & Nicholson, 1988.

¹²³ Brakke, *Demons and the Making of the Monk*, p. 11; Robin Lane Fox, *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the second century AD to the conversion of Constantine*, London, Penguin Books, 1986, p. 137; Pagels, *Adam, Eve and the Serpent*, p. 39; Anthony Ossa-Richardson, *The Devil's*

que en el medio grecorromano el término podía aplicarse a las divinidades y a su esfera de acción, el cristianismo temprano se apresuró a confinarlo en las entidades infernales, desacreditando así fábulas, leyendas y filosofías como un todo —Juliano, el emperador anti-cristiano, acusaría a los seguidores de Cristo de demonizar injustamente la totalidad de la literatura gentil.¹²⁴ Más importante aún: negaron sacralidad a los dioses de los gentiles, asimilándolos a esos seres intermedios. Lo expone claramente el pro-constantiniano Lactancio en sus *Instituciones* (305-311), el primer tratado sistemático y en latín acerca del sistema de creencias cristiano: no hace falta creer a los apologetas para descubrir el fondo diabólico de la religión pagana, sino al mismo Homero y a los diversos poetas y filósofos, que alternativamente llaman a sus deidades dioses y demonios (“*credant Homero, qui summum illum Jovem daemonibus aggregavit: sed et aliis poetis ac philosophis, qui eosdem modo daemones, modo deos nuncupant*”).¹²⁵ Sólo un Dios verdadero reina sobre esa miríada de falsos dioses diabólicos. (Por lo demás, Lactancio, y con él todos los que temían el recurso a fuentes alternativas de poder sagrado, estaría muy preocupado por insistir en esta idea en los círculos imperiales; se sabe que Constantino conservó los arúspices que había llevado a la batalla del Puente Milvio del 312, aún después de haber visto la Cruz).¹²⁶

Assmann, por su parte, propuso una categoría, aquella de “*syncretistic translation*”, que nos permite comprender mejor esta estrategia cristiana. La traducción sincrética presupone una unidad fundamental del todo, más allá de la diversidad cultural, garantizada por la unicidad del mundo. La concepción religiosa que se deriva de esta categoría es la de un monoteísmo cosmoteísta, en el que las diferentes deidades no se traducen entre sí, sino en una tercera divinidad que las comprende, y que funciona como

Tabernacle: the Pagan Oracles in Ealy Modern Thought, Princeton, Princeton University Press, 2013, pp. 13-45. La *Septuaginta* otorga un antecedente bíblico para esta operación: “En lugar de ofrecer sus sacrificios a Dios, los ofrecieron a los demonios, a dioses no conocidos, a dioses nuevos y recién venidos, que jamás habían adorado sus padres” (*Deuteronomio*, 32, 17). Es el pasaje que recoge Pablo: “Las cosas que sacrifican los gentiles, las sacrifican a los demonios, y no a Dios” (*I Corintios*, 10, 20).

¹²⁴ Sobre Juliano, véase John G. Cook, “The Protreptic Power of Early Christian Language: From John to Augustine”, *Vigiliae Christianae*, vol. 48, n° 2, 1994, p. 111. Sobre la demonización, Brakke, *Demons and the Making of the Monk*, p. 5; Russell, *Satan*, p. 48; Gaddis, *There is no Crime for Those who have the Christ*, p. 180.

¹²⁵ Lactancio, *Divinarum Institutionum libri septem*, en Jacques P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus omnium patrum, doctorum, scriptorumque ecclesiasticorum sive latinorum sive graecorum*, Brepols, Turnhout, 1857-1866, *Patrologia Latina* VI, IV, 27, col. 534. A partir de aquí, cada vez que tratemos de obras inculidas en la colección de Migne, daremos por referencia el nombre del autor, el nombre de su escrito, el número de parte y capítulo, la columna, la serie (Latina o Griega) y el tomo en el que se encuentra.

¹²⁶ Zurutuza, “Emperadores, burócratas, magos y astrólogos”, p. 202.

un sustrato común.¹²⁷ La idea de Assmann, así propuesta, puede vincularse tanto al deísmo iluminista del XVIII y su Ser Superior, como a la religiosidad *à la carte* de la New Age actual, que combina retazos de diversos sistemas religiosos como manifestaciones diferentes de una única verdad. Sin embargo, es posible dar a esta noción un uso diferente, aún a riesgo de doblar la teoría. En efecto, no es erróneo considerar como una *syncretic translation* el acercamiento de los primeros escritores cristianos a las divinidades paganas. En este caso, el demonio, nodal en el dualismo mitigado expuesto por Burton Russell, funcionó como la unidad fundamental detrás de las religiones de los gentiles. En efecto, fue esa operación la que creó la entidad monolítica “paganismo” e impuso a los cristianos su destrucción.¹²⁸

Este fecundo impulso demonológico, a poco de iniciada la revolución religiosa cristiana, se encuentra en el centro de nuestra investigación. Pacientemente elaboradas por los apologetas en los comienzos mismos de la secta que estaría llamada a la metástasis mundial, las estrategias de demonización de los múltiples adversarios y las reflexiones sobre el propio poder y la carga de verdad de la nueva religión encontraron en la demonología una fuente de argumentos nada despreciable. Como indicáramos, la referencia a los enemigos de Dios permitía descubrir un bloque homogéneo detrás de los idólatras, paganos (y, en medio de la construcción de la ortodoxia, herejes) que asediaban a las pequeñas comunidades.¹²⁹ Influenciados por el Nuevo Testamento y su idea básica de que el mundo se debatía entre Cristo y Satán, el sostener la batalla contra esas manifestaciones humanas del mal se convirtió para los cristianos en la posibilidad cierta de participar en el enfrentamiento cósmico.¹³⁰ Agustín de Hipona coronaba en el siglo IV una tradición ya centenaria de demonización cuando, en polémica con los donatistas, lograba neutralizar la potencia pacífica de un famoso consejo evangélico: “¿Acaso Cristo ofreció la otra mejilla a los demonios?”¹³¹

El objetivo de este capítulo es dar cuenta de la construcción, por parte de los apologetas, de una objetivación de la demonología temprana, el paradigma de la posesión diabólica y el exorcismo, llamado a participar de duras controversias más de mil años después. Utilizaremos aquí una definición laxa del término ‘apología’, y de sus protagonistas. Sabemos que el mismo tiene una acepción singular, aquella que indica la redacción de

¹²⁷ Assman, “Translating Gods”, p. 34.

¹²⁸ J.B. Rives, “Christian expansion and Christian ideology”, William Vernon Harris (ed.), *The Spread of Christianity in the First Four Centuries. Essays in Explanation*, Leiden, Brill, 2005, pp. 21-23.

¹²⁹ Gaddis, *There is no Crime for Those who have the Christ*, p. 180.

¹³⁰ Russell, *Satan*, p. 36, 37, 43.

¹³¹ Citado en Drake, “Lambs into Lions”, p. 12.

obras específicas en momentos específicos, concretamente, la persecución a los cristianos por parte de las autoridades locales e imperiales. Los autores funcionaron como verdaderos abogados *ad hoc* en estos tiempos; buscaron demostrar la injusticia de esa verdadera caza convenciendo a sus verdugos paganos del valor de la nueva religión, exponiendo los principios cristianos a los enemigos.¹³² Aquí, sin embargo, habremos de ampliar el alcance del término, aplicándolo generosamente a diversos tratadistas que defendieron la realidad y superioridad del cristianismo por sobre los cultos paganos. Habrá lugar, así, para Justino Mártir, Tertuliano y Minucio Félix, apologetas *stricto sensu*, pero no faltarán referencias a Ireneo de Lyon, Orígenes, Lactancio, Cipriano de Cartago, y Atanasio de Alejandría. Cubriremos así la literatura de confrontación cristiana desarrollada desde el siglo II hasta el siglo IV, punto de quiebre. A partir de allí, si existe, la defensa del cristianismo es triunfal, y principalmente retórica; material y culturalmente, la nueva religión y su ortodoxia está llamada a la hegemonía.¹³³

Durante este arco temporal, y prosiguiendo la tarea de Pablo de Tarso, los cristianos lograron definirse a sí mismos como una entidad diferente de aquella de los judíos, de los paganos y de los herejes.¹³⁴ La reflexión sobre la posesión y el exorcismo, estimamos, fue parte importante de este proceso. En efecto, presentes en el Nuevo Testamento a partir de la actividad del mismo Jesús, y en los relatos de *Hechos* a partir de los Apóstoles, y por lo tanto disponibles en el arsenal discursivo de los sucesivos exégetas, posesos y exorcistas pueblan desde el inicio la topografía escrita del cristianismo. Estos personajes dramatizan una concepción particular de la historia, en algún sentido heredera de los desarrollos apocalípticos judíos previos al nacimiento de la secta cristiana. En ella, Dios, sus ángeles y sus *electi* combaten a Satán, los demonios y los hombres inspirados por ellos. Aún cuando es verdad que hacia mediados del siglo II y en adelante los principales autores cristianos tienden a perder la sensación de inminencia respecto del Reino, no es menos cierto que continuaron, profundizándola, la

¹³² Juana María Torres Prieto, “Retórica y Argumentación en la literatura polémica Cristiana de los siglos II-V”, *Mainake*, XXXI, 2009, pp. 271-280; Gary Ferngren, *Medicine and Health Care in Early Christianity*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2009, p. 4; Betz, “Antiquity and Christianity”, p. 11. El autor indica, con razón, que fueron éstos los fundamentos de una comunión entre filosofía antigua y religión cristiana, ya que los apologetas se esforzaron por mostrar al cristianismo como compatible con la cultura clásica; incluso llegaron a echar mano de la propia crítica filosófica al politeísmo. Esto no omite, sin embargo, el conflicto, porque el cristianismo se rehusaba a integrarse a la antigüedad pagana como un culto más.

¹³³ Para este proceso, en especial la conformación de la ortodoxia frente a variadas versiones del cristianismo en los siglos I a IV, véase Bart Ehrman, *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths we never knew*, Oxford, Oxford University Press, 2003, *passim*.

¹³⁴ Sobre la diferencia paulina del cristianismo respecto de judaísmo, paganismo, y herejía, ver respectivamente *Gálatas* 3, 28 y *I Corintios* 12, 13; *I Corintios*, 1, 10.

imagen del enfrentamiento cósmico.¹³⁵ La presencia de la posesión y el exorcismo durante la primera etapa del cristianismo parece actualizar a su vez este sentido de batalla, llevando la oposición irreductible al ámbito de la experiencia inmediata.¹³⁶ La narrativa del triunfo cristiano atraviesa así el drama de los endemoniados: su exorcismo relata simultáneamente una historia pasada (las liberaciones primeras, aquellas de Cristo), una historia presente (la presencia diabólica en el cuerpo individual y social), una historia futura (la Parusía, la última derrota del Enemigo).¹³⁷

El objetivo de este capítulo, entonces, será repasar la literatura formativa de la tradición cristiana en busca de las definiciones, usos y polémicas en torno de la posesión y sobre todo del exorcismo ritual. Los autores se ocuparon de ambos tópicos tanto en sus apologías como en sus incipientes teologías, pasando por las primeras *vitae* y las tempranas heresiologías, fundando un paradigma que sostuvo una parte no menor de los argumentos cristianos en favor de la nueva fe. Su presencia es perceptible en diatribas y ataques contra los dioses paganos, los oráculos y arúspices, las persecuciones y martirios, los judíos y las herejías. Por otra parte, las reflexiones en torno a la posesión y su cura delinearon uno de los elementos característicos del exorcismo cristiano, su carácter probatorio de una verdad superior.

Conforme avance nuestra investigación, descubriremos que los lejanos sucesores de la Europa temprano-moderna discutirían sobre estas mismas bases (y a menudo, con estas mismas *auctoritates*) sus propios entendimientos acerca del paradigma posesorio y exorcístico. Recordemos que en este capítulo introductorio nos interesa rastrear la cristalización de ese paradigma, qué herencia patristica recibirían los eruditos cristianos más de mil años después. En efecto, el proceso temprano de construcción de la posesión y el exorcismo obligó a tratar problemáticas que volveremos a encontrar en la primera Modernidad: el carácter evidencial de la demonología; el uso del exorcismo y de los demonios como fuente de certeza respecto del reino de lo espiritual; la insistencia en la perceptibilidad de la posesión y de su cura; la pretensión del monopolio de lo sagrado a expensas de los enemigos de la fe —paganos, judíos, herejes— para extender esa misma fe; el incómodo paralelo entre rito exorcístico y magia; la sospecha de la posesión fingida y el exorcismo falso; discusiones acerca de la efectividad ritual de las palabras y

¹³⁵ Brakke, *Demons and the Making of the Monk*, p. 10.

¹³⁶ Para el significado de posesos y exorcistas en el marco de una religión combativa y expansiva, véase Ramsay MacMullen, “Two Types of Conversion to Early Christianity”, *Vigiliae Christianae*, vol. 37, n° 2, 1983, pp. 174-192.

¹³⁷ Es la perceptiva afirmación de Nancy Caciola, *Discerning Spirits: Divine and demonic possession in the Middle Ages*, Ithaca y London, Cornell University Press, 2003, p. 267.

las cosas, y de la *fides* que precisan o no para ser efectivos; debates acerca de la relación entre milagro y filosofía natural, o entre fe y ciencia. Veamos entonces a los autores.

II

Construir el rito exorcístico

a) El privilegiado acceso cristiano a lo sagrado

Sulpicio Severo publica c. 397 la conocida *Vita Martini*. Allí, entre los portentos obrados por el santo, figuran múltiples exorcismos. Uno en particular llama la atención. Martín es convocado por Tetradius, procónsul, para que libere a su esclavo endemoniado. El santo se niega a asistir a la casa de un hombre pagano e impío (*profani et gentilis*). El procónsul le propone un trato: si Martín cura al poseso, él se convertirá (*si de puero daemon fuisset exactus, christianum fore*).¹³⁸

Para fines del siglo IV, es decir, para fines del período que nos ocupa aquí y que hemos indicado como central para el desarrollo de los *sectatores* de Cristo, el exorcismo de los posesos era considerado un milagro apropiado para la extensión de la joven religión. La *Vita Martini* no hacía más que respetar la orden que el Mesías había legado a sus seguidores; al menos, la orden que los evangelistas transcribieron. Las versiones más antiguas de *Marcos* (los llamados Códice Sinaítico y Códice Vaticano) no incluyen los versículos finales (16, 9-20) que hoy en día se leen comúnmente en este Evangelio. Los pasajes, que la tradición ha llamado “el final largo” (*longer ending*) y ha datado como de mediados del siglo II, son cruciales para nuestra investigación: contrario a las epístolas de Pablo o el evangelio juanino, indican, luego del primer siglo, un renacimiento en el interés por el exorcismo. La mano que los redactó parece no ser la misma que intervino en el resto del relato. Aquí, y para Sulpicio en el siglo IV, y ciertamente para el resto de la posteridad, el exorcismo de los endemoniados figurará como el primer signo que confirma, para los seguidores del Cristo y el mundo que desean evangelizar, la verdad de su creencia.¹³⁹

¹³⁸ Utilizo la edición latín-francés: Sulpice Sévère, *Vie de Saint Martin*, introduction, texte et traduction par Jacques Fontaine, Paris, Éditions du Cerf, 1967, pp. 288, 290.

¹³⁹ Los pasajes son fundamentales para la tradición posterior porque, como veremos, legitimarán la idea romano-apostólica de que el exorcismo es parte de la misión de la Iglesia en la Tierra: “A los que creyeren, acompañarán estos milagros: en mi nombre lanzarán los demonios, hablarán nuevas lenguas, podrán tocar las serpientes, y si algo venenoso bebieran, no les dañará; pondrán las manos sobre los enfermos, y quedarán éstos curados” (*Marcos*, 16, 17-18). Y luego: “Y sus apóstoles fueron, y predicaron en todas partes, cooperando el Señor, y confirmando su doctrina con los milagros que la acompañaban” (16, 20). Sobre este “final largo”, véase Graham Twelftree, *In the Name of Jesus. Exorcism among Early Christians*, Michigan, Baker Academic, 2007, pp. 208, 231-236.

Esta interpolación evangélica nos advierte que la segunda centuria cristiana reserva para el exorcismo de los endemoniados un rol importante en el marco de definición del poder de la nueva religión. A poco de avanzar en la búsqueda de los elementos primigenios del rito, podemos observar que el filósofo y cristiano Justino Mártir, por ejemplo, lo convierte en parte integral de la misión salvífica. En su segunda *Apología* (c.155), escrita una década después del “final largo” de *Marcos*, Justino defiende la figura de Cristo en un doble frente. Su Encarnación y posterior paso por la Tierra se liga al beneficio de los creyentes, claro, pero también a la destrucción de los demonios: “*Nam et homo factus est, ut antea diximus, de Dei et Patris voluntate partu editus pro credentibus hominibus et ad daemonum eversionem*”. Vemos aquí un ejemplo de aquel dualismo mitigado al cual refería J. Russell, inserto en la misión crística. Remarquemos que, para el autor, esa autoridad destructiva sobre los demonios se despliega desnuda ante los ojos de los críticos romanos (*in omnium oculis geruntur*) a través de la miríada de endemoniados que en el mundo y en su misma ciudad son exitosamente exorcizados en el nombre de Cristo: “*Plurimos enim daemoneis agitados in toto orbe et in urbe vestra, multi ex nostris Christianis, cum per nomen Jesu Christi sub Pontio Pilato crucifixi adjurarent*”.¹⁴⁰

La importancia del exorcismo como marca evidente de autoridad se encuentra a su vez presente en el *Liber ad Scapulam* (c.212) de Tertuliano. En esta obra apologética, el teólogo cartaginés se ocupa de resaltar el papel de los exorcismos en la lucha contra los demonios. El acento está puesto en el carácter público del triunfo; ciertamente, muchísimos hombres pueden señalar que los posesos han sido liberados (*de hominibus expellimus, sicut plurimis notum est*).¹⁴¹ La utilidad y publicidad de los exorcismos servirá a Tertuliano para acusar duramente a los persecutores paganos: aquellos que aconsejan al emperador, dice el cartaginés, ocultan deliberadamente la ayuda que los cristianos prestan contra las fuerzas del Mal. Alega pruebas: el amanuense de uno de estos jueces, molestado por el demonio, fue liberado por cristianos (*liberatus est*). Tertuliano invierte algún esfuerzo en atraer a su causa el testimonio acreditado de la elite romana: sin comenzar siquiera a hablar de los simples (*de vulgaribus enim non*

¹⁴⁰ Todas las citas en *Apologia II pro christianis ad senatum romanum*, 6, col. 454 (Patrologia Latina VI). Para Justino, véase Chadwick, *Early Christian Thought*, pp. 10-30.

¹⁴¹ Tertuliano, *Liber ad Scapulam*, c. II, col. 700 (Patrologia Latina I).

dicimus), es preciso decir que muchos hombres de rango fueron aliviados de demonios y enfermedades por aquellos a los que se persigue.¹⁴²

Sabemos que el cartaginés fue uno de los primeros en reclamar por el status expiatorio que habían alcanzado los cristianos durante el siglo II. Las comunidades antiguas temían la furia de los dioses, con sus sequías, terremotos, pestes y hambrunas; muchos de los mártires tempranos surgieron de estas persecuciones todavía locales, en las que los magistrados respondían al prejuicio popular.¹⁴³ En este sentido, a la temática de la perceptibilidad de la evidencia exorcística que delineamos, podemos agregar, desde Tertuliano, un intento por construir una *especialización* cristiana en esta actividad, con el fin de hacerla imprescindible en un medio hostil. En su *Apologeticus*, el autor pregunta quiénes, a falta de los cristianos, liberarían a los ciudadanos de los enemigos ocultos, aquellos que asaltan sus espíritus y arruinan su salud. Y especifica: “*a daemoniorum incuribus dico, quae de vobis sine praemio, sine mercede depellimus*”; el exorcismo de los posesos aparece aquí como actividad característica de los cristianos, quienes la llevan a cabo sin pedir recompensa.¹⁴⁴ Explícitamente, Tertuliano insinúa que sólo ese servicio es suficiente para que los romanos consideren detener sus persecuciones; los exorcismos hacen necesarios (*necessarium*) a los cristianos. Suspenderlos y dejar a los paganos a merced de la posesión de estos espíritus inmundos sería venganza suficiente (*suffecisset... ultioni, quod vacua exinde possessio immundis spiritibus pateretis*)¹⁴⁵.

El exorcismo como evidencia del acceso cristiano a lo sagrado no sólo fue utilizado en contra de los paganos. Tempranamente, la comunidad de fieles debió enfrentarse al problema de su propia definición, de su producción como cuerpo único, lo que la llevó a tratar sus disidencias internas. Ireneo de Lyon es, en este sentido, fundamental. Su *Adversus haereses* es uno de los primeros testimonios en los que la construcción plenamente dialéctica de la ortodoxia —una definición sustancial de la herejía es, por otra parte, imposible— apela al criterio de la sucesión apostólica, entre otras cosas, para reclamar un monopolio de producción de signos eficaces.¹⁴⁶ Aquí vemos actuar al

¹⁴² *ibid*, c. IV, col. 703.

¹⁴³ Gaddis, *There is No Crime*, p. 32.

¹⁴⁴ Tertuliano, *Apologeticus*, c. 37, col. 463 (Patrologia Latina I).

¹⁴⁵ *ibid*, c. 37, col. 464.

¹⁴⁶ Russell, *Satan*, p. 87. Para un acercamiento teórico a la noción relacional de herejía, véase Jacques Berlinerblau, “Toward a Sociology of Heresy, Orthodoxy, and Doxa”, *History of Religions*, vol. 40, n° 4, 2001, pp. 327-351. Esta vía metodológica (considerar a la ortodoxia como una excrecencia del proceso de definición de la herejía, y no a la inversa) fue fundada por Wolfgang Bauer en su *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, 1934, para lo cual véase Mar Marcos, “Introducción. Qué es

exorcismo en tanto evidencia de los verdaderos *sectatores* de Cristo, estrategia discursiva y práctica que, en adelante (no nos cansaremos de ver esto en la temprana Modernidad), revelará sus posibilidades proselitistas. En efecto, el heresiólogo reserva el poder de los milagros a los que considera auténticos seguidores de Cristo: “*in illius nomine, qui vere illius sunt discipuli ab ipso accipientes gratiam, perficiunt ad beneficia reliquorum hominum*”.¹⁴⁷ La conexión entre los portentos crísticos y los de sus partidarios funciona al menos en dos niveles: Graham Twelftree, por ejemplo, considera que Ireneo buscó defender en este pasaje la realidad de los milagros de Jesús insistiendo en que todavía en sus tiempos éstos seguían produciéndose entre sus herederos leales.¹⁴⁸ Por otra parte, no es menos cierto que el *Adversus* es uno de los intentos más sólidos y tempranos por defender las prerrogativas ortodoxas de acceso a lo sagrado, y a partir de ellas, ampliar la influencia institucional. En el nombre de Cristo, y por su gracia, comienza el autor, aquellos que son sus verdaderos discípulos logran re-producir sus milagros por el bien de los hombres. Entre estos encontramos listados la capacidad de ver el futuro, las visiones, las profecías (*dictiones propheticas*); curar enfermedades por imposición de manos (*manus impositionem*) y resucitar muertos (*mortui resurrexerunt*). Pero, y esto resulta significativo, antecediendo la lista encontramos el poder del exorcismo: “*Alii enim daemones excludunt firmissime et vere, ut etiam saepissime credant ipsi, qui emundati sunt a nequissimis spiritibus, et sint in Ecclesia*”. Algunos cristianos pueden verdaderamente (por oposición a los herejes) arrancar espíritus; y muy a menudo (*saepissime*), los así curados creen (*credant... qui emundati sunt*). Es posible notar en el tono del pasaje que los endemoniados no pertenecen, hasta el momento del accionar exorcístico, a la comunidad cristiana. Subrayemos entonces que —y es una aclaración que el autor no repite en el resto de su listado de milagros— Ireneo considera este signo particular como un arma proselitista de envergadura. En efecto, agrega, luego de los exorcismos los liberados pueden ser encontrados en la Iglesia (*et sint in Ecclesia*).¹⁴⁹

b) *El nombre, la cruz, la fe*

un hereje”, en Mar Marcos (ed.), *Herejes en la Historia*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 9-24. Y léase con provecho los ensayos incluidos en Rowan Williams (ed.), *The Making of Orthodoxy. Essays in honour of Henry Chadwick*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1989.

¹⁴⁷ Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, Libro II, 32. 4, col 829 (Patrologia Graeca 7-1)

¹⁴⁸ Twelftree, *In the Name of Jesus*, p. 251: “*He appeals to the reality of miracles taking place in his own time as support for the reality of the miracle of Jesus*”.

¹⁴⁹ *Adversus haereses*, Libro II, 32. 4, col 829.

Hemos visto repetirse entre los autores mencionados hasta aquí (Justino, Tertuliano, Ireneo), dos elementos centrales del exorcismo: su carácter evidencial de acceso a lo sagrado, y el hecho de que, para llevarlo a cabo, debe hacerse interceder el nombre de Jesús. Este último topos —que se mantendrá estable conforme los siglos pasen y el rito adquiera complejidad— tuvo su desarrollo teórico más profundo con Orígenes y su *Contra Celsum*, escrito alrededor del 250, poco antes de su muerte. Hay en él una novedad sutil: según el sabio alejandrino, los posesos no son liberados *en* nombre de Cristo, sino *por* él. El exorcismo pasa así a tener un papel preponderante en los argumentos origenianos en pos del exclusivismo cristiano en el contexto politeísta.

En el primer libro de su tratado, Orígenes refiere la acusación del *Discurso verdadero* de Celso según la cual existe cierta tozudez cristiana en no adorar otros dioses: muchos sabios se inclinaron por el monoteísmo señalando que era indiferente si a este ser supremo se le daba el nombre de Júpiter o Adonai, o se lo llamaba Altísimo o Celestial. Este alegato abierto por la intercambiabilidad nominal de las deidades obliga a Orígenes a introducir reflexiones filosóficas sobre la naturaleza de los nombres. En ellas, el teólogo toma el partido de los Estoicos en la disputa de éstos frente a Aristóteles, para quien las cosas reciben sus nombres de la elección humana, de la convención. La cuestión no es sólo filosofía; al menos para Orígenes, la importancia del asunto radica en sus consecuencias sobre el culto religioso mismo. Es impropio, dice, equivocar la naturaleza de las cosas:

“Quisquis igitur ingeniosius ad has res vel modice animum adverterit, is cavebit ne aliena rebus nomina accommodet: idem alioquin peccaturus ac illi, qui Dei nomen imprudenter in materiam inanimam transferunt”.¹⁵⁰

Como leemos, sería contraproducente asignar nombres extraños a las cosas (*aliena rebus nomina accommodet*), al punto de, como algunos paganos y sus idolatrías, confundir a Dios con la materia inanimada (*materiam inanimam transferunt*). No menos equivocado, por otra parte, sería otorgar el nombre de Dios, o el apelativo de Sumo Bien, a aquello que no lo merece; existe el peligro de dar a lo inferior aquello que pertenece a lo superior (*ita ut deteriora potioribus, potiora deterioribus aptentur*).¹⁵¹

¹⁵⁰ Orígenes, *Contra Celsum*, Libro I, 24, col. 706 (*Patrologia Graeca* 11).

¹⁵¹ *ibid*, Libro I, 25, col. 706.

Esta discusión sobre el uso efectivo de los términos, como puede esperarse, incluye el problema de la magia y los encantamientos. La magia, comenta Orígenes, no es una quimera vana, como sugieren Aristóteles, Epicuro, y todos sus sectarios; por el contrario, las tradiciones egipcia y persa nos han acostumbrado a su existencia y efectividad. En estas naciones, ciertos nombres poseen fuerza natural al ser pronunciados (*quamobrem haec nomina, si ea quam inter se habent naturali serie pronuntientur, insignem vim habent*). Así, por ejemplo, es sabido que en aquellas zonas muchas palabras y nombres específicos son utilizados contra los demonios:

“Unde etiam fit ut alia Ægyptiace pronuntiata in quosdam daemones quorum potestas ad haec aut illa sola pertingit, alia Persice in alios daemones, et sic per singulas gentes ad quosdam usus adhibeantur”.¹⁵²

Mantengamos en mente la sutileza de Orígenes: las palabras de egipcios y persas guardan poder sobre *algunos* demonios (*quosdam daemones... in alios daemones*). En efecto, poco después, el teólogo alejandrino aplicará esta filosofía del lenguaje (*hanc nominum disciplinam*) a Cristo mismo: *“Atque ad hanc nominum disciplinam pertinet etiam Jesu nostri nomen, quod innumeros ex animis corporibusque daemones palam omnibus fugavit, vim exerens suam in eos e quibus ejecti sunt illi daemones”*¹⁵³. Vemos aquí un pasaje sustancial para nuestros intereses, en el cual Orígenes recurre al paradigma del exorcismo como un refuerzo de su tesis sobre el valor específico y *sustancial* de los nombres, en este caso, “Jesús”. Notemos que la frase insiste en que el término ha probado su eficacia pública (*palam*) sobre los cuerpos y las almas de los posesos, arrancando no algunos demonios, como los encantamientos egipcios o persas antes citados, sino *todos* los demonios (*daemones... omnibus fugavit*). Como puede apreciarse, utilizando argumentos filosóficos respecto de la naturaleza del lenguaje, el sabio alejandrino logra vincular la efectividad plena del exorcismo cristiano con la negativa proverbial de los seguidores de Cristo a aceptar un monoteísmo genérico, un Ser Supremo nominalmente indiferente.

Orígenes profundiza esta idea, si bien por la negativa, con observaciones adicionales acerca del arte mágico: *“Addo quod testantur in incantandi arte exercitati incantationem propria lingua pronuntiatam efficere quod pollicetur, incassum autem*

¹⁵² *ibid*, Libro I, 24, col. 706.

¹⁵³ *ibid*, Libro I, 25, col 707.

cadere, nec quidquam posse, cum aliena quavis lingua facta est".¹⁵⁴ Los magos, propone, comentan que las expresiones propias de un lenguaje operan aquello que el encantamiento promete (*incantationem propria lingua pronuntiatam efficere quod pollicetur*); el mismo encantamiento, sin embargo, en cualquier otra lengua (*cum aliena quavis lingua*, i.e., traducido), se vuelve vano. Si proyectamos esta tesis, podemos decir que esta es la razón por la cual no es posible adorar a Jesús, y por lo tanto a Dios, independientemente de su propio nombre, ya que así se comprometería la eficacia de sus obras.

Las reflexiones origenianas no dejan de sugerirnos una tensión. Atendiendo a la contigüidad de ambos argumentos en la obra, es notable que el dispositivo exorcístico cristiano aparezca, en su performatividad, tan cercano a la acción mágica; es decir, que ambos puedan ser definidos esquemáticamente como palabras específicas cuyas cualidades y peculiaridades propias poseen *cierto* poder para *ciertos* propósitos. Al menos en este punto particular de la argumentación, Orígenes no parece incomodarse demasiado ante el hecho de que el exorcismo cristiano, aunque más poderoso, aparezca así tan próximo a los prodigios paganos. No obstante, y como veremos más adelante, tanto él como la totalidad de los autores que polemican contra los exorcismos de gentiles, judíos, o heréticos, se cuidarán muy bien de subrayar las diferencias entre sus propios métodos y aquellos mágicos (y por lo tanto ineficaces y/o reprobables) de sus enemigos.

Algunas décadas más tarde, en las *Divinarum Institutionum libri septem* de Lactancio, volvemos a encontrar la idea de la potencia exorcística del nombre de Jesús; su tratamiento sobre la cuestión es vago, auto-evidente, sin reflexión filosófica alguna. Sin embargo, hallamos en sus consideraciones un elemento original respecto del ritual exorcístico. Los demonios, dice, temen y huyen de los justos que los ahuyentan de los cuerpos a través del nombre divino: "*et cum corpora hominum occupant, animasque divexant, adjurantur ab his, et nomine Dei veri fugantur*". Lactancio relata el efecto eminentemente *material* que este nombre tiene sobre los demonios: al escucharlo, tiemblan, aúllan, se declaran abrasados y vencidos (*quo audito tremunt, exclamant, et uri se verberarique testantur*); este nombre, por otra parte, los obliga a confesar quiénes son, cuándo y de qué modo entraron en los hombres (*et interroganti qui sint quando venerint, quomodo in hominem irrepserint, confitentur*). La virtud de ese nombre

¹⁵⁴ *ibid*, Libro I, 25, col 707.

divino, finalmente, los tortura hasta expulsarlos (*sic extorti et excruciatu virtute divini nominis exsolantur*).¹⁵⁵ (Agreguemos al pasar, porque será importante más adelante, que la idea de la confesión demoníaca y sufriente en el cuerpo de los posesos tiene base escrituraria en *Mateo* 8, 24, en ocasión de un episodio de exorcismo crístico: “Y clamaron diciendo: ¿Qué tienes con nosotros, Jesús, Hijo de Dios? ¿Has venido aquí para atormentarnos antes de tiempo?”).

Más importante para el futuro del ritual, Lactancio parece haber sido el primero en sostener el poder apotropaico de la señal de la cruz —moneda corriente en los siglos centrales de la baja Edad Media y la temprana Modernidad. Señala su efecto sobre los demonios: “*Quanto terrori sit daemonibus hoc signum, sciet qui viderit quatenus adjurati per Christum de corporibus, quae obsederint, fugiant*”.¹⁵⁶ Remarquemos, como venimos haciéndolo, el status de *perceptibilidad* de la acción exorcista (*sciet qui viderit*), y el hecho de que ahora no sólo el nombre de Jesús, sino el mismo signo (*hoc signum*) se compromete en el acto. Ambas condiciones marcan la diferencia entre la sencillez primigenia de la acción crística y la construcción ritual de sus seguidores. Lactancio está al tanto de esta divergencia:

“Nam sicut ipse, cum inter homines ageret, universos daemones verbo fugabat; hominumque mentes emotas, et malis incuribus furiatas, in sensus pristinos reponebat; ita nunc sectatores ejus eosdam spiritus inquinatos de hominibus, et nomine magistri sui, et signo passionis excludunt”.¹⁵⁷

Durante su paso entre los hombres, Jesús exorciza con su sola palabra (*daemones verbo fugabat*); sus seguidores, en cambio, deben recurrir a la autoridad de su nombre (*nomine magistri sui*) y del signo de su Pasión (*signo passionis*). Lactancio insiste con probar (*probatio*) al lector la eficacia de la señal de la cruz a través de una anécdota concreta, un verdadero sabotaje cultural cristiano que pone en evidencia la naturaleza demoníaca del culto pagano. Si algún hombre, comienza el autor, asiste a una ceremonia gentil con la frente marcada por el signo (*signatam frontem gerens*), el sacrificio será ineficaz y el oficiante quedará sin respuesta de los dioses. Lactancio no parece suponer; refiere el hecho como una anécdota real: “*Cum enim quidam ministrorum nostri sacrificantibus dominis assisterent, imposito frontibus signo, deos illorum fugaverunt, ne possent in*

¹⁵⁵ Todas las citas en Lactancio, *Divinarum Institutionum libri septem*, Libro V, c. 22, col. 623.

¹⁵⁶ *ibid*, Libro IV, c. 27, col. 531-532.

¹⁵⁷ *ibid*, Libro IV, c. 27, col. 532.

visceribus hostiarum futura depingere".¹⁵⁸ Ciertos ministros cristianos (asumimos que ocultando su filiación religiosa) son enviados a asistir a los sacerdotes paganos con sus frentes marcadas; el propósito del sacrificio, en este caso averiguar el futuro por las vísceras de la víctima (*in visceribus hostiarum futura depingere*), no puede concretarse; por alguna razón, los dioses de los oficiantes huyen (*deos illorum fugaverunt*). Cuando, a instancias de estos mismos demonios, los arúspices caían en la cuenta del sabotaje, se quejaban de que hombres profanos (esto es, cristianos) atendieran un rito sagrado. Muchas veces, acota Lactancio, recurrían al poder secular (*egerunt principes suos in furorem*) para que destruyeran los templos del verdadero Dios.

Lactancio reseña el episodio como una batalla a nivel de poder sobrenatural, una en la cual los dioses de los gentiles son claramente los vencidos. Incluso luego de esto (*tamen ex hoc*), protesta el autor, los paganos no pueden entender que, o la cristiana es la verdadera religión, o que la suya es la falsa (*aut hanc veram religionem... aut illam falsam*). La defensa de los gentiles según la cual los demonios abandonan los templos no por miedo sino por odio, es rechazada de plano por Lactancio. ¿No convendría más a su supuesta majestad castigar inmediatamente a aquellos que odian, en lugar de huir? Es evidente, entonces, que no pueden acercarse ni dañar a aquellos en los cuales ven la marca celestial de la cruz, que funciona como un muro inexpugnable (*coelestem notam... inexpugnabilis murus*).¹⁵⁹

Como podemos apreciar, el exorcismo llevado a cabo por los seguidores de Cristo, ya en los Evangelios caracterizado a partir de las adjuraciones en su nombre, fue objeto de cambios y desarrollos en los primeros siglos cristianos; décadas antes de que Lactancio contribuyera a este proceso a través de sus consideraciones acerca del poder de la señal de la cruz sobre los demonios, Minucio Félix producía en su *Octavius* referencias pasajeras a un elemento exorcístico más allá del nombre divino, y uno que traería conflictos teórico-prácticos insolubles. En el marco de la crítica a los dioses paganos, Minucio expone:

¹⁵⁸ *ibid*, IV, c. 27, col. 532.

¹⁵⁹ *ibid*, IV, c. 27, col. 533.

“Adjurati enim per Deum verum et solum, inviti miseris corporibus inhorrescunt: et vel exsiliunt statim, vel evanescent gradatim, prout fides patientis adjuvat, aut gratia curantis aspirat”.¹⁶⁰

Vemos aquí el punto básico: el exorcismo, por el nombre de Dios, lanza fuera a los demonios (*exsiliunt*). Pero hay algo más: la eficacia del rito depende ahora, también, de los hombres involucrados, sea por la fe del sufriente (*fides patientis*) o la gracia del curador (*gratia curantis*). El apologeta no desarrolla esta intuición: ¿cómo actúa esa fe o esa gracia en el poder divino del exorcismo? ¿Qué grado de influencia poseen? ¿Es una más necesaria que la otra? ¿Son mutuamente excluyentes? ¿Deben los curadores poseer algún cargo específico dentro de la comunidad? Imposible tener respuestas para preguntas que la teología de la época todavía no se formulaba. Ni siquiera la temprana Modernidad resolvería del todo la cuestión, fracturada por el conflicto confesional y filosófico.

En sus diatribas contra el pagano Celso, también Orígenes, a la sazón contemporáneo de Minucio, inserta mecanismos referidos a las *condiciones de posibilidad* de los exorcismos. Como remarcamos más arriba, a pesar de que su discusión sobre la naturaleza de los nombres lo llevó a emparentar momentáneamente la práctica exorcística cristiana con la magia pagana, Orígenes se cuidó muy bien de salvar a los suyos de esta afrenta —flotaban en el contexto de esta religiosidad antigua sentencias similares a la del Emperador filósofo Marco Aurelio (161-177), quien despreciaba la recurrente milagrería, los encantamientos, los exorcismos: “*ne studium in vanas res conferrem neque iis fidem haberem, quae a praestigiatoribus et impostoribus de incantationibus et daemonum expulsionem aliisque ejus generis rebus narrantur*”.¹⁶¹ En efecto, acusados los cristianos de exorcizar por medio de encantamientos, el teólogo alejandrino remarca: “*neque enim hujusmodi incantationibus potestatem habere videntur, sed pronuntiando nomine Jesu recitandisque Evangelii*”. No es por magia, entonces, sino por el nombre de Cristo que los cristianos pueden liberar posesos; pero, sumado a este punto ya instalado en las consideraciones cristianas desde los momentos más tempranos de la misión y la apologética (recuérdese a Simón el Mago), Orígenes

¹⁶⁰ Minucio Félix, *Octavius*, c. 27, col. 326 (Patrologia Latina III).

¹⁶¹ *Meditationes*, en *Theophrasti characteres, Marci Antonini Commentarii, Epitecti dissertationes ab Arriano Literis Mandatae, fragmenta et Enchiridion cum Commentario Simplicii, Cebetis Tabula, Maximi Tyrii Dissertationes. Graece et Latine cum Indicibus*, Paris, Firmin Didot-Institutum Regium Franciae Typographo, 1842, p. 1. Sobre esta frase de Marco Aurelio, léase Twelftree, *In the Name of Jesus*, p. 248.

inserta un segundo elemento, el recitado del Evangelio (*recitandisque Evangeliiis*).¹⁶² Al instante, el alejandrino agrega: “*haec enim saepe ex hominibus daemones extruserunt, idque maxime cum ii qui recitant, puro animo recitant et integra fide*”. Como se ve, Orígenes asegura que al recitársele las narraciones evangélicas a los posesos, los cristianos han podido arrancar demonios; por lo demás, esto es todavía más cierto (*maxime*) para aquellos casos en los que se han referido estas narraciones de corazón, y con fe (*puro animo... integra fide*). Tenemos aquí, entonces, como elemento necesario para una (mayor) efectividad del exorcismo, la fe del oficiante. La indefinición del rito en estos tempranos tiempos cristianos es palpable: Minucio reservaba la gracia para el exorcista, y otorgaba el papel de la fe al doliente; el alejandrino reflexiona sobre la fe del oficiante, y nada dice de la gracia.

Una apostilla de Orígenes a estas reflexiones sobre la naturaleza del exorcismo nos sugiere nuevamente este alto grado de indefinición del paradigma en los primeros siglos: “*Quinimo tanta nominis Jesu contra daemones vis est et potentia, ut eos aliquando vincat etiam ab improbis pronuntiatum*”¹⁶³. En efecto, tenemos aquí y en germen, en un mismo autor y en un mismo párrafo, una de las controversias principales que en siglos sucesivos sobrevendrá en torno del exorcismo. El nombre de Jesús es tan poderoso, plantea Orígenes, que incluso los impíos (*improbis*) tienen éxito cuando lo utilizan. Dos parámetros no excluyentes se postulan entonces para la efectividad del mismo rito: por un lado, la fe del oficiante; por otro, la potencia divina, en este caso el poder intrínseco del nombre de Jesús. Es, aunque no explicitada, la controversia entre sacramental y sacramento, que veremos explotar en la temprana Modernidad.

Las palabras y las obras

Como pudimos estudiar hasta aquí, el paradigma de la posesión diabólica y el exorcismo ritual tuvo una presencia nada desdeñable en los argumentos apologeticos que, contra paganos y herejes, sostuvieron los primeros cristianos. Dejemos de lado la reflexión sobre el poder del nombre de Dios, la gracia o la fe necesaria, la señal de la cruz, y concentrémonos en un aspecto particular del exorcismo tal como estos autores lo construyeron, esto es, su carácter evidencial, la noción de que es un testimonio directo y sobre todo *perceptible* de la verdad. Esta característica cobra nueva luz si tenemos en

¹⁶² Esta originalidad origeniana es reconocida por Jeffrey S. Grob, *A Major Revision of the Discipline on Exorcism. A comparative study of the Liturgical Laws in the 1614 and 1998 Rites of Exorcism*, A dissertation submitted to the Faculty of Canon Law, Saint Paul University, Ottawa, Canada, 2007, p. 46.

¹⁶³ Todas las citas en Orígenes, *Contra Celsum*, Libro I, c. 6, col. 666.

cuenta la presencia de sólidas tradiciones filosóficas rivales en torno de las relaciones entre los hombres y la verdad divina.

Una nota breve: es cierto, como apuntó Werner Jaeger pocos meses antes de morir, que la tradición cristiana se nutrió de la cultura griega —a largo plazo, hasta podríamos hablar de una fagocitación. Sabemos que la expansión de la secta fuera de las fronteras del Mar Muerto fue precedida por siglos de difusión de la civilización griega, y que sin esta evolución hubiera sido improbable el éxito de las sucesivas misiones cristianas, y por lo tanto, el surgimiento de una religión mundial. En este sentido, la redacción en Alejandría de la *Septuaginta*, y su posterior uso en la evangelización del área grecorromana, es un punto capital. Argumentos, retórica, principios teológicos, el significado y sentido mismo de conversión y *ekklesia*; aún con sus originalidades innegables, elementos centrales de la cultura cristiana son, según Jaeger, inentendibles sin el filtro de la *paideia* griega¹⁶⁴.

Sin embargo, no deja de ser cierto que el cristianismo se engarzó en un litigio público con la cultura grecorromana. Las persecuciones populares e imperiales paganas y el martirio de los cristianos desde comienzos del siglo II, tanto como las persecuciones populares e imperiales cristianas y la destrucción del culto pagano a fines de nuestro período, nos aseguran un componente conflictivo insoslayable. La incipiente demonología cristiana no jugó un papel menor aquí.

Ya Tertuliano, por ejemplo, insiste en no confundir a los cristianos con los filósofos. En su *De praescriptione haereticorum* (junto con la mencionada obra de Ireneo de Lyon, uno de los primeros alegatos contra la heterodoxia), Tertuliano establece un lazo estrecho entre herejía e indagación filosófica, fiel a la condena patristica de la vana ciencia como *curiositas* —uno de los litigios estructurales y estructurantes del cristianismo, con ramificaciones temprano-modernas.¹⁶⁵ Pablo mismo, advierte el cartaginés, explicitó que esta sabiduría secular debía ser evitada.¹⁶⁶ La cuestión es expuesta abiertamente por Tertuliano en su famosa fórmula: “*Quid ergo Athenis et Hierosolymis?*”, que atravesará como un bajo continuo la reflexión cristiana de los

¹⁶⁴ Jaeger, *Cristianismo primitivo y Paideia griega*, *passim*.

¹⁶⁵ Peter Harrison, “Curiosity, Forbidden Knowledge and the Reformation of Natural Philosophy in Early Modern England”, *Isis*, vol. 92, n° 2, 2001, pp. 265-290, especialmente pp. 265 y 277.

¹⁶⁶ *Colosenses* 2, 8: “Estad sobre aviso para que nadie os seduzca por medio de la filosofía y con vanas sutilezas sobre la tradición de los hombres, conforme a las máximas del mundo, y no conforme a Jesucristo”.

siglos posteriores.¹⁶⁷ Lo verdaderamente importante, dice el cartaginés, no se encuentra en una cristiandad platónica, estoica, o dialéctica, sino en la fe simple; no en las indagaciones, sino en el Evangelio. En esta línea afirma Tertuliano —quizá uno de los primeros ejercicios consistentes de exégesis bíblica— que los falsos profetas y falsos apóstoles de las narraciones evangélicas y las epístolas paulinas no son más que falsos predicadores, inspirados por doctrinas de hombres y demonios. Entre ellas, la filosofía pagana es principal.¹⁶⁸

El pasaje será clave de aquí en más: la asociación explícita entre sabiduría pagana y demonización permite a los autores cristianos de los primeros siglos amalgamar en un todo reprobable a la filosofía, la magia y la superstición. En este contexto de pensamiento, la temática que nos ocupa adquiere protagonismo. Efectivamente, en la *Apologia*, el cartaginés recurre al poder evidencial del exorcismo para oponer la efectividad cristiana a la ciencia pagana. Los cultores del verdadero Dios no deben ser confundidos con los gentiles, porque en nombre de ningún filósofo se podrá ahuyentar demonios: “*philosophi enim non christiani cognominantur. Nomen hoc philosopharum daemona non fugat*”.¹⁶⁹

Esta oposición entre las obras cristianas y la vana sabiduría, en conexión con la perceptibilidad exorcística y las estrategias de demonización del paganismo, es, aunque breve, más explícita en Lactancio. En su *Epitome*, el autor desarrolla, como vimos, el poder de la cruz contra los demonios, tanto en vida de Cristo como en los exorcismos que practican las comunidades (*sicut ipse passionem... sic nunc nomine ac signo passionis*). Comenta: “*Quid ergo speraverint de suis religionibus cumque sua sapientia Graeci, cum videant, deos suos, quos eosdam daemones esse non negant, per crucem ab hominibus triumphari*”.¹⁷⁰ Ciertamente, ¿qué podrían esperar los griegos de sus cultos y de su sabiduría, si los dioses que adoran son derrotados por la señal de la cruz? En términos de poder sagrado, la religión y la ciencia paganas no pueden competir con el cristianismo.

¹⁶⁷ Véase la opinión de Leszek Kolakowski: “El cristianismo, tal como se ha desarrollado desde el fin del siglo II y tal como lo conocemos ahora, es el resultado del encuentro entre dos civilizaciones, un doloroso compromiso entre Atenas y Jerusalén” (*Religion: If There is no God. On God, the Devil, Sin, and other worries of the so-called Philosophy of Religion*, New York, Oxford University Press, 1982. Cito por la edición en castellano: *Si Dios no existe. Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*, traducción de Marta Sansigre Vidal, Madrid, Tecnos, 1995, p. 60).

¹⁶⁸ Edward Peters (ed.), *Heresy and Authority in Medieval Europe. Documents in Translation*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1980, p. 30.

¹⁶⁹ *Apologeticus*, c. 46, col. 502-503.

¹⁷⁰ Lactancio, *Epitome Divinarium Institutionum*, c. 51, col. 1058 (Patrologia Latina VI).

La relación entre el paradigma de la posesión y el exorcismo, la diabolización de prácticas no cristianas, y la oposición entre *verbis* pagana y *experientia* cristiana es también transparente hacia fines de nuestro período en el *De incarnatione verbi Dei* (c.328), de Atanasio. En pasajes enteros, a la sabiduría de los gentiles y la jactancia de los filósofos (*gentilem sapientiam et philosophorum magniloquentiam*),¹⁷¹ el alejandrino contrapone la clara evidencia (*experientia praeclarum*) de la filiación divina de Cristo, y el carácter sobrenatural de su obra y su vida. Si alguno desea probar (*experiri cupit*) lo referido, puede oponer a los *praestigia* demoníacos, a las mentiras de los oráculos y a los prodigios mágicos, la señal de la cruz y el nombre de Cristo; verán los demonios ahuyentados, los oráculos silenciados, las artes mágicas desvanecidas (*fugentur daemones, cessent oracula, ars omnis magica veneficiaque evanescent*).

En su célebre *Vita Antonii* (c.360) el razonamiento es similar. El relato del encuentro de Antonio con algunos filósofos paganos incluye el paradigma de la posesión y el exorcismo como pruebas de la validez de la doctrina cristiana y su simplicidad, frente a los discursos filosóficos, la sofística, y los silogismos. Atanasio, en boca de Antonio, comienza por indicar que los cristianos no han recibido el misterio de Cristo a través de los razonamientos paganos, sino por la fe. Los seguidores de Jesús pueden ofrecer pruebas de la verdad de su Dios: los mismos iletrados, por la fe operante, reconocen la providencia divina, al contrario que los filósofos y sus discursos sofistas; por otra parte, mientras la fe cristiana se propaga por todas partes, y los ídolos son reducidos a la nada, los sabios, con silogismos y sofismas, no logran convencer a nadie de abandonar el cristianismo y abrazar la religión grecorromana. En este contexto de oposiciones entre la sabiduría pagana y la fe cristiana, Atanasio introduce el exorcismo y la demonización del culto gentil:

“Vosotros, una vez más, con vuestra elocuencia, no impedís la doctrina de Cristo; pero nosotros, invocando a Cristo crucificado, expulsamos a todos los demonios que vosotros teméis como a dioses. Donde está la señal de la cruz, la magia pierde toda fuerza y los sortilegios no tienen eficacia”.¹⁷²

Antonio/Atanasio ofrece una prueba concreta: había junto a ellos, atentos al debate entre el eremita y los sabios, algunos endemoniados. Ubicándose entre medio, propone a los

¹⁷¹ Atanasio, *De incarnatione Verbi Dei*, 47, col. 182 (Patrologia Graeca XXV).

¹⁷² Atanasio, *Vida de Antonio*, edición, con introducción, traducción y notas, a cargo de Paloma Rupérez Granados, Madrid-Buenos Aires, Editorial Ciudad Nueva, 1995, 78. 4-5, p. 111

paganos: “Invocad a vuestros ídolos con vuestros silogismos, o con el arte o la magia que queráis, y curad a éstos; y si no podéis, dejad de luchar contra nosotros y veréis el poder de la cruz de Cristo”. Por supuesto, el triunfo pertenece al santo, que a través de Cristo y su signo libera a los posesos. Los “pretendidos filósofos” se admiran del prodigio que Antonio, realzando la contraposición entre filosofía y cristianismo, atribuye a la fe y niega a los “discursos artificiosos”.¹⁷³

Poseemos del mismo autor otro ataque a la ciencia pagana, en este caso no a la filosofía de los razonamientos, sino a la filosofía natural. Aún cuando, como nos cuidáramos de indicar, el cristianismo no se apartó de su medio y logró abrazar, transformándolas, las tradiciones filosóficas y médicas grecorromanas, no es menos cierto que, al menos discursivamente y en sus apologías, muchas veces buscaron separar el poder divino (y por lo tanto, la acción de los cristianos) de estos desarrollos puramente humanos. Consideramos central referir este pasaje de Atanasio, porque nos aporta testimonios tempranos de un elemento del rito exorcístico central en los debates futuros de la primera Modernidad. Si no nos equivocamos, Atanasio es el primero en reflexionar con algún detenimiento sobre los órdenes de realidad natural y sobrenatural comprendidos en la efectividad de la acción. En *De incarnatione Verbi Dei*, discutiendo sobre el carácter divino de Jesús, el alejandrino trae a colación la evidencia de los milagros crísticos, centrándose en aquellos de curación (*quis ex hominibus tales unquam sanavit morbos*). Ellos no sólo atestiguan que Cristo es algo más que mero hombre; sirven, por otra parte (y es un punto que visitamos ya brevemente, y en el que abundaremos en párrafos subsiguientes), para negar sacralidad a la religión pagana:

“Æsculapius quidem inter deos ab illis relatus est, quod medicinam exercuerit, herbasque aegris corporibus perutiles invenerit; nec enim eas ipse ex terra formaverat, sed naturali scientia tantum repererat”.

A pesar de que Esculapio fue deificado por su efectividad en las artes curativas, los adoradores, nos conmina Atanasio, deberían notar que él no creó sus remedios a partir de la tierra (*ex terra formaverat*), sino a partir del estudio de la naturaleza (*naturali scientia*), una naturaleza, aclarámoslo, *ya creada*. Atanasio construye su razonamiento a partir del abismo que existe entre lo natural y lo sobrenatural, entre ciencia y milagro; el objetivo del argumento, claro está, es defender el monopolio de lo sobrenatural para el

¹⁷³ *ibid*, 80. 1-6, p. 113.

verdadero Dios. No es posible, así, identificar la curación de una herida (artes de Esculapio), con la restitución total del cuerpo (milagros de Jesús). Los exorcismos pertenecen plenamente a esta categoría; ciertamente, sigue el alejandrino, las leyendas nos indican que Hércules fue deificado por haber vencido a poderosos hombres y fieros animales. Sin embargo, sus batallas en el mundo natural no son comparables a los milagros de Cristo (*Verbi miraculis compares*), quien ahuyentó las enfermedades, a los demonios, y a la muerte misma (*morbos, daemones, ipsamque mortem ab hominibus repulit*).¹⁷⁴

Hubo, sí, una nota discordante. Conviene indicar que el juego de oposiciones que rastreamos a través de la utilización del exorcismo —entre evidencia sobrenatural, efectividad, y simplicidad cristiana, por un lado, y ciencia natural o demoníaca, filosofía y silogismos paganos, por el otro— no es el único que los intelectuales cristianos construyeron. Al menos un autor avistó los desarrollos futuros de una institución que, con el tiempo, habría de poner un abismo entre laicos y ordenados basado en el conocimiento (y manipulación) de la realidad divina. En su *Contra Celsum*, Orígenes explica sobre el exorcismo: “*idque sine ullo inutili magiae aut incantationis auxilio, sed solis precibus simplicibusque adjurationibus et quales vel simplicior homo possit adhibere*”.¹⁷⁵ Por un lado, y como ya mencionamos suficientemente, el teólogo alejandrino se preocupa por remarcar que los exorcismos cristianos actúan sin ayuda alguna de magia o encantamientos; su principal característica es la llaneza, símbolo de su poder evidente. Los demonios huyen con plegarias solamente, con adjuraciones sencillas, al alcance del hombre más simple (*simplicior homo*). De hecho, sigue Orígenes, son los iletrados los que generalmente conducen estos ritos (*hoc enim plerumque faciunt idiotae*).

Existen dos vías para hacer uso de este pasaje en nuestra historia sobre la *longe durée* de la posesión y el exorcismo. Si describe una situación real, y es cierto que los *idiotae* (en el sentido de ‘iletrados’, pero también de ‘no iniciados’) podían conducir los exorcismos, conviene anoticiarnos de que estamos en un momento extraordinario del cristianismo respecto del rito. Téngase en cuenta que ya en fecha tan temprana como el 398, el IV Concilio de Cartago prescribe en su séptimo canon un rito de ordenación para exorcistas, que incluye la aceptación de un libro (*libellum*) de conjuros específicos,

¹⁷⁴ Todas las citas en Atanasio, *De incarnatione*, 49, col. 183.

¹⁷⁵ Orígenes, *Contra Celsum*, Libro VII, 4, col. 1426.

recibido de manos de un superior.¹⁷⁶ Con Orígenes, entonces, nos encontraríamos en una etapa en la cual el exorcismo laico, directo, al margen de la institución y de una regla prescrita y escrita, todavía podía ser defendido abiertamente por la autoridad eclesiástica. (Lo que no quiere decir que en el resto de la historia cristiana no hayan existido exorcismos laicos; de hecho, como veremos en el próximo capítulo, todavía en 1614 el Papado debe insistir en la codificación del rito).

Pero si, por el contrario, decidimos que el argumento no es más que eso, un argumento, podemos al menos subrayar cuál es el objetivo de Orígenes en desarrollarlo. En efecto, luego de mencionar los exorcismos de los *idiotae*, el alejandrino comenta:

“Quo quidem ea quae doctrinae nostrae inest gratia Christi, manifeste prodit contemnedam daemonum infirmitatem, cum, ut vicantur, cedant et ex anima corporeque hominis fugentur, non opus sit sapiente et in probandis fidei rebus versato”.¹⁷⁷

El pasaje es interesante. Vemos en él rastros de ese prejuicio cristiano que señaláramos para los primeros siglos de la cristiandad sobre la vanidad de la ciencia y la filosofía frente a la doctrina de Cristo. Los *idiotae* —los incultos, los iletrados, los ignorantes— pueden acceder, por su fe, a las *doctrinae* de Cristo, que en este caso se traducen inmediata y visiblemente en el exorcismo, haciendo manifiesta (*manifeste prodit*) su gracia. Por eso, para vencer y arrancar demonios de los cuerpos y almas de los hombres, no es necesario para los cristianos ser sabios o versados en materias de fe (*non opus sit sapiente et in probandis fidei rebus versato*)¹⁷⁸. El argumento, que apunta a la simplicidad de y a la participación irrestricta en el poder de Cristo, resulta extemporáneo a la luz de los tiempos venideros, cuando no sólo el exorcismo, sino la totalidad de los ritos, la doctrina y la gracia cristianas, estarán bajo el poder, la interpretación y la distribución, respectivamente, de un cuerpo de sabios versados en materias de fe.

¹⁷⁶ “*Exorcista cum ordinatur: Accipiat de manu episcopi libellum in quo scripti sunt exorcismi dicente sibi episcopo: Accipe et commenda et habeto potestatem imponendi manum super inergumenum sive baptizatum sive catechuminum*” (Citado en Caciola, *Discerning Spirits*, p. 229).

¹⁷⁷ Orígenes, *Contra Celsum*, Libro VII, 4, col. 1426

¹⁷⁸ No puedo dejar de notar aquí que la posesión del alma, admitida por Orígenes, se convertirá con el tiempo en una idea heterodoxa. Ver al respecto Moshe Sluhovskiy, *Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism & Discernment in Early Modern Catholicism*. Chicago, 2007, *passim*. Nosotros mismos indicaremos más abajo que es Pedro Lombardo, en el siglo XII, quien otorga la versión estándar de la posesión diabólica como una afección corporal.

III

Los demonios paganos, los demonios heréticos y el Dios cristiano

a) El sustrato demoníaco del paganismo y de la herejía

Es sabido que la literatura cristiana de los primeros siglos convirtió a los dioses paganos en demonios. La adscripción de las prácticas religiosas paganas al imperio demoníaco permitió a los primeros cristianos combatir la totalidad de los variados ritos y tradiciones politeístas como si de un solo frente se tratara. Veremos cómo este tópico fecundo se entrelaza con nuestro objeto de estudio.

Comencemos por Minucio Félix. En un pasaje de su *Octavius*, el abogado romano liga explícitamente dioses paganos, posesión, y exorcismo; ciertamente, fiel a una de las primeras tradiciones cristianas, remarca la presencia demoníaca (*impuri spiritus*) en todos los aspectos de la religión y la teología paganas, como la magia, la filosofía, las estatuas, las imágenes, y los vates, arúspices, y oráculos (*a magis, a philosophis... sub statu et imaginibus consecrati delitescunt... inspirantur interim vatibus.... dum nonnumquam extorum fibras animant... oracula effiunt falsis pluribus involuta*).¹⁷⁹ El descrédito del culto gentil también hace lugar a la locura: el apologeta afirma que muchos arrebatados (*furentes*), a quienes puede verse debatirse en público como locos y alborotados (*in publicum videtis excurrere... sic insaniunt, sic bacchantur*), no son más que “profetas sin templo”, significando con esto que existe un lazo concreto entre insania y culto pagano. Este furor, comenta Minucio, es de clara instigación demoníaca (*in illis instigatio daemonis*), y tiene por objetivo el engaño de la oniromancia. El *Octavius* trae a colación un ejemplo al parecer contemporáneo, según el cual Júpiter había ordenado a uno de estos arrebatados la reinstauración de los juegos públicos (*ut Jupiter ludos repeteret ex somnio*)¹⁸⁰. Así, entrelazados los tópicos de la locura y la demonización, Minucio desacredita las pretensiones paganas a la profecía y la adivinación por sueños, práctica central de la comunicación grecorromana con lo sobrenatural.

El objetivo de los seres infernales, comenta el apologeta, es simple: obstaculizar el camino al cielo y al verdadero Dios, llamando al hombre a las cosas materiales (*a coelo deorsum gravant, et a Deo vero ad materias avocant*). En este punto de su diatriba, Minucio introduce la descripción de una posesión diabólica:

¹⁷⁹ Minucio Félix, *Octavius*, c. 27, col. 323-324.

¹⁸⁰ *ibid.*, c. 27, col 324-325.

“...vitam turbant, omnes inquietant, irrepentes etiam corporibus occulte, ut spiritus tenues, morbos fingunt, terrent mentes, membra distorquent, ut ad cultum sui cogant: ut nidore altarium, vel hostiis pecudum saginati remissis, quae constrinxerant curasse videantur”.¹⁸¹

Queda claro, entonces, que los demonios, espíritus sutiles (*spiritus tenues*), perturban la vida y la quietud de los hombres, introduciéndose secretamente en sus cuerpos (*irrepentes etiam corporibus occulte*); una vez allí, son capaces de provocar enfermedades, aterrorizar las mentes y retorcer sus miembros. Lo interesante es que Minucio liga aquí la posesión diabólica a la religión pagana de modo explícito: como perversos maquiavélicos, los demonios poseen los cuerpos de los hombres con el solo fin de forzarlos a su culto (*ut ad cultum sui cogant*) y engañarlos, haciéndoles creer que los sacrificios de animales o los vapores de los altares son los que los liberan de un daño que ellos mismos produjeron.¹⁸²

La asociación de las prácticas gentiles con el ámbito semántico de la locura y de lo demoníaco —y en especial con la posesión y el exorcismo— se encuentra también en Orígenes, contemporáneo de Minucio. En su *De principiis*, al momento de teorizar sobre las potencias espirituales, el gran teólogo alejandrino inserta una interpretación del arte de la poesía y la adivinación paganas directamente ligada a la influencia de los espíritus infernales. Los mismos griegos, dice Orígenes, admiten que la poesía no puede existir (*non posse constare*) sin la locura. El autor no considera esta locura como natural, sino imbuida: las leyendas paganas advierten que los poetas (*vates*, “inspirados”) suelen ser ocupados repentinamente por cierto espíritu de la locura (*subito insaniae cuiusdam spiritu esse subpletos*). La presencia del demonio es todavía más explícita en los adivinos, magos, *maleficos*, y sus víctimas:

“Quid autem dicendum est etiam de his, quos divinos appellant, a quibus per inoperationem daemonum eorum, qui eis praesunt, versibus arte modulatis responsa proferuntur? Sed et hi, quos magos vel maleficos dicunt, aliquotiens daemonibus

¹⁸¹ *ibid*, c. 27, col. 324.

¹⁸² Una idea muy extendida entre los primeros autores cristianos. Véase Lactancio: “*Irrepunt etiam corporibus, ut spiritus tenues, vitiatisque membris, morbos conciunt, quos sacrificiis votisque placati postmodum relaxent*” (*Epitome Divinarium Institutionum*, c. 28, col. 1036). Lo mismo cabe decir de la literatura demonológica medieval y temprano-moderna.

invocatis supra pueros adhuc parvae aetatis, versu eos dicere poemata admiranda omnibus et stupenda facerunt".¹⁸³

Aquellos individuos modulan sus respuestas por las obras de los demonios que los gobiernan; suelen invocar demonios sobre niños pequeños (*daemonibus invocatis supra pueros*), con el fin de que reciten poemas para la admiración y maravilla de todos. Como vemos, y aunque Orígenes no lo expresa abiertamente, se recurre aquí a un vocabulario ligado a la imaginería de la posesión diabólica: para el caso de los poetas, el verbo *subpleo* o *suppleo* indica que el demonio “completa”, o “sustituye” el espíritu de los poetas con la locura; los adivinos, por su parte, están gobernados (*praesunt*) por los demonios; los magos y *maleficos*, finalmente, parecen gozar del poder de producir una posesión a voluntad. Todos ellos, dedicados al contacto con las potencias oscuras, acaban bajo el control de los demonios, literalmente “llenos” por sus obras (*eorum inoperationibus repleantur*).¹⁸⁴ Lo que *De principiis* deja entrever, sin embargo, el *Contra Celsum* lo expone de modo manifiesto. Sobre la adivinación pagana, el autor pregunta: si la profetisa de Pythia, durante sus vaticinios, está fuera de sí (*extra se rapitur*) y no es dueña de sí misma (*sui compos non est*), ¿qué otro espíritu podría ser el que oscurece su juicio excepto aquellos demonios que los cristianos derrotan en los posesos (*ex obsessis profligant*)?¹⁸⁵

La noción de un sustrato demoníaco que informaba las prácticas religiosas ajenas al cristianismo, es decir, la posibilidad de que los protagonistas del culto fueran poseídos del demonio, no se blandió exclusivamente contra los adoradores de dioses paganos. También los herejes fueron vistos en ocasiones como endemoniados. Orígenes mismo sabía que a mediados del siglo II había surgido en Frigia, en la ciudad de Pepuza (hoy en Turquía), un movimiento profético liderado por Montanus y Priscila, quienes aseguraban que Dios, al margen de lo ya dicho en la Escritura, continuaba revelando

¹⁸³ Orígenes, *De principiis*, c. 3, iii (Se cita por la edición alemana: *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Drei Jahrhunderte. Herausgegeben von der Kirchenvater-Commission der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, Tomo V, 1913, p. 259).

¹⁸⁴ *ibid*, c. 3, iii, (p. 260)

¹⁸⁵ Orígenes, *Contra Celsum*, Libro VII, 4, col 1426. Sobre la Pythia oracular como diabólicamente inspirada, véase Ossa-Richardson, *The Devil's Tabernacle*, pp. 13-45. Cabe aclarar que en el primer milenio las palabras “poseso” y “obseso” se utilizan de forma intercambiable. No así en la primera Modernidad, donde se distingue más precisamente una posesión (penetración del demonio en el cuerpo) de una obsesión (asalto del demonio por fuera del cuerpo). Al respecto, véase Sarah Ferber, “Possession, demonic” en Golden (ed.), *Encyclopedia of witchcraft*, p. 922 y Barbara Newman, “Possessed by the Spirit: Devout Women, Demoniacs, and the Apostolic Life in the Thirteenth Century”, *Speculum* 73, nº 3, 1998, pp. 733-770, p. 733, nota 1.

verdades a los fieles escogidos; lo hacía, decían, a través de ellos —convencieron a muchos: Tertuliano, por ejemplo, los siguió. El Montanismo significó un punto de inflexión en la historia de la Iglesia cristiana y sus relaciones con la religiosidad carismática: obligó a considerar los efectos disruptivos de la profecía y la inspiración individuales, y contribuyó sin dudas a la instalación de la sospecha frente al acercamiento heterodoxo, para-eclesiástico (es decir, por fuera de la sucesión apostólica), a la Revelación.¹⁸⁶ En consecuencia, muchos de los intelectuales cristianos que aborrecieron del movimiento (Eusebio y Epifanio entre ellos) atribuyeron las pretendidas iluminaciones a la enfermedad y a la locura. Otros aceptaron la inspiración pneumatológica, sólo que negaron su origen divino; acusaron a Montano y a los suyos de estar guiados por el demonio. Algunos incluso tomaron a las profetisas como endemoniadas; se llegó a exorcizar a Priscila, para vencer al espíritu diabólico que vocalizaba sus falsas profecías.¹⁸⁷

b) Confesiones diabólicas

Con el fin de fundamentar los ataques retóricos que convierten a la religión pagana en mero culto demoníaco —y a la vez enfatizar el carácter eminentemente evidencial del exorcismo que venimos describiendo— los primeros autores cristianos recurrieron a un testimonio experto: el de los mismos agresores infernales. Volvamos a Minucio: son los demonios, dice, los que confiesan (*confiteri*) la verdad y corroboran sus dichos cuando, obligados por el tormento de las palabras y el fuego de las plegarias cristianas, son exorcizados de los cuerpos: “*ipsos daemones de semetipsis confiteri, quoties a nobis et tormentis verborum et orationis incendiis de corporibus exiguntur*”. A través de este rito, Saturno, Serapio, Júpiter, o cualquier otro demonio venerado (*et quidquid daemonum colitis*), exponen lo que son (*quod sunt*, quizá traducible por “su verdadera naturaleza”).¹⁸⁸ Minucio insta a sus lectores a creer esta confesión; los “dioses” no pueden mentir en este punto, revelando ser demonios en presencia de los mismos paganos que los adoran. “*Ipsis testibus* —incita el apologeta— *esse eos daemones, de se*

¹⁸⁶ Sobre Montanismo, véase el clásico de Christine Trevett, *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002 (1996). Agréguese, brevemente, Ehrman, *Lost Christianities*, pp. 150-152; Caciola, *Discerning Spirits*, pp. 6-8; Fabián Campagne, “Charisma Proscriptum. La clericalización del discernimiento de espíritus en la Europa del Gran Cisma de Occidente”, en Fabián Campagne (ed.), *Poder y Religión en el mundo Moderno. La cultura como escenario del conflicto en la Europa de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, Biblos, 2014, pp. 24-25; Clarke Garrett, *Origins of the Shakers*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1987, pp. 8-10

¹⁸⁷ Trevett, *Montanism*, pp. 51, 77, 79, 149, 156-158, 171.

¹⁸⁸ Todas las citas en *Octavius*, c. 27, col. 325-326.

*verum confitentibus credite*¹⁸⁹. El exorcismo, rito de curación, es a la vez un testimonio directo que evidencia el fondo diabólico del paganismo.

Orígenes redactó pasajes enteros de su defensa del cristianismo partiendo de argumentos similares. En un punto del *Contra Celsum*, el alejandrino rechaza la acusación según la cual el honor que se le tributa a Cristo no difiere (*cultu nihil discrepare*) del que se le presta a otros hombres deificados —la famosa teoría de Evémero de Tegeate. Celso había señalado el ejemplo contemporáneo de Antinoo, un favorito del emperador Adriano ahogado a la vera del Nilo en el 130, y nombrado dios y protector de una ciudad *ad hoc*, Antinópolis. Orígenes impugnará esta comparación por una doble vía, ya visitada por nosotros: la demonización de las prácticas paganas, y la apelación al testimonio de los demonios. Si se lo examinara imparcialmente (*incorrupte*), dice, se vería que las obras *post-mortem* que se atribuyen a Antinoo parten de la magia egipcia (*praestigiosa Ægyptiorum mysteria*), tan común en otros templos donde los oficiantes disponen demonios con la capacidad de profetizar o curar (*in locis daemones statuunt divinos aut medicos*), o incluso de castigar las transgresiones rituales con el objetivo de aterrorizar a los simples (*ut vulgus imperitum terrefaciant*).¹⁹⁰ Antinoo y su culto, sin dudas, merecen ser ubicados en este contexto.

No así Jesús. La diferencia estriba no sólo en que los milagros de Cristo no pertenecen al ámbito de la magia, sino en que Él recibe el honor y la obediencia de los hombres, como Antino, pero también la de los mismos demonios y otros espíritus (*etiam a daemonibus aliisque potestatibus*). Ciertamente, al escuchar su nombre, estas potencias temen (*formidare*), e incluso se someten con reverencia (*reverenter obtemperare*). Si no fuera Dios mismo el que los exhorta a través del exorcismo, los demonios no huirían de los cuerpos que poseen con sólo escuchar su nombre (*solo ejus pronuntiato nomine, non exirent e corporibus quae obsidebant*).¹⁹¹ Como vemos, Orígenes recurre al paradigma del exorcismo, por un lado, como acción que provee un testimonio directo que los mismos demonios producen sobre su naturaleza infernal (e inferior); por otra parte, es significativo que este paradigma sea aducido para resaltar la naturaleza divina (y superior) de Jesús, por oposición a los hombres divinizados del paganismo, cuyas obras y signos tan fácilmente podían ser confundidas con las del Hombre-Dios.

¹⁸⁹ *ibid*, c. 27, col. 326. Y véase Lactancio, en sus *Institutionum*,: “*Nec Deo per quem adjurantur, nec justis, quorum voce torquentur, mentiri possunt*” (Libro II, c. 16, col 335).

¹⁹⁰ Todas las citas en Orígenes, *Contra Celsum*, Libro III, c.36, col. 966.

¹⁹¹ *ibid*, III, c.36, col. 967.

La relación entre posesión, exorcismo, paganismo, y testimonio demoníaco, reaparece en la obra *De idolorum vanitate* de Cipriano de Cartago. También él, como Minucio, insta a reconocer en los dioses de los gentiles la impronta infernal, indicando su presencia detrás de las estatuas, las imágenes, los vates, las crípticas entrañas de los animales y el ominoso vuelo de los pájaros. Admite la posibilidad de la posesión diabólica casi en los mismos términos que Minucio (“*irrepentes etiam spiritus in corporibus occulte mentes terrent, membra distorquent, valetudinem frangunt, morbos lacessunt*”), y, siguiendo de cerca al apologeta romano, declara que los demonios infligen estos desórdenes con el fin de ser adorados cuando se disponen a curarlos.¹⁹² Pero es en otra de sus obras que Cipriano ofrece un acercamiento propio y original a la relación entre paganismo, posesión, y exorcismo. Su *Ad Demetrianum*, al ser parte de la apologética temprana (todavía nos encontramos en el siglo III), nos permite observar el problema demonológico en las batallas discursivas de la Antigüedad. La epístola busca refutar las acusaciones que el Procónsul de África levantaba contra los seguidores de Cristo, concretamente, que su negativa a adorar a los dioses paganos había causado guerras, plagas y pestes en la zona. Es rechazando estos cargos, e insistiendo en la debilidad de los supuestos dioses a quienes Demetriano defiende, que encontramos una referencia explícita a la posesión y el exorcismo:

*“O si audire eos velles et videre quando a nobis adjurantur et torquentur spiritalibus flagris, et verborum tormentis de obsessis corporibus ejiciuntur, quando ejulantes et gementes voce humana, et potestate divina flagella et verbera sentientes venturum judicium confitentur!”*¹⁹³

Conjurados por voces humanas y el poder de Dios (*voce humana et potestate divina*), eyectados de los cuerpos por las torturas de las palabras (*verborum tormentis de obsessis corporibus ejiciuntur*), los demonios aúllan y confiesan su derrota, la proximidad del Juicio (*judicium confitentur*). La humillación es total, y lo que es peor, perceptible. Los términos ‘*audire*’ y ‘*videri*’ permiten ubicar el pasaje de Cipriano dentro de esa apologética demonológica que hemos buscado delinear, en la cual la posesión y el exorcismo se manifiestan como evidencias sensibles de la superioridad

¹⁹² Cipriano, *De idolorum vanitate. Quod idola dii non sint, et quod deus unus sit, et quod per Christum salus credentibus data sit*, VII, col. 574-575 (Patrologia Latina IV).

¹⁹³ Cipriano, *Ad Demetrianum*, XV, col. 555 (Patrologia Latina IV).

cristiana frente a los dioses de los gentiles, ahora denigrados como demonios. En este desafío, la prueba está a la vista: “*Veni et cognosce vera esse quae dicimus*”.¹⁹⁴

El exorcismo cristiano otorga una posición única al apologeta: argumentar desde la misma confesión de los demonios. En efecto, sigue el cartaginés, si los paganos dicen adorar a estos dioses, ¿por qué no habrían de creer en sus palabras (*et quia sic deos colere te dicis, vel ipsis quos colis crede*)? ¿Y cómo no habrían de ver que aquellos a los que se roga y se teme, rogan y temen a los cristianos (*videbis nos rogari ab eis quos tu rogas, timeri ab eis quos tu times*)? La imagería del exorcismo se desdobra: en primer lugar, es una batalla en la cual los demonios, tenidos y venerados como dioses, son vencidos y sujetos como cautivos de guerra: “*videbis sub manu nostra stare vinctos et tremere captivos quos tu suscipis et veneraris ut dominos*”. En segundo lugar, es un juicio, y público: Demetriano podrá convencerse de sus errores una vez que, luego del interrogatorio cristiano, vea y escuche por sí mismo lo que esos dioses en verdad son: “*Certe vel sic confundi in istis erroribus tuis poteris quando conspexeris et audieris deos tuos quid sint interrogatione nostra prodere*”.¹⁹⁵

Casi medio siglo después de Cipriano, en las *Intitutionum*, Lactancio conectará a los dioses paganos con los testimonios demoníacos, reforzando este lazo con la imagen de los endemoniados y los exorcismos. Los gentiles, dice el autor, adoran a los seres infernales como si fueran dioses terrestres (*quasi terrestre deos*), dispuestos a ayudar a los hombres. Pero es claro, continúa Lactancio, que los demonios sólo ahuyentan los males que ellos mismos provocan (*et quasi depulsores malorum, quae ipsi faciunt*). El ejemplo dado es la posesión:

“*Qui quoniam sunt spiritus tenues, et incomprehensibiles, insinuant se corporibus hominum, et occulte in visceribus operati, valetudinem vitiant, morbos citant, somniis animos terrent, mentes furoribus quatunt, ut homines his malis engant ad eorum auxilia decurrere*”.¹⁹⁶

Sutiles, los espíritus entran en el cuerpo humano, operan ocultos desde sus vísceras, provocando enfermedades y turbando el sueño y la mente; los paganos, ignorantes de este hecho, corren a pedir auxilio (*auxilia decurrere*) a esos mismos “dioses” que los maltratan. La naturaleza de este engaño es oscura, sigue Lactancio, para aquellos que no

¹⁹⁴ *ibid*, XV, col. 555. El verbo *cognosco* puede significar aquí “conocer” o “reconocer”.

¹⁹⁵ Todas las citas en *ibid*, XV, col. 555.

¹⁹⁶ Lactancio, *Divinarum Institutionum libri septem*, II, c. 15, col. 333.

poseen la verdad: algunos piensan que se benefician de los demonios cuando éstos dejan de atormentarlos; en realidad es justamente eso lo único que pueden hacer (*prodesse enim eos putant, cum nocere desinunt, qui nihil aliud possunt quam nocere*). Otros simplemente los adoran con el fin de que no los dañen (*colendos esse ergo, ne noceant, siquidem possunt nocere*). Pero todos se equivocan: los demonios sólo pueden herir a aquellos que les temen. Es aquí donde el autor recurre al exorcismo para desacreditar el panteón gentil: son esos mismos “dioses” los que temen, no ya al verdadero Dios, sino a los justos que lo adoran, y que por su nombre los arrancan de los cuerpos: “*Justos autem, id est cultores Dei, metuunt, cujus nomine adjurati de corporibus excedunt*”.¹⁹⁷ El exorcismo, verdadero azote (*flagris verberati*), obliga a los demonios a dar su testimonio, a confesar no sólo su naturaleza, sino, y en presencia de sus seguidores, los nombres que utilizan para ser adorados en los templos (“*sed etiam nomina sua edunt, illa, quae in templis adorantur, et quod plerumque coram cultoribus suis faciunt*”).¹⁹⁸

c) Dos desafíos breves: Tertuliano y Lactancio

Hemos rastreado hasta aquí algunos elementos comunes en el tratamiento que del paradigma de la posesión y el exorcismo hacen los primeros autores cristianos: su carácter de prueba perceptible, su papel como testimonio directo de los mismos demonios, la asociación explícita entre demonismo y prácticas cúllicas grecorromanas, entre otras. Veamos ahora dos ejemplos concretos en los que estos elementos son utilizados en verdaderos desafíos abiertos al paganismo.

Comencemos por Tertuliano. El marco de discusión del teólogo cartaginés es, por supuesto, el carácter diabólico de las deidades gentiles. El pasaje es sugestivo, porque asocia intrínsecamente el culto pagano a la inspiración diabólica en el ámbito semántico de la locura (y por lo tanto, de la posesión), topos que ya visitamos brevemente, más arriba, con Minucio Félix y Orígenes, contemporáneos de Tertuliano. Es lícito pensar, comienza el cartaginés, que lo que los paganos consideran sagrado depende en realidad del sitio donde ello ocurre. En su opinión, no se diferencian aquél que se ve cruzar como demente las torres sagradas de un templo (*aliter dementire videatur, qui sacras turre pervolat*)¹⁹⁹, de aquél que hace lo propio sobre el techo de los vecinos. Lo mismo sucede con los ritos: tampoco se distinguen quienes se cortan los genitales —

¹⁹⁷ Todas las citas en *ibid*, II, c. 16, col. 334.

¹⁹⁸ *ibid*, II, c. 16, col. 334-335.

¹⁹⁹ Tertuliano, *Apologeticus*, XXIII, col. 412.

presumiblemente, esto era parte de un ritual pagano— de los que se cercenan la garganta, suicidándose. El *furor* que los excita, y la razón que los domina es la misma (*compar exitus furoris, et una ratio est instigationis*): el demonio.²⁰⁰ Sin embargo, y en un giro retórico, el autor dice no sólo querer objetar con palabras (*verba*) la naturaleza propiamente infernal de los cultos y oficiantes paganos, sino con una prueba “de la cosa en sí” (*demonstratio rei ipsius*):

“*Edatur hic aliquis sub tribunalibus vestris, quem daemone agi constet. Jessus a quolibet christiano loqui spiritus ille, tam se daemonem confitebitur de vero, quam alibi deum de falso*”.

Tertuliano reta a los paganos a llevar un poseso a un tribunal; ante las adjuraciones de cualquier cristiano (*a quolibet christiano*), el demonio confesará su verdadera naturaleza, donde antes se proclamaba falsamente un dios. Del mismo modo (*aeque*), tráigase, no a los que se considera posesos, sino a aquellos que se cree que durante el culto sufren por su dios (*de Deo pati existimantur*). El resultado será el mismo. Tertuliano lanza una provocación: si en presencia del cristiano estos dioses no confiesan ser demonios, el tribunal podrá derramar su sangre allí mismo (*nisi se daemones confessi fuerint... ibidem illius christiani procacissimi sanguinem fundite*). El desafío exorcístico, como vemos, proporciona la prueba más evidente de la naturaleza diabólica de los ritos gentiles; la simplicidad de la verdad está a la vista de todos: “*Quid isto opere manifestius? Quid hac probatione fidelius? simplicitas veritatis in medio est*”. Aquí no hay fingimientos o encantamientos: ni los ojos ni los oídos (*oculi vestri et aures*) permiten que se acuse de magia o de engaño aquello que se presenta con sinceridad desnuda (*quod ostenditur nuda sinceritate*).²⁰¹

En sus *Instituciones*, Lactancio ofrece también un desafío para probar la naturaleza demoníaca de los dioses paganos. Es cierto, comienza, que los gentiles mismos han admitido —para ello tienen los testimonios de los poetas y filósofos— que existen dioses y demonios. El problema, entonces, es de discernimiento: ¿cómo saber a cuál adorar, y a cuál maldecir (*quid colendum, quid execrandum sit*)? La solución llega de la mano del exorcismo. En efecto, si unos son dioses y otros demonios, debe haber

²⁰⁰ El autor, estimamos, juega aquí con la ambigüedad del término *furor*, que puede utilizarse en latín alternativamente como locura y delirio, o como profecía y adivinación. Resalta así la raíz demoníaca e irracional de la religión pagana.

²⁰¹ Todas las citas en Tertuliano, *Apologeticus*, c.XXIII, col. 413.

enemistad entre ellos. Pero entonces, ¿por qué los demonios no temen a estos dioses, o los dioses no logran poner en fuga a estos demonios (*Si autem sunt inimici, cur aut daemones deos non timent, aut dii daemones fugare non possunt?*)?²⁰²

El autor profundiza el argumento, no sin malicia. En su ejemplo observamos nuevamente el campo semántico de la locura-posesión: si una persona, a instancias del demonio, se vuelve demente, furiosa, insana (*dementit, effertur, insanit*), uno debe correr al templo del Óptimo y Magno Júpiter buscando ayuda; a decir verdad, se detiene Lactancio, como Júpiter no sabe sanar hombres, hay que ingresarlo en el templo de Esculapio o Apolo (*vel, quia sanare homines Jupiter nescit, in AEsculapii vel Apollonis fanum*). La ironía es cruel: en contraste con el único Dios todopoderoso cristiano, la hiper-especialización de los dioses paganos revela su debilidad intrínseca.²⁰³ El resultado, sea como sea, será el mismo: al intentar el sacerdote pagano arrancar el demonio del cuerpo en nombre de cualquiera de los dioses, no podrá hacerlo de ninguna manera (*nullo id pacto fieri potest*). Lo que vemos, entonces, es el fracaso del exorcismo pagano, que a su vez nos revela la debilidad de esos dioses, incapaces de sujetar seres inferiores. Si, adjurados por el Dios verdadero, estos demonios huyen inmediatamente, la conclusión es obvia: “*Quae ratio est, ut Christum timeant, Jovem autem non timeant, nisi quod iidem sunt daemones, quos vulgus deos esse opinatur?*”²⁰⁴ Ni Júpiter ni ningún otro dios tienen el poder de vencer demonios por la simple razón de que todos ellos lo son, y todos temen a Cristo.

En la misma línea, el autor propone otro desafío: supongamos que se colocara a la vista de todos un poseso y un sacerdote de Apolo en Delfos (*incursum daemonis... Delphici Apollinis vates*). Ambos, sin dudas, se erizarían ante el nombre de Dios, y Apolo saldría del sacerdote tan rápido como el otro demonio escaparía del endemoniado: “*eodem modo Dei nomen horrebunt; et tam celeriter excedet de vate suo Apollo, quam ex homine spiritus ille daemoniacus*”. Es así, concluye Lactancio, que los dioses paganos a los que se adora y aquellos demonios a los que se maldice, son una y la misma cosa (*ergo iidem sunt*). El modo de discernirlo, como ya explicitamos, es el exorcismo cristiano; sólo este dispositivo puede lograr la confesión de una entidad que hasta entonces se presentaba como un dios, y llevaba a los hombres al error: “*illi enim*

²⁰² Lactancio, *Divinarum Institutionum libri septem*, IV, c. 27, col. 533.

²⁰³ *ibid*, IV., c. 27, col. 534.

²⁰⁴ *ibid*, IV, c. 27, col. 534.

*nequissimi spiritus, ubi adjurantur, ibi se daemones confitentur; ubi coluntur, ibi se deos mentiuntur, ut errores hominibus immittant*²⁰⁵.

d) Polémica anti-herética

Señalemos que esta característica del exorcismo cristiano —obligar a la confesión de los demonios, y así certificar la religión del Cristo— no sólo sirvió para atacar el orden sobrenatural pagano, sino que también figura en la polémica anti-herética al interior mismo del colectivo de los *sectatores*, polémica que, como analizamos con Tertuliano e Ireneo, no escapó al proceso de conformación de la *ecclesia*. Es lo que se desprende de un curioso litigio entre Ambrosio y los arrianos casi a fines del siglo IV. En torno del 386 la basílica de Milán, ya finalizada, se encontraba a la caza de reliquias para su consagración definitiva. Víctima de una revelación onírica, Ambrosio ordenó excavar en el área del cementerio; los cuerpos conservados de Gervasio y Protasio, decapitados en martirio, veían de nuevo la luz. Hasta ese momento ignotos, los cadáveres fueron reconocidos como los santos de Milán. Sus nombres y la sacralidad que comportaban fueron rápida, sobrenaturalmente confirmados por el tormento de un endemoniado ante los restos.²⁰⁶ La exhumación inmediata proveyó a la basílica de reliquias; las curaciones, en especial de posesos, conformaban una atracción irresistible, señaladas incluso por el ya eminente Agustín de Hipona, testigo presencial. Luego de ser descubiertos y desenterrados, los restos fueron llevados a la basílica ambrosiana; en el camino, los posesos sanaban, según la confesión misma de los demonios que los atormentaban (*immundi vexabant spiritus confessis eisdem daemonebus sanabantur*).²⁰⁷ En *Ciudad de Dios*, Agustín repetía el poder de Gervasio y Protasio junto a otros casos exitosos de exorcismo de endemoniados.²⁰⁸

²⁰⁵ *ibid*, IV, c. 27, col. 534. Es interesante indicar aquí otro desafío que Lactancio lanza a los paganos para probar que sus dioses son demonios, y que Cristo es el verdadero Dios. Reúnanse, dice, los sacerdotes paganos y llamen a los espíritus de ultratumba. Verán aparecer a Júpiter, a Neptuno, a Vulcano, a Mercurio, a Apolo, y a Saturno, su padre. Luego llamen a Cristo; no contestará, porque no pasó más que dos días en el Infierno. ¿Qué prueba más cierta, termina Lactancio, podría ser ofrecida? (*Nam si quis studet altius inquirere, congreget eos, quibus peritiam est ciere ab inferis animas. Evocent Jovem, Neptunum, Vulcanum, Mercurium, Appollinem, patremque omnium Saturnum. Respondebunt ab inferis omnes, et interrogati loquentur, et de se ac Deo fatebuntur. Post haec evocent Christum, non aderit, non apparebit; quia non amplius quam biduo apud inferos fuit. Quid hac probatione certius proferri potest?*”; *ibid*, IV, c. 27, col. 535).

²⁰⁶ Filippo Carlà, “Milan, Ravenna, Rome. Some reflections on the Cult of the Saints and on Civic Politics in Late Antique Italy”, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, Anno XLVI, 2010, n° 2, p. 200.

²⁰⁷ *Confessionum libri XIII*, IX.7 (Patrologia Latina XXXII). Hay traducción al castellano: *Confesiones*, estudio preliminar, traducción directa y notas de Silvia Magnavacca, Buenos Aires, Losada, 2005, p. 250.

²⁰⁸ “La Ciudad de Dios”, en *Obras de San Agustín*, vol. XVII, Madrid, BAC, 1978, XX.7.

Pero el hallazgo aportaba otros beneficios inesperados: Ambrosio, en ese entonces en plena guerra teológica contra los subordinacionistas arrianos, encontraba en los posesos la certificación de sus posturas teológicas. La *Vita Ambrosii* de Paulinus deja entrever el éxito que los mártires traían a la causa ambrosiana; afirma que los restos de Protasio y Gervasio ampliaban la fe católica, mientras que la herejía enemiga palidecía (*Arianorum perfidia minuebatur*).²⁰⁹ Se asistía a verificaciones teológicas precisas: tal como le relataba Ambrosio a su hermana Marcelina, en medio de sus tormentos, los endemoniados clamaban que no era salvo quien negaba la Trinidad (*neminem posse esse salvum... qui Trinitate omnipotentem virtutem non crederet*).²¹⁰

Los arrianos de Milán no parecían convencidos. Todo les resultaba sospechoso: el hallazgo, los restos, la instantánea efectividad. Pero todavía más, los posesos. No tardaron en dar el paso y ofrecer otra interpretación de los hechos —interpretación que el conflicto confesional y filosófico de la temprana Modernidad convertiría en estándar. El obispo, concluían los arrianos, era un farsante. Paulinus recuerda así la acusación: “*Venerabilemque virum Ambrosium narrabat pecunia comparasse homines, qui se vexari ab immundis spiritibus mentirentur*”.²¹¹ El obispo había comprado (*pecunia*) a algunos para que se fingieran posesos. “*Ariani dicunt* —precisa el mismo Ambrosio—: *Non sunt daemonum vera tormenta, sed ficta et composita ludibria*”. Se indigna; pueden concertarse muchas cosas, pero no es posible simular a un endemoniado (“*nemo unquam fingere potuit, ut daemonem se esse simularet*”).²¹² ¿Cómo pueden negar lo que los mismos demonios, atormentados por las reliquias de la basílica, confiesan? ¿Cómo pueden dudar? Eran como judíos, escupía Ambrosio, ciegos que contradecían a los mismos demonios que habían reconocido el poder de Cristo. Aquí Ambrosio refiere explícitamente a *Mateo* 8, 29, versículo que, como citamos más arriba, muestra a los espíritus malignos encerrados en los poseídos reconociendo la divinidad de Cristo (“¿Qué tienes con nosotros, Jesús, Hijo de Dios”). La equiparación de Ambrosio entre judíos y arrianos es implacable: “*tanta est incredulorum perfidia*”, dice, de parte de los

²⁰⁹ Paulinus Mediolanensis, *Vita Sancti Ambrosii Mediolanensis Episcopi*, c. 5, col. 34. 14 (Patrologia Latina XIV).

²¹⁰ Ambrosio, *Epistola XXII*, col. 1025. 21 (Patrologia Latina XVI). Un ejemplo tempranísimo de lo que la historiadora Florence Chave-Mahir vería como una novedad de la Baja Edad Media: “*Le possédé, au XIIIe siècle, s'affirme dans les exempla comme celui qui proclame la vérité révélée par le diable*” (*Une parole au service de l'unité. L'exorcisme del possédés dans l'Eglise d'Occident (Xe-XIVe siècle)*), These doctorale, Université Lumière-Lyon 2, 2004, p. 274). De más está decir que veremos múltiples ejemplos temprano-modernos de esto en la investigación.

²¹¹ Paulinus, *Vita*, c. 5, col. 34. 15.

²¹² *Epistola XXII*, col. 1025. 22.

judíos y los herejes, al negar las palabras de los endemoniados, y por lo tanto, a Cristo mismo (“*ipsi tamen Dei Filium denegabant*”).²¹³ Le parecía intolerable que desconfiaran de la verdad, y que lo acusaran de simulación: “*Ubi hic locus fraudi est? ubi suspicio simulandi?*”.²¹⁴ El hagiógrafo Paulinus certifica que la venganza divina no se demoró: uno de los arrianos que sospechaban de las confesiones diabólicas cayó inmediatamente endemoniado (*subito arreptus a spiritu immundo*), demostrando el fundamento diabólico de las afecciones. También aquí la verdad prevaleció gracias al Enemigo: el infortunado comenzó a gritar que aquellos que negaban la Trinidad tal como la enseñaba Ambrosio (*quam docet Ambrosius*) estaban tan poseídos como él. Brutales, los arrianos lo asesinaron en un lago.²¹⁵

IV

Exorcismos judíos, paganos, heréticos y mágicos

Insistamos, con este último y breve apartado, en un punto que hemos visto repetirse a largo del presente trabajo: la defensa que los cristianos debían hacer de sus exorcismos, por oposición a aquellos mágicos, paganos, judíos, o heréticos.

Justino, al inicio de nuestro período, dedica algunas palabras a la temática. En su segunda *Apologia*, la mención es pasajera; el exorcismo cristiano aparece monopolizando la efectividad en contraste con métodos alternativos: “*...ab omnibus aliis adjuratoribus, incantatoribus et veneficis non sanatos sanaverunt, atque etiamnum sanant, fractis et ejectis daemonibus homines detinentibus*”. Como se ve, los posesos no pueden ser curados por otros exorcistas ni por aquellos que utilizan encantamientos o pociones mágicas (*aliis adjuratoribus, incantatoribus et veneficis*); esta alusión resalta el poder del nombre divino utilizado por los seguidores, a la vez que, como veíamos

²¹³ *ibid*, col. 1024. 16. Citemos extensamente: “*In tantum amentiae prodeunt, ut negent martyrum merta, quorum opera etiam daemones confitentur. Sed hoc non mirum; siquidem tanta est incredulorum perfidia, ut tolerabilior sit diaboli plerumque confessio. Dicebat enim diabolus: ‘Jesu Fili Dei vivi, quid venisti ante tempus torquere nos (Matth. VIII, 29)?’. Et cum haec audirent Judaei; ipsi tamen Dei Filium denegabant*”. Lo mismo ocurría con los arrianos: “*Et nunc audistis clamantes daemones, et confitentes martyribus quod poenas ferre non possint, et dicentes: Quid venistis, ut non tam graviter torqueatis? Et Ariani dicunt: Non sunt isti martyres, nec torquere diabolum possunt, nec aliquem liberare*”. La asimilación entre judíos y arrianos frente a la evidencia de la posesión es repetida por Paulinus: “*unde miseriores Ariani vel Judaei, ut quod confitentur daemones, illi negent*” (*Vita*, col. 34. 15).

²¹⁴ *Epistola XXII*, col. 1025. 22.

²¹⁵ Paulinus, *Vita*, col 34.16 (“*in piscinam demersum hominem nacaverunt*”). De ser ciertas las sospechas de los arrianos respecto de las falsas reliquias, el hecho de saber que Ambrosio está hoy enterrado junto a Gervasio y Protasio (Carlà, “Milan, Ravenna, Rome”, p. 203) agrega una cuota macabra al asunto.

más arriba con Tertuliano, construye cierta especificidad cristiana en torno de la tarea exorcística²¹⁶.

En el *Dialogus*, la idea se desarrolla con alguna precisión mayor. La polémica contra Trifón el judío incluye, en efecto, al exorcismo como prueba evidente de la virtud de Cristo y de su calidad de Mesías; el autor remarca que los judíos, si quisieran, podrían ver aquello que está a ojos de todos (*quae in omnium oculis geruntur perspicere*), es decir, el poder liberador del nombre de Jesús utilizado por los cristianos —y, por lo tanto, la realidad divina del proclamado Hijo de Dios, y la legitimidad de sus seguidores al reclamar el relevo como nuevos *electi*. El argumento tiene por base el exorcismo legítimo: el pueblo de Trifón, dice Justino, no podría exorcizar (*nullum subjicietur daemonium*) en nombre de sus reyes, sus justos, sus profetas o sus patriarcas; quizá, concede, los demonios podrían rendirse si los adjuraran en nombre del Dios de Abraham y de Isaac (que los cristianos, a su vez, reivindicaban). Sin embargo, lejos de ello, los exorcistas judíos todavía comparten el método de los paganos, con sus perfumes y amuletos (*jam vero exorcistas vestros dixi arte adhibita, perinde atque gentes adjurare, et suffitibus ac amuletis uti*).²¹⁷ Las palabras de Justino, que demuestran la fuerte presencia contemporánea de otras técnicas exorcísticas más allá de las cristianas, encuentran basamento en un célebre pasaje de las *Antigüedades judías* de Flavio Josefo, escrito durante el siglo I; allí, ciertamente, observamos a Eleazar manipulando un poderoso odorante (una raíz aplicada a las narices del poseso), y un amuleto (en este caso, un anillo).²¹⁸ El mártir parece aquí contrastar la simplicidad y sobrenaturalidad del exorcismo cristiano, basado sólo en el nombre de Jesús, con el aparatoso ritual judío-pagano, sustentado en artes mágicas y elementos naturales.

La necesidad de ofrecer un monopolio de efectividad sobrenatural para el exorcismo cristiano, en contraste con técnicas alternativas, puede encontrarse también en el tratado de heresiología *Adversus haereses*. En este caso, no son las adjuraciones paganas o judías las que sufren la crítica, sino las de cuño herético. La genealogía que Ireneo construye de la disidencia religiosa tiene por origen a Simón el Mago (*Simon autem*

²¹⁶ Justino, *II Apologia*, 6, col. 454-455.

²¹⁷ Todas las citas en *Dialogus cum Tryphone judaeo*, 85, col. 675 (Patrologia Graeca VI).

²¹⁸ “*Modus autem medicine fuit huiusmodi. Intulit naribus eorum qui a demonio vexabantur anulum habentem subter signaculum radicem a salomone monstratam. Deinde demonium per nares odorantis abstraxit: et repente cecidit homo. Postea coniuravit eum iuramentum obijciens salominis ne ad eum denuo remearet*” (Utilizamos una edición temprano-moderna: *Josephi Judei Historici praeclara opera non parva accuratone et diligentia impressa nen non a complusculis mendis tersa atque castigata. De Antiquitatibus Libri viginti*, Paris, 1519, folio LCVIII).

Samaritanus, ex quo universae haereses substiterunt)²¹⁹, aquél impío que creía que los apóstoles curaban y accedían al Espíritu santo por medio de la ciencia mágica (*sanitates per magicam... quamdam magicam scientiam*), y que buscó comprar ese poder.²²⁰ Especializándose en las artes de la magia, Simón se opuso a los discípulos de Cristo, buscando gloria personal y el estupor de las multitudes (*in stuporem cogeret multos hominum*). Este poco favorable retrato sirvió a Ireneo para conferir a sus enemigos heréticos las particularidades del Mago.

A partir de esta plataforma, entonces, los opositores gnósticos contemporáneos del obispo, Simón, Menandro, Carpócrates, y otros como ellos, son descalificados. Dicen operar milagros (*virtutes operari dicuntur*); pero es claro que no lo hacen en beneficio de la verdad y de los hombres, y por virtud divina, sino para dañarlos y llevarlos al error, por medio de ilusiones mágicas y fraude (*per magicas elusiones et universa fraude*). El contraste entre las prácticas heréticas y las cristianas será explícito en la obra, utilizando mucho del ya referido paradigma de la simpleza ritual, que ofrece un aura de automatismo y sobrenaturalidad. En efecto, nos dice Ireneo, los ritos herejes contienen invocaciones a ángeles, encantamientos, y vanas curiosidades; los ritos cristianos, sólo oraciones, y el nombre de Cristo.²²¹ Por esa razón sus obras son ineficaces. En un pasaje, entre los milagros que los herejes intentaron, Ireneo menciona los exorcismos fallidos:

“Nec enim caecis possunt donare visum, neque surdis auditum, neque omnes daemones effugare, praeter eos qui ab ipsis immittuntur, si tamen et hoc faciunt; neque debiles, aut claudos, aut paralyticos curare, vel alia quadam parte corporis vexatos”.²²²

Dos puntos aquí. En primer lugar, recordemos que Ireneo había reclamado para los miembros de la Iglesia la calidad de verdaderos *sectatores* de Cristo, por oposición a los herejes. La prueba radica, justamente, en la capacidad de producir signos eficaces: esta desvinculación previa de los enemigos con Dios, y la vinculación directa de sus obras con las artes mágicas, permiten al obispo negarle a los heterodoxos la capacidad de producir milagros genuinos, entre ellos, exorcizar. Por otra parte, se advierte una

²¹⁹ Ireneo, *Adversus Haereses*, I, c. 23, 2, col. 671. Para la construcción de la figura del heresiarca en Ireneo, en el contexto del combate en contra del gnosticismo, ver brevemente Peters, *Heresy and Authority*, p. 23.

²²⁰ Ireneo, *Adversus Haereses*, I, c. 23, 1, col. 670.

²²¹ *ibid*, c. 32, 5, col. 830.

²²² *ibid*, II, c. 31, 2, col. 821.

demonización del adversario, justamente referida al desempeño exorcístico. No son capaces, afirma Ireneo, de ahuyentar demonios; pero si pudieran, sería quizá sólo aquellos que ellos mismos enviaron (*praeter eos qui ab ipsis immittuntur*).²²³ La ambigüedad del pasaje parece deliberada: Ireneo acusa a los herejes de enviar demonios a los cuerpos de los hombres, para luego exorcizarlos y así, presumiblemente, obtener crédito (recordemos, y no es un dato menor, que la apologética cristiana había acusado a los dioses paganos de pergeñar la misma artimaña en sus intentos por ser adorados); sin embargo, el obispo de Lyon se resiste a entregarles tal poder sobre los demonios. En efecto, el último “*si tamen et hoc faciunt*”, “si tal cosa pudieran hacer”, introduce un matiz de duda, que resalta la debilidad de los falsarios frente a cualquier potencia espiritual.²²⁴

El interés de Ireneo por ligar íntimamente los exorcismos heréticos a la magia y a la falsedad es importante en otro sentido. Más allá de separar los exorcismos cristianos de aquellos practicados por judíos, paganos, o herejes, los apologetas se preocuparon por distinguirlos explícitamente de las actividades mágicas. Los primeros tiempos cristianos pertenecieron de lleno a la sociedad de los antiguos, en la cual, como hemos atisbado a partir del relato de Josefo, la creencia en la curación mágica —amuletos, encantamientos, fuerzas ocultas dentro de la naturaleza pero fuera de su curso normal— estaba ampliamente extendida.²²⁵ Pero no sólo eso: un buen número de filósofos y escritores paganos, entre los que se suele contar a Apuleyo, Luciano de Samosata y Celso, ligaron explícitamente la magia con las prácticas milagrosas cristianas.²²⁶

En este sentido, la acusación de que los *sectatores* de Cristo utilizaban encantamientos o invocaciones a demonios en sus exorcismos era más que corriente. Ya Tertuliano menciona el tema lateralmente en un pasaje de su temprano *Apologeticus*. En plena diatriba contra los judíos, y utilizando los libros hebreos, el autor remite a lo profetizado por Isaías, según el cual algunos no creerán, no entenderán, y por lo tanto no se salvarán (6, 9-10). La inclusión de los milagros crísticos (y entre ellos, el exorcismo) es significativa, porque Tertuliano apoya en ellos tanto la evidencia de la divinidad de Jesús, como la causa de la condena a los judíos. Que la resurrección, las diversas curas, y el exorcismo de los endemoniados (*cum ille verbo daemonia de hominibus excuteret*)

²²³ Nuestra interpretación difiere de la Twelftree, *In the name of Jesus*, p. 250.

²²⁴ *Adversus Haereses*, II, c. 31, 3, col. 825.

²²⁵ Ferngren, *Medicine and Health Care in Early Christianity*, p. 5.

²²⁶ Hans D. Betz, “The Birth of Christianity as a Hellenistic Religion: Three Theories of Origin”, *The Journal of Religion*, vol. 74, n° 1, 1994, pp. 1-25, p. 12; Stephen Benko, *Pagan Rome and the Early Christians*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1986, p. 103.

fueran interpretadas como las obras de un mago (*uti magum aestimarent de potestate*), sólo puede significar la condena de la incomprensión para el pueblo judío. A nosotros, por otro lado, nos revela a qué duras acusaciones se enfrentaban los cristianos respecto de la legitimidad de sus milagros, tan necesarios, como vimos repetidas veces ya, para fundamentar sus doctrinas.²²⁷

Sobreviven al respecto las ideas de Celso. Ciertamente, comenta Orígenes:

“Celsus, nescio qua re motus ait, quam Christiani videntur habere potestatem, eam ipsos habere ex quorundam daemonum nominibus et incantationibus, opinor, subindicans ea quae faciunt apud nos ii, qui daemones incantant et expelunt”.²²⁸

Como vemos, el crítico del cristianismo acusa a los sectarios de exorcizar a los posesos mediante encantamientos y nombres de demonios. El teólogo alejandrino reputará esto como una calumnia (*in quo manifeste nos calumniatur*), atribuyendo el poder milagroso, por supuesto, al nombre de Cristo. Pero es interesante reparar en que Orígenes no discute la existencia de tales magos-exorcistas; la referencia vuelve a revelarnos no sólo la existencia de otros modelos exorcísticos en uso durante los primeros siglos de la era común, sino la facilidad con la cual éstos podían ser confundidos con aquellos de los cristianos. Este punto parece haber sido fundamental en la crítica de Celso; el filósofo pagano no se priva de mencionar a los *praestigiatores* que abundaban en el mundo antiguo —las míticas artes de los egipcios tuvieron aquí un lugar destacado—, ligándolos a los cristianos:

“et quae faciunt qui sunt Egyptiacis artibus eruditi, qui medio in foro, paucis obolis venerandas suas artes venditant, daemonia ex hominibus profligant, exsufflant morbos, heroum animas evocant...”.²²⁹

También otros, públicamente (*medio in foro*), muestran habilidades extraordinarias: curan enfermedades e invocan almas, liberan a los hombres de los seres infernales. ¿Por

²²⁷ Tertuliano, *Apologeticus*, XXI, col. 400. También Cipriano de Cartago, a mediados del siglo III, recogerá este punto con exactitud: al curar paralíticos y leprosos, dar vista a los ciegos, resucitar muertos, y exorcizar demonios (*imperio daemona de hominibus excuteret*), los judíos, aunque lo señalaron como hombre por su carne, lo acusaron de mago por su poder (*magum de licentia potestatis*) (*De idolorum vanitate*, XIII, col. 579-580).

²²⁸ Orígenes, *Contra Celsum*, Libro I, c. 6, col. 666.

²²⁹ *ibid.*, Libro I, c. 68, col. 787. Y ver Graham Twelftree, “Introduction”, en Twelftree (Ed.), *The Cambridge Companion to Miracles*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2011, p. 1.

qué entonces, habría de creerse a los cristianos? Este posible paralelo entre los exorcistas cristianos y los mercachifles mágicos, que por algunas monedas (*paucis obolis*) y entre otros prodigios, echan demonios, pareció obligar a los apologetas cristianos a separarse rápidamente de sus enemigos; tanto Tertuliano como Ireneo insistían fuertemente en la gratuidad del exorcismo cristiano.²³⁰

V

El aporte de los apologetas

Realicemos un breve recuento de lo que este período formativo del ritual del exorcismo y la reflexión sobre los posesos lega a la posteridad cristiana, en especial a la temprana Modernidad, centro de nuestra investigación. En primer lugar, encontramos en desarrollo sus elementos más clásicos: el nombre de Cristo, que designa al agente efectivo de la victoria sobre los seres infernales, aparece desde las reflexiones más tempranas. La señal de la cruz, introducida por Lactancio a caballo entre el III y el IV, se adosará asimismo al ritual, tanto como la recitación de pasajes bíblicos, mencionados por primera vez en el *Contra Celsum* de Orígenes. Las condiciones de posibilidad de la eficacia exorcística, es decir, la relación entre la Divinidad, el papel de los oficiantes, la gracia y la fe, por el contrario, no se encuentran cristalizadas: pudimos observar sus vaivenes en el *Octavius* de Minucio Félix y la obra apologética de Orígenes. Es preciso indicar, sin embargo, que esta cuestión, que esquemáticamente podríamos resumir como la difícil relación entre sacramentos y sacramentales, no se verá saldada en el paradigma del exorcismo ni siquiera durante la temprana Modernidad.

Existen otros puntos interesantes. Pudimos observar la ligazón del ámbito semántico de la locura con aquél de la posesión diabólica. Asimismo, y ligado a ello, asistimos a la fuerte simbiosis que los autores intentan establecer entre el culto pagano o la herejía y la figura del demonio. Tenemos aquí los primeros pasos de una preocupación constante del cristianismo en trazar afinidades entre heterodoxia y realidad satánica, que más adelante veremos relucir en las controversias confesionales a partir del siglo XVI. Abundaremos en ellas; por ahora, sólo digamos que también los católicos, como Minucio y Cipriano a los vates paganos, acusaron a los reformados temprano-modernos

²³⁰ Tertuliano: “*A daemoniorum incurribus dico, quae de vobis sine praemio, sine mercede depellimus*” (*Apologeticus*, XXXVII, col. 464). Ireneo, por su parte, sugiere que los herejes cobran por estos servicios exorcísticos. Lo hace por la negativa, afirmando que la verdadera Iglesia no pide nada a cambio: “*in Ecclesia autem miseratio et misericordia, et firmitas, et veritas ad opitulationem hominum, non solum sine mercede et gratis perficiatur, sed et nobis ipsis quae sunt nostra erogantibus pro salute hominum...*” (*Adversus Haereses*, Libro II, c. 31, 3, col. 825).

de estar inspirados por los seres infernales; también Lutero, como Orígenes a los adivinos gentiles, acusó a sus enemigos religiosos de estar poseídos por los demonios.²³¹

No olvidemos tampoco que esta época formativa adosó al paradigma posesorio y exorcístico sus principales puntos débiles, las sospechas que lo acompañarían mil años después. En efecto, los apologetas y los heresiólogos deberían defender esta manifestación demonológica de las acusaciones de fingimiento (los arrianos de Ambrosio), de magia (el Celso de Orígenes), de comercio (Celso, e Ireneo imputaba esto a los herejes), de no ser más que ciencia natural (Atanasio).

Reservamos una mención especial al carácter evidencial, probatorio, que el exorcismo detenta en los argumentos apologéticos de estos tempranos autores. La re-ubicación de lo sagrado en el conflicto entre paganismo y cristianismo, y entre ortodoxia y herejía, se sirvió de este accionar espectacular para mostrar perceptiblemente la superioridad del poder de Cristo frente a los antiguos dioses de los gentiles y los nuevos pretendientes de lo divino. Un desarrollo similar acaecerá en las diversas confesiones de la primera Modernidad, que no tardarán en referir estos antecedentes patrísticos al momento de fundamentar sus propios argumentos acerca de la perceptibilidad de la verdad cristiana. Como bien vimos con el ejemplo de Ambrosio de Milán, los demonios serían los encargados de defender posiciones teológicas a menudo antagónicas.

Los seres infernales, entonces, juegan un rol capital en el pensamiento de los apologetas. La especulación sobre su poder y su presencia en el culto pagano, sumado al impulso demonológico en los Evangelios, favorecieron el desarrollo del paradigma de la posesión y el exorcismo cristiano, que pasaría a la posteridad para ser reactualizado y resignificado en nuevos contextos materiales e intelectuales. En el núcleo mismo de estos primeros tiempos, cuando el destino de la controversia entre cristianismo y paganismo aún no estaba resuelto, el poder infernal probó ser un espacio concreto de reflexión y de acción, una matriz a partir de la cual pensar en y obrar por la religión del Cristo. Lo mismo sucedería en la Europa de los siglos XVI y XVII, tiempos caóticos que no desecharán la vía demonológica para sustentar el intento multilateral de reubicación de lo sagrado cristiano.

Como pensamiento final acerca del peso que los pensadores del inicio del cristianismo otorgaron a los demonios en la religión que construyeron y contribuyeron a definir,

²³¹ Susan Schreiner, *Are you alone wise? The search for Certainty in the Early Modern Era*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2011, p. 293.

agreguemos que Lactancio solía sostener a comienzos del siglo IV que es preciso (“*necesse*”, incluso traducible por “es obligatorio”) aceptar la verdad de la religión del Cristo si se atiende al poder que posee sobre los demonios: “*Necesse est enim veram esse hanc religionem, quae et rationem daemonum novit, et astuciam intellegit, et vim retundit, et eos spiritalibus armis domitos ac subactos cedere sibi cogit*”.²³² Más de medio siglo después de la muerte de Lactancio, los cristianos que asolaban el *Serapeum* le daban la razón; los urgentes oráculos que habían profetizado la muerte instantánea de los iconoclastas no se habían cumplido. Era una suerte de milagro por la negativa: la quietud del cielo alejandrino luego de la destrucción probaba que el poder de los viejos dioses era nulo frente a los *sectatores*, protegidos del Cristo.²³³

VI

La demonología escolástica

El segundo momento que logró una reflexión sistemática sobre el Enemigo, y por lo tanto, sobre la posesión diabólica y el exorcismo ritual, fue aquél de la Baja Edad Media, y hacia allí nos trasladamos ahora. Sabemos que, comenzando en el siglo XIII y hasta fines de la temprana Modernidad, la Cristiandad occidental ha estado profundamente obsesionada por la figura del demonio.²³⁴ Obsesionada, ciertamente, con teorizar su poder, especular sobre su ontología, y sobre todo, combatir sus manifestaciones visibles. La Baja Edad Media ve desarrollarse en su seno una serie de transformaciones cruciales en el plano religioso-institucional, directrices que la Modernidad temprana heredará: la imposición de regulaciones sacramentales más estrictas en la vida cotidiana de los fieles (pensemos en el IV de Letrán de 1215); el reforzamiento de la escolástica en el espacio universitario (quedémonos con la recepción de la obra de Aristóteles y sus comentaristas); el comienzo de una predicación activa (considérese la aparición del *exempla*, los mendicantes y los predicadores itinerantes); el mayor control eclesiástico de la devoción (véase la renovada injerencia

²³² Lactancio, *Divinarum Institutionum libri septem*, IV, c. 27, col. 533.

²³³ Gaddis, *There is no Crime for Those who have the Christ*, p. 190.

²³⁴ Armando Maggi, *Satan's Rhetoric. A study of Renaissance Demonology*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2001, p. 5; Alain Boureau, *Sathan Hérétique. Naissance de la Démonologie dans l'Occident Médiéval (1280-1330)*, Paris, Odile Jacob, 2004 (cito por la versión inglesa: *Satan the Heretic: the Birth of Demonology in the Medieval West*, traducción de Teresa Lavander Fagan, Chicago, The University of Chicago Press, 2006, pp. x, 3-4); Robert Muchembled, *Une histoire du diable. XIIe-XIXe siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.

institucional en el culto a y el proceso de canonización de los santos).²³⁵ Otros desarrollos alimentan este poderoso pero resistido impulso eclesiástico. La revolución espiritual occidental trae a partir del XIII la inédita participación de beguinas y begardos en la vida religiosa, proceso laico paralelo a aquél del imperativo de la *vita apostolica* en ciertas ramas de las principales órdenes; la aparición de corrientes heréticas como la de los cátaros, los valdenses y del Libre Espíritu (y luego hussitas y lolardos); la irrupción del fenómeno de las santas vivas antes y durante el vacío de poder representado por el Cautiverio de Avignon (1309-1377) y el Gran Cisma (1378-1417) —fisuras institucionales, éstas, que dejaban en letra muerta la teocracia salvífica propuesta por Bonifacio VIII en su *Unam sanctam* de 1302.²³⁶ Las consecuencias de esta implosión pueden muy bien entrecruzarse en tres campos teóricos y prácticos que se consolidaron entre fines del siglo XII y el siglo XV para combatirla: inquisición, demonología, discernimiento de espíritus. Los tres campos se relacionarían con la problemática nodal de la autoridad y los criterios de verdad, y estarían atravesados por la ansiedad derivada de los enigmas epistemológicos de diversas yuxtaposiciones a elucidar: natural y sobrenatural, divino y diabólico, genuino y simulado.²³⁷ Así, en el marco del cristianismo europeo, se asistirá al deseo tanto de discriminar y tabular las

²³⁵ La mayoría de estos desarrollos están expuestos en la colectánea de artículos de André Vauchez (dir.), *Faire Croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVIe siècle*, Roma, École Française de Rome, 1981. También es útil la consulta de John H. Arnold, *Belief and Unbelief in Medieval Europe*, London-New York, Bloomsbury, 2011 (2005). El autor releva de modo crítico las opiniones del historiador Gary Macy, quien discute la existencia de la entidad “La Iglesia medieval” como una jerarquía homogénea con una dogmática de absoluta conformidad. Lo que existiría es una plétora de iglesias medievales conformada por las diversas experiencias de papas, obispos, teólogos, inquisidores, regulares, seculares (“Was there a ‘The Church’ in the Middle Ages?”, *SCH*, 52, 1996, 107-116). Arnold comenta aquí que, si bien la crítica de Macy es importante a fines de no caer en el anacronismo (en efecto, tal “Iglesia” uniforme sería una creación de la Reforma y del Iluminismo), no puede dudarse de que la Baja Edad Media asiste a un intento, de parte de la jerarquía eclesiástica romana, por crear una unidad y una coherencia ajena a la diversidad religiosa. El proceso es mayormente retórico, pero contiene resultados concretos: predicación, confesión, comunión, sistema parroquial, entre otros (*Belief and Unbelief*, pp. 12-13).

²³⁶ Peter Wallace, *The Long European Reformation. Religion, Political Conflict, and the Search for Conformity, 1350-1750*, New York, Palgrave MacMillan, 2004, pp. 41-42. Ésta es la bula, se sabe, que declaraba a la Iglesia papal romana como única vía de Salvación. En efecto, Cristo, en la persona de su Vicario Pedro y sus sucesores, es la cabeza de la única Iglesia, que posee poder espiritual para juzgar al poder temporal.

²³⁷ Dejemos la bibliografía sobre demonología y discernimiento para más adelante. Anotemos aquí aquella que nos ha sido útil para estudiar la relación entre inquisición y herejía: H. Marrou, “La Herencia de la cristiandad”, y R. Morghen, “Problemas en torno al origen de la Herejía en la Edad Media”, en Jacques Le Goff (comp.), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII*, México D.F., Siglo XXI, 1987, pp. 33-35 y 89-99 respectivamente; Norman Cohn, *Europe's Inner Demons. The Demonization of Christians in Medieval Christendom*, USA, The University of Chicago Press, 1993 (1973), pp. 35-50. Sigue siendo útil y apasionante en este sentido el libro de Robert Moore, *The Formation of a persecuting Society. Power and deviance in Western Europe, 950-1250*, Oxford, Basil Blackwell, 1987.

experiencias religiosas ajenas a la institución eclesiástica como de extirpar la disidencia e imponer la uniformidad ideológica. Es una necesidad obsesiva por disolver la diferencia y mantener puro el cuerpo político-religioso.²³⁸

En este apartado nos centraremos en la demonología y el discernimiento, dos herencias que la primera Modernidad recibe de la crisis de la Baja Edad Media. Vayamos a la demonología escolástica, rama específica y autónoma de la teología. A través de una ingente reflexión sobre la Escritura, los Padres y la filosofía aristotélica que comenzaba a filtrarse en las universidades europeas, los teólogos cristianos profundizaron las especulaciones sobre el reino satánico, la ontología diabólica y las características de la relación entre sustancias separadas y género humano. Mucho se ha escrito sobre esta demonología, sobre sus orígenes universitarios al calor de las disputas anti-heréticas, sobre el alcance de su poder represivo al alentar la equiparación del corriente *maleficium* campesino con la más elaborada magia nigromántica, sobre la proyección que tomaría hacia la primera Modernidad.²³⁹ No pretendemos aquí dedicarle demasiado espacio, sino tan sólo ubicar los trazos principales por los que correrán las reflexiones temprano-modernas acerca del paradigma posesorio. Así como acabamos de enfatizar las opiniones de los apologetas del cristianismo temprano acerca del ritual exorcístico, en los apartados que siguen intentaremos centrarnos en el problema teológico y filosófico-natural de la posesión: la inhabitación de un espíritu diabólico en un cuerpo humano.

Para ello, nos enfocaremos en la máxima figura de esta ciencia diabólica, el *Doctor Angelicus*, Tomás de Aquino, miembro de la celosa orden de los dominicos nacida en las vísperas del IV Concilio de Letrán y la cruzada albigena. Sintetizaremos los aportes de la demonología escolástica al paradigma posesorio a través del poco visitado *De*

²³⁸ Fabián Campagne, “Violencia sagrada. Religión y poder en la génesis del mundo moderno”, en Fabián Campagne (ed.), *Poder y Religión en el mundo Moderno. La cultura como escenario de conflicto en la Europa de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, Biblos, 2014, p. 11; Miri Rubin, “Europe Remade: Purity and Danger in Late Medieval Europe”, *Transactions of the Royal Historical Society*, 6th ser. vol. 11, 2001, pp. 101-124.

²³⁹ Ya hemos citado en nuestra introducción algunas obras actuales que rastrean el origen de la ciencia del demonio. Repitamos aquí las que juzgamos más útiles: Clark, *Thinking with demons*; Isabel Iribarren, “From Black Magic to Heresy”; Michael Bailey, *Battling Demons* y su “From Sorcery to Witchcraft: Clerical Conceptions of Magic in the Latter Middle Ages”, *Speculum*, vol. 76, n° 4, 2001, pp. 960-990; David Keck, *Angels and Angelology in the Middle Ages*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1998. Para una posible relación entre demonología y herejía, véase Dyan Elliott, *Fallen Bodies: Pollution, Sexuality and Demonology in the Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999, pp. 127 y ss (aquí se trata la relación entre la demonología y la herejía dualista del Catarismo), y Wolfgang Behringer, “How waldensians became witches: Heretics and their journey to the other world”, en Gábor Klaniczay y Éva Pócs (eds.), *Communicating with the Spirits*, Budapest, Central European University Press, 2005, pp. 155-192 (aquí, la relación entre la demonología y la herejía de los *perfecti* valdenses).

malo, que escribió a fines de la década del '60 del siglo XIII. Resulta necesario subrayar aquí esta influencia porque el tomismo será en la temprana modernidad —más precisamente a partir del Concilio de Trento (1545-1563)— uno de los más importantes referentes intelectuales de la Iglesia Romana; los escritos del Aquinate en torno al problema del demonio suelen tomarse como la piedra de toque de todo un edificio teórico que durará todavía hasta el siglo XVIII.²⁴⁰ (Y que, como estudiaremos en capítulos sucesivos, muchos intelectuales habitarán, y muchos otros intentarán dinamitar, sea a partir de un aristotelismo purificado, como Pietro Pomponazzi, o a través de una novedosa filosofía materialista, como Thomas Hobbes).

Por lo demás, insistiremos en lo extendido de las posturas tomistas a través de una obra célebre entre los estudiosos de la brujería, el *Malleus maleficarum*, noveno en la lista de libros de M. Oufle y publicado en una imprenta de Speyer a fines de 1486, a una generación de la revolución de Gutenberg, por el también dominico Heinrich Kramer (c. 1430-1505).²⁴¹ Su *curriculum* lo revela un incansable defensor de la ortodoxia romana: anti-conciliarista consumado en el siglo de la resolución del Gran Cisma, campeón contra la herejía hussita, quizá participante del juicio que en 1475 condenó el asesinato ritual del niño Simón de Trento, pronto canonizado —comienzo de un culto antisemita que duró hasta las tolerancias vaticanas de mitad del siglo XX—, activo predicador contra los turcos (buscó financiamiento para una cruzada, aunque investigaciones papales convenientemente silenciadas parecen apuntar una malversación de fondos).²⁴²

²⁴⁰ Sobre demonología tomista pueden consultarse Fabián Campagne, “Demonology at a Crossroads: the Visions of Ermine de Reims and the Image of the Devil on the Eve of the Great European Witch-Hunt”, *Church History*, 80:3, 2011, pp. 467-497; Charles E. Hopkin, *The share of Thomas Aquinas in the Growth of the Witchcraft Delusion*, New York, AMS Press, 1984 (1940); Boureau, *Satan the Heretic*, pp. 93-118; Christine Pigné, “Du *De Malo* au *Malleus Maleficarum*: les conséquences de la démonologie thomiste sur le corps de la sorcière”, *Cahiers de Recherches Médiévales*, 13, 2006, pp. 195-220.

²⁴¹ Sobre Heinrich Kramer (Institoris) y el *Malleus maleficarum*, la bibliografía es abundante. Nos han sido útiles Hans P. Broedel, *The Malleus Maleficarum and the construction of Witchcraft: Theology and popular belief*, Manchester, Manchester University Press, 2003; Walter Stephens, *Demon Lovers. Witchcraft, Sex and the Crisis of Belief*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002; Christopher Mackay, “Introduction”, en *The Hammer of Witches. A complete translation of the Malleus Maleficarum*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2006, pp. 1-58; Tamar Herzig, “Witches, Saints, and Heretics. Heinrich Kramer’s Ties with Italian Women Mystics”, *Magic, Ritual, and Witchcraft*, 1, 2006, pp. 24-55, y “Flies, Heretics, and the Gendering of Witchcraft”, *Magic, Ritual, and Witchcraft*, volume 5, n° 1, 2010, pp. 51-80; Rainer Decker, *Witchcraft and the Papacy. An account drawing on the formerly secret records of the Roman Inquisition*, Charlottesville-London, University of Virginia Press, 2003, pp. 50 y ss.

²⁴² Las andanzas anti-heréticas de Kramer se encuentran detalladas en Günter Jerouschek, “Kramer (Heinrich)”, en Richard Golden (ed.), *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*, 4 vols., Santa Barbara, ABC-Clío, 2006, p. 612; Wolfgang Behringer, *Witches and Witch-Hunts. A Global History*, Cambridge, Polity Press, 2004, p. 71; Decker, *Witchcraft and the Papacy*, p. 51; Herzig, “Flies, Heretics, and the Gendering of Witchcraft”; Broedel, *The Malleus maleficarum*, pp. 11-13 (donde se apunta su malversación de fondos).

Fue también el inquisidor despiadado y a menudo incomprendido de la zona de Ravensbourg e Innsbruck. Su experiencia en estos territorios (y la resistencia que ofrecían las cortes seculares y eclesiásticas a sus procesos por brujería) lo llevaron a redactar el *Malleus*, fuente simbólica de la cual la bibliografía contemporánea suele hacer manar la obsesión demonológica que llega hasta fines del siglo XVII. Es una obra que sistematiza y promueve la versión tomista que regirá en adelante la ciencia del demonio europea —el hecho de que su primera edición se viera acompañada de una bula papal, *Summis desiderantes affectibus* (1584), hizo mucho por realzar su fama y asegurar su extensión. Con la teoría tomista, por ejemplo, Kramer logra tallar la imagen de la bruja que guiará por más de dos siglos la ejecución (según las cifras y estudios recientes) de alrededor de 50.000 personas.²⁴³ Pero el Aquinate también le es útil para acercarse al paradigma posesorio, y eso es lo que nos interesa aquí.

Entender la posesión en la Baja Edad Media

a) Un espacio ontológico específico: lo preternatural

Comencemos por indicar que se debe al Aquinate una de las especulaciones más claras y duraderas respecto de las fronteras entre el mundo de lo natural y el reino de lo sobrenatural. En efecto, es Tomás quien aporta una sistematización acerca del orden tripartito de realidad en el horizonte de posibilidad cristiano: lo natural, lo preternatural, lo sobrenatural. (Nuestra investigación utilizará esta tripartición; nos otorga el beneficio metodológico del anti-anacronismo, al permitirnos reflexionar desde las categorías intelectuales de la época acerca de las relaciones entre Dios, hombre y demonio).²⁴⁴ Así, las acciones divinas corresponden al orden supernatural, las naturales al orden natural, las preternaturales (*praeter ordinem naturae*) a ángeles y demonios, sustancias inmatrimales que actuaban a partir de un orden ontológico intermedio, en el marco de la

²⁴³ Behringer, *Witches and Witch-Hunts*, pp. 149-151, 156.

²⁴⁴ Sobre la categoría de lo preternatural consúltese los trabajos de Lorraine Daston, “Preternatural Philosophy”, en Lorraine Daston (ed.), *Biographies of Scientific Objects*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2000, pp. 15-41, y “Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe”, *Critical Inquiry*, vol. 18, n° 1, 1991, pp. 93-124; Campagne, *Homo Catholicus*, pp. 566-577. Anthony Ossa-Richardson comenta al respecto que si bien la categoría de lo preternatural contribuye a comprender el espectro bajo-medieval y temprano-moderno de causalidades, “we should be careful not to exaggerate early modern precision on the matter”. En efecto, la categoría no es invocada por todos aquellos que tratan sobre demonios y su relación con la naturaleza; muchos de ellos, en efecto, seguían oponiendo ambos órdenes a partir de la noción de sobrenaturaleza y naturaleza (*The Devil’s Tabernacle*, p.88). En el caso de la posesión temprano-moderna, esto es exacto: veremos repetidamente en los documentos que muchos autores titulan esa operación diabólica como sobrenatural. Sin embargo, consideramos que hablar de “preternaturaleza” otorga sutileza al debate sobre lo material y lo inmaterial, y sus modos de cooperación, debate que rastreamos en esta investigación.

naturaleza pero interviniendo en su curso regular.²⁴⁵ Tomás brinda a las sustancias separadas conocimiento y control sobre el mundo de lo natural, la capacidad de alterar la materia y sus cualidades. (Quizá el subproducto tomista más recordado de estas licencias angélicas, muy útil para explicar los intercambios bíblicos entre hombres y espíritus puros, es la posibilidad de modelar y colorear aire, formando así cuerpos asumidos mediante los cuales espíritus inmateriales e invisibles pueden actuar en el mundo humano).²⁴⁶ Sin subvertir por completo los fundamentos demonológicos del primer milenio —el providencialismo agustiniano, la limitación de la actividad demoníaca al ámbito de la naturaleza, la prohibición del *miraculum*— Tomás agrega modificaciones al paradigma demonológico que alterarán significativamente la comprensión erudita de los demonios y el alcance de su poder; sobre todo, concede una verdadera dilatación de la autonomía de su accionar. De esta manera, y al margen de su papel ministerial al momento de castigar pecados ya cometidos, los demonios pueden atacar sin requerir permisos específicos. La teoría contribuirá así a hacer más permanente la amenaza del Enemigo para los siglos venideros.²⁴⁷

Es en este cuadro de cooperación entre los órdenes de realidad, en esta posibilidad de penetración de lo espiritual en el mundo natural, donde la demonología escolástica habilita una racionalización del ataque diabólico al género humano; no sólo le permite al Enemigo el poder de la tentación y de la ilusión, sino que explica de modo racional la posesión entera de la naturaleza corporal. En la posesión diabólica, lo espiritual inhabita lo material, un espíritu ajeno accede al cuerpo, a miembros y humores, a los espíritus vitales, a su imaginación, a su materia.²⁴⁸ Es importante remarcar que los endemoniados de la temprana Modernidad recibirán de la escolástica medieval esa exclusividad: sólo el cuerpo podía ser poseído, no el alma. Esta idea aparece en su forma más sistemática con las *Sententiae* (siglo XII) de Pedro Lombardo, constantemente citadas por

²⁴⁵ Las referencias tomistas a este espacio ontológico se encuentran en *Summa*, I, q.110, a.4; I, q. 119, a. 4.

²⁴⁶ La teoría de los llamados cuerpos de aire, o más precisamente, asumidos, la encontramos en la *Summa*, I, 51, art. 2. Sobre la noción de cuerpos virtuales asumidos, véase Maaikje van der Lugt, “La personne Manquée. Démons, cadavres et *Opera Vitae* du début du XIIe siècle a Saint Thomas”, *Micrologus*, 7, 1999, pp. 205-221.

²⁴⁷ Para las innovaciones en la teoría tomista, léase Campagne, “Demonology at a Crossroads”, *passim*.

²⁴⁸ Sobre la fisiología de la posesión diabólica, véase Nancy Caciola, “Breath, Heart, Guts: the Body and Spirits in the Middle Ages”, en Klaniczay y Pócs (eds.), *Communicating with the Spirits*, pp. 21-39, y *Discerning Spirits*, pp. 36 y ss. Sobre la porosidad de las fronteras entre el individuo medieval y temprano-moderno y su medio, ver John Martin, *Myths of Renaissance Individualism*, Houndmills, Basingstoke and New York, 2004, pp. 84 y ss.

Tomás.²⁴⁹ Lombardo mantenía la imposibilidad de que el demonio se apoderara del alma —prerrogativa del Creador—, reduciendo el ataque diabólico al cuerpo. En todo caso, el Enemigo podía *tentar* el alma humana, es decir, sus pasiones y pensamientos, pero jamás dominarla substancialmente. El mismo título de la distinción que le dedicó brevemente a la posesión en sus *Sententiae* lo afirma: “*Quod daemones substantialiter non illabantur animis hominum, sed ob malitiae effectum dicuntur intrare*”.²⁵⁰ Allí, y citando a las *auctoritates* de rigor, el escolástico postula que “*substantialiter non illabantur daemones vel introeant corda hominum*”. Tomando a Beda el Venerable y su interpretación del pasaje bíblico en el cual se explicita que Satanás se apodera del codicioso Ananías, leemos:

“*Implet vero Satanias cor alicuius, non quidem ingrediens in eum et in sensum eius, neque introiens aditum cordis: siquidem potestas haec solibus Dei est; sed callida et fraudulenta deceptione animam in affectum malitiae trahens per cogitationes et incentiva vitiorum, quibus plenus est. Implevit ergo Satanias cor Ananiae non intrando, sed malitiae suae virus inserendo*”.²⁵¹

Esta imposibilidad de Satanás de tomar el alma humana en sí (*substantialiter*), relegándolo a la inoculación de la malicia por medio de la tentación (“*per cogitationes et incentiva vitiorum*”) se transformó en una regla de hierro para los demonólogos ocupados en el tema de la posesión diabólica.²⁵² Se acentuaba así el medio material en el que actuaba el espíritu demoníaco. La posesión, junto con otras derivas preternaturales del discurso demonológico (la brujería es aquí la referencia clásica),

²⁴⁹ Las *Sentencias* de Lombardo, aceptadas en el IV Concilio de Letrán, son capitales para la historia y desarrollo de la escolástica. Alejandro de Hales fue el primero en hacer de las *Sententiae* el tema de su enseñanza y el primero en escribir un comentario, práctica que se tornó obligatoria para recibir el título de ‘maestro’ de teología. Ver al respecto, brevemente, Jolivet, *La filosofía Medieval*, p. 169; Jean-Yves Lacoste (dir), *Histoire de la théologie*, Paris, Éditions du Seuil, 2008 (utilizo edición en castellano: *Historia de la teología*, traducción de Horacio Pons, Barcelona, Edhasa, 2011, p. 171).

²⁵⁰ Petri Lombardi, *Sententiae in IV Libris Distinctae, editio Tertia Ad Fidem Codicum Antiquiorum Restituta, Tom. I, Pars II, Liber I et II*, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata - Romae, 1971, Libro II, dist. VIII, c. IV. 2.

²⁵¹ *ibid*, Libro II, dist. VIII, c. IV, 3. El pasaje en cuestión es *Hechos*, 5, 1-5: “Un hombre llamado Ananías, junto con su mujer, Safira, vendió una propiedad, y de acuerdo con ella, se guardó parte del dinero y puso el resto a disposición de los Apóstoles. Pedro le dijo: ‘Ananías, ¿por qué dejaste que Satanás se apoderara de ti hasta el punto de engañar al Espíritu Santo, guardándote una parte del dinero del campo? ¿Acaso no eras dueño de quedarte con él? Y después de venderlo, ¿no podías guardarte el dinero? ¿Cómo se te ocurrió hacer esto? No mentiste a los hombres sino a Dios’. Al oír estas palabras, Ananías cayó muerto. Un gran temor se apoderó de todos los que se enteraron de lo sucedido”.

²⁵² La imposibilidad demoníaca de hacerse directamente del alma se encuentra en otros géneros literarios más allá de la *disputatio* escolástica. Por ejemplo, es utilizada por el famoso autor de *exempla* bajomedieval, Cesáreo de Heisterbach (Peter Maxwell-Stuart, *Satan: a biography*, Gloucestershire, Amberley Publishing, 2009 [2008], p. 155).

contribuirá así a la reflexión acerca de un orden natural en el cual la existencia de acciones, interpenetraciones y efectos demoníacos quedaba ampliamente presupuesta.²⁵³

b) Posesión diabólica y naturalismo: una encrucijada y una respuesta

Como se sabe desde siempre, el Aquinate contribuyó con creces, aún más que su maestro Alberto Magno, al desarrollo del *corpus* aristotélico en la teología medieval, *corpus* que penetraba en Occidente desde el siglo XII y de la mano de los comentaristas árabes, y que venía a completar las escuetas noticias que se tenían de la filosofía del Estagirita —básicamente, su lógica a través de Boecio.²⁵⁴ La influencia del *Philosophus* sería recibida con resquemor, como prueban las célebres prohibiciones por parte del obispado respecto de enseñar aristotelismo en la Universidad de París en 1210, 1215 y 1231, y las condenas del prelado Etienne Tempier a la vertiente radical de esa filosofía en 1270 y 1277.²⁵⁵ Sin embargo, Arisóteles se volvería una constante en el medio erudito del siglo XIII; así se mantendría hasta bien entrada la primera Modernidad, no sólo en las ramas racionalistas de la teología, sino como basamento común de toda filosofía. *Auctoritas* omnímoda, se convertiría con el tiempo en una herramienta imprescindible para sistematizar e integrar lógica, metafísica, biología, política, ética, literatura y teología.²⁵⁶ Tan profunda había llegado a ser su influencia en el pensamiento

²⁵³ Clark, *Thinking with demons*, p. 151.

²⁵⁴ Alain de Libera explica, con su concepto de *translatio studiorum*, la recuperación de la filosofía griega durante fines de la Edad Media: “Hay varias *translationes studiorum* en los confines de la Antigüedad y de la Edad Media: una se realiza de Atenas a Persia y de Persia a Harrân (...); otras se hacen de Alejandría a Bagdad. Estos movimientos abarcan toda la alta Edad Media: son suficientes para enmarcar y estructurar una historia. Sin embargo, no todas las series tienen el mismo proceso. En la misma época, el Occidente cristiano es filosóficamente estéril. No saldrá de su largo sueño sino con una nueva *translatio* que va de Bagdad a Córdoba, y luego a Toledo; dicho de otro modo: del Oriente musulmán al Occidente musulmán, luego, de allí, al Occidente cristiano. *Una traslación interior a la tierra del Islam, ligada a la conquista musulmana, ha hecho posible el retorno de la ciencia griega al mundo latino*” (*La philosophie médiévale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993 (cito por la edición en castellano: *La filosofía medieval*, traducción de Claudia D’Amico, Buenos Aires, Docencia, 2000, p. 25, itálicas en el original).

²⁵⁵ Para las condenas de Tempier al aristotelismo radical, esperemos al capítulo 3.

²⁵⁶ Como introducción al tema, véase Charles Lohr “The medieval interpretation of Aristotle” en Norman Kretzmann *et al.* (eds.), *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 80-98; de Libera, *La filosofía medieval*, pp. 363 y ss.; Carlos Rodrigues Gesualdi, “Introducción”, en *Tres Tratados ‘Averroístas’: Siger de Brabante, Boecio de Dacia, Jacobo de Pistoia*, traducción, introducción y notas de Carlos Rodrigues Gesualdi y Antonio Tursi, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2000, pp. ix-xxiii, xxix-xli. La presencia masiva de Arisóteles en la cultura europea temprano-moderna se aprecia mejor desde las cifras: se ha calculado que los comentarios latinos a sus obras entre 1500 y 1650, superan en número a aquellos que se realizaron en todo el milenio que transcurrió entre Boecio y Pomponazzi (Anne Blair, “Natural Philosophy”, en Katherine Park y Lorraine Daston (eds.), *The Cambridge History of Science. Vol. III. Early Modern Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 371); Luce Giard, por su parte, cuenta en 4000 los impresos del Estagirita entre ediciones y traducciones antes de 1600 (contrapóngaselos a las 500 de Platón), sin siquiera enumerar manuscritos, cursos, tesis y anotaciones de

cristiano, que hacia mediados del siglo XV algunos miembros de la Universidad de Colonia se entretuvieron con la idea de beatificarlo.²⁵⁷ (Y por no decir más, Cervantes mismo lo invocaría para dar una medida de la insania de su ingenioso hidalgo y la locura de sus novelas de caballería: “Con estas razones perdía el pobre caballero el juicio, y desvelábase por entenderlas y desentrañarles el sentido, que no se lo sacara ni las entendiera el mismo Aristóteles, si resucitara para solo ello”).²⁵⁸

Baste señalar, para dar cuenta del peso del Estagirita en la obra del Aquinate, que las categorías de forma y materia habilitarían el entendimiento tomista del hombre como unidad psicosomática; aquellas de substancia y accidente, por otra parte, servirían para fundamentar su ingeniosa defensa de la presencia real en la Cena: el cuerpo de Cristo como sustancia y el pan como accidente. Pero había, en este ingente proceso de cristianización, una dificultad; al menos en el plano demonológico. Aquí nos detendremos, para ver sus consecuencias de largo plazo en el paradigma posesorio. Tomás debió enfrentar el hecho de que su fagocitado Aristóteles —como insistirá peligrosamente Pomponazzi siglos después— no utiliza demonios en su esquema filosófico. Las inteligencias incorpóreas se encargaban en todo caso de mover las esferas celestes, sin conexión alguna con el mundo sublunar. El *Philosophus* (pero su opinión se achaca sobre todo a sus seguidores medievales, en especial a Averroes)²⁵⁹ atribuía los efectos aparentemente diabólicos a la pura naturaleza, a las estrellas, a los minerales, a las plantas. Así lo recoge Tomás de Aquino en su tratado dedicado exclusivamente al problema del demonio, *De malo* (1269-71):

“His igitur uisis de corporeo et incorporeo, circa demones considerandum est quod Perypathetici Aristotilis sectatores non posuerunt demones esse, set ea que attribuuntur demonibus dicebant prouenire ex uirtute celestium corporum et aliarum naturalium rerum”.²⁶⁰

estudiantes de las universidades (“Remapping knowledge, reshaping institutions”, en *Science, Culture, and Popular Belief*, p. 42).

²⁵⁷ Obsérvese Broedel, *The Malleus Maleficarum and the construction of Witchcraft*, p. 93.

²⁵⁸ Miguel de Cervantes Saavedra, *Don Quijote de la Mancha*, prólogo de Francisco Umbral, Madrid, Edaf, 1999, p. 37.

²⁵⁹ La estrategia era usual: imputando los errores a los comentaristas infieles, se lograba depurar al Filósofo de opiniones contrarias a la sabiduría cristiana. Tomás llega a afirmar de Averroes que “no fue precisamente un peripatético, sino el destructor de la filosofía peripatética” (citado en José María Barrio Maestre, “La disputa averroísmo-tomismo en el op. ‘De unitate intellectus contra averroistas’ de Tomás de Aquino”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, VI, 1989, p. 132). Y véase Rodrigues Gesualdi, “Introducción”, en *Tres Tratados ‘Averroístas’*, p.xiii.

²⁶⁰ *Sancti Thomae de Aquino opera omnia, Quaestiones disputatae de Malo, iussu Leonis XIII P. M Edita*, Roma- Paris, Commissio Leonina-Vrin, 1982, p. 282.

Como vemos, el Aquinate está al tanto de que la filosofía peripatética no admite demonios (*non posuerunt demones esse*); sabe que creen que los efectos diabólicos en el mundo se explican por causas enteramente materiales, naturales, sean celestes o terrenas.²⁶¹ La ansiedad —¿todo es naturaleza? ¿Hay lugar para las causas espirituales?— no es extemporánea; enfoques naturalistas de este tipo se encuentran presentes en la misma década en la que Tomás escribía. En 1268, Witelo, universitario de Padua, redacta para un amigo polaco el *De causa primaria penitentiae in hominibus et de natura daemonum*, en el que trata sobre la naturaleza de los demonios y las visiones humanas que los incluyen. El texto abreva en una distinción destinada a la controversia: la diferencia entre el acercamiento teológico y el acercamiento filosófico a la verdad (distinción que veremos en el capítulo 3). Es cierto que los ángeles caídos pertenecen al ámbito de las proposiciones religiosas inverificables; pero, agrega Witelo, es posible dar de ellos más información a partir de los principios naturales. Esta vía contribuía a minimizar la actuación del demonio en el plano natural: estudiadas *secundum viam naturalem*, dice Witelo, las visiones demoníacas no parecen tener asidero en la realidad. Debe sospecharse de enfermedades que afecten el cerebro (*phrenesis, mania, melancholia*); debe notarse la predisposición de aquellos que escucharon historias de terror en su niñez; debe tenerse en cuenta el trato usual con representaciones escritas y visuales de ángeles o demonios; debe atenderse a los efectos ópticos del clima y la luz. Los demonios en sí mismos, comenta un filósofo Witelo, son *animalia* sublunares, hechos de alma y cuerpo etéreo e invisible; no son eternos, sino longevos. Y aunque pueden actuar sobre los cuerpos de los hombres, su intervención directa es rarísima; los efectos extraordinarios que se le atribuyen pueden por lo común explicarse a partir de causas naturales.²⁶²

Este punto nos introduce de lleno en nuestra temática específica. Tomás cuestionará esta opción naturalista inserta en el discurso escolástico de la época. Desarrollará argumentos que se repetirán hasta la náusea en teóricos posteriores, teólogos y médicos ortodoxos (y algunos heterodoxos) por igual. ¿Cómo dar cuenta de los fenómenos que parecen imposibles de producirse en el curso propio de la naturaleza? ¿Todo se debe a la acción de lo corporal?

²⁶¹ Stephens, *Demon Lovers*, p. 74.

²⁶² Todo lo dicho sobre Witelo de Padua se extrae de Renata Mikolajczyk “Non sunt nisi phantasiae et imaginationes: a medieval attempt at explaining demons”, en Klaniczay y Pócs (eds.), *Communicating with the Spirits*, pp. 40-52.

“Sed hoc apparet manifeste falsum, per hoc quod inueniuntur alique operationes demonum que nullo modo possunt ex aliqua naturali causa procedere, puta quod aliquis arreptus a demone loquitur linguam ignotam; et multa alia inueniuntur opera demonum tam in arrepticiis quam in nigromanticis artibus, que nullo modo possunt nisi ex aliquo intellectu procedere”.²⁶³

Este fragmento es trascendente. En escasas líneas, Tomás confió a los síntomas de la posesión diabólica (y a los conjuros nigrománticos) la tarea de dinamitar el edificio del naturalismo. Ninguna cosa natural (*ex aliqua naturali causa*), ni planeta ni hierba ni piedra, puede causar las operaciones que los demonios producen en los cuerpos poseídos (*arreptus a demone... in arrepticis*) y en las sesiones nigrománticas. Su inclusión en la *Summa* aseguraría la posteridad de este argumento, que veremos referido incontables veces en la temprana Modernidad. Sobre los peripatéticos negadores del demonio y la solución astrológica, repetirá: *“Sed hoc positio est manifeste falsa. Experimento enim scitur multa per Daemones fieri, ad quae nullo modo virtus caelestium corporum sufficeret; puta quod arreptitii loquuntur lingua ignota, quod recitant versis et auctoritates quas nunquam sciverunt, quod nigromantici faciunt statuas loqui et moveri, et similia”*.²⁶⁴

Por supuesto, esto no quiere decir que la naturaleza sea ajena a los demonios. Como estudiamos, la demonología no admite negación de las causas naturales, sino que busca absorberlas en un orden de causalidad mayor. Discurriendo sobre las capacidades de los demonios, el Doctor Angélico explica cómo las inteligencias separadas pueden manipular los humores, espíritus y *species* —réplicas de los objetos sensibles en las mentes de los hombres—, incluso al punto de presentarles visiones:

“Quecumque ergo ex motu locali materie corporalis accidere possunt, nihil prohibet per demones fieri, nisi diuinitus impediuntur. Apparitio autem siue representatio specierum sensibilium in organis interioribus conseruatarum potest fieri per aliquem localem motum materie corporalis”.²⁶⁵

El razonamiento de Tomás en contra de los peripatéticos parte de las reflexiones de un

²⁶³ *Quaestiones disputatae de Malo*, p. 282.

²⁶⁴ *Summa*, I, q. 115, a. 5.

²⁶⁵ *Quaestiones disputatae de Malo*, p. 76.

Aristóteles cristianizado, o más bien, demonologizado. El vocabulario es reconocible, tanto en la física como en la gnoseología aristotélica: movimiento local, *species* que nacen de lo sensible, materia corporal.²⁶⁶ Aún más: el Estagirita, en su *De somniis*, había explicado que tanto humores como espíritus animales seguían influyendo sobre la dormitante *phantasia* humana, provocando imágenes.²⁶⁷ Aquello que el sueño puede obrar naturalmente en los durmientes, es decir, hacerles ver apariciones que son por completo consecuencia del movimiento de los espíritus y los humores, los demonios pueden lograrlo en los hombres, estén estos dormidos o en vigilia. Pueden los seres preternaturales, por este medio natural, perturbar, impedir el uso, o hasta cegar la totalidad de la razón. La ecuación que Tomás realiza entre estos infortunados y los posesos (*arrepticis*) vuelve a ser elocuente en su argumentación:

“Quod ergo accidit in dormientibus de apparitionibus sompniorum ex naturali motu locali spirituum et humorum, potest accidere ex consimili motu locali per demones procurato, aliquando quidem in dormientibus, aliquando autem in uigilantibus, in quibus demones commouere possunt interiores spiritus et humores: aliquando quidem usque ad hoc quod totaliter usus rationis ligetur, ut apparet in arrepticis -manifestum est enim ex magna perturbatione spirituum et humorum impediri rationis actum, ut patet in freneticis et dormientibus et ebriis”.²⁶⁸

VII

Derivaciones tomísticas: el ejemplo de Heinrich Kramer

Las puntualizaciones de Tomás de Aquino respecto de cómo los demonios operaban en el marco de la naturaleza, y su insistencia en que esa naturaleza no podía explicar todos los efectos por sí misma, fueron aspectos tomados y constantemente profundizados (vg. repetidas con otros ejemplos) por los tratadistas que lo siguieron, en especial aquellos dedicados a reseñar las derivas del paradigma posesorio. Señalemos brevemente uno de los ejemplos más célebres a las puertas de la temprana Modernidad, el *Malleus maleficarum* (1486) de Heinrich Kramer. La obra está fuertemente influenciada por la escolástica aristotélico-tomista que el autor aprendió en la Universidad de Colonia; se alimenta del *De malo*, de fragmentos de la *Summa* y de los comentarios a las *Sententiae*

²⁶⁶ Sobre gnoseología aristotélica, consúltese las breves indicaciones de Jean Jolivet, *La Philosophie médiéval en Occident*, Paris, Gallimard, 1969 (se utiliza la edición en castellano: *Historia de la Filosofía Medieval en Occidente*, traducción de Lourdes Ortiz, Madrid, Siglo XXI, 1974, pp. 223-224).

²⁶⁷ Clark, *Vanities*, p. 125.

²⁶⁸ *Quaestiones disputatae de Malo*, p. 76.

de Lombardo. Desde sus inicios se propone demostrar que los demonios, previo permiso divino, poseen poder sobre los cuerpos y las mentes de los hombres.

Kramer rechaza que las acciones de los demonios y de las brujas puedan explicarse exclusivamente apelando a causas naturales. Toma en especial el movimiento de los cuerpos celestes (*motui celi*).²⁶⁹ Presentando una objeción común, tanto en su período como en el siguiente, considera una ofensa a Dios dar a los astros una influencia determinante, siendo que así desfondarían el sistema de méritos y culpas, suprimiendo la gracia y el castigo.²⁷⁰ Admite que los astros puedan influir la disposición humoral de los cuerpos (*dispositio corporis*), pero no que puedan explicar todos los fenómenos extraordinarios. Tomás es la *auctoritas* aquí: Kramer refiere al pie de la letra sus controversias con los peripatéticos, con ese remitir los efectos físicos del mundo a la virtud de los astros y la naturaleza. Los argumentos filosóficos son falsos, dice,

“quod reperiuntur aliquae operationes daemonum, quae nullo modo possunt ex aliqua naturali causa procedere, puta quod aliquis obsessus a demone loquatur linguam ignotam, et multa alia inveniuntur opera demonum tam in arreptitiis quam nigromanticis artibus, quae nullo modo possunt nisi ex aliquo intellectu procedere”.²⁷¹

Los posesos (*obsessus a demone... arreptitiis*), entonces, vuelven a ser evidencia de la existencia de los efectos demoníacos, efectos imposibles de ser explicados sólo por causas naturales (hablar en lenguas antes desconocidas). Esta reflexión sobre los endemoniados como somatización del mal puede considerarse una arista más de la obsesión inmanentista de Kramer por probar que las cosas del mundo pueden mediar entre la naturaleza y lo espiritual.²⁷² Recordemos que la demonología estaba atada a los marcos de la ciencia natural de la época; esta naturaleza admite la acción diabólica.

²⁶⁹ Cito por la versión moderna: Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger, *Malleus Maleficarum. Volume I: The Latin Text*, edición de Christopher Mackay, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 228. Hay edición en español: Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger, *Malleus Maleficarum*, estudio preliminar de Osvaldo Tangir, traducción de la versión inglesa de Edgardo D'Elio, Barcelona, Reditar, 2006.

²⁷⁰ *Malleus Maleficarum*: “*Dum enim ponit omnia a sideribus necessario euenire, iam tollit meritum et per consequens demeritum*” (p. 265). Ver el resumen de Max Gauna sobre este problema: “*If the stars determine our fates in a rationally predicatble way, even if they are the mere instruments of God’s will - the first defense of the astrologer taxed with unorthodoxy- then His autonomy and our free will are infringed, which position is heretical*” (*Upwellings. First expressions of Unbelief in the printed Literature of the French Renaissance*, Rutherford-Madison, Fairleigh Dickinson University Press, 1992, p. 37).

²⁷¹ *Malleus Maleficarum*, p. 312.

²⁷² Broedel ha rastreado esta obsesión a las repetidas defensas eucarísticas que Kramer acometió contra los herejes de Europa del Este (*The Malleus maleficarum*, p. 14). Para el poseso como somatización del mal en la Baja Edad Media, véase Alain Boureau, “La Redécouverte de l’autonomie du corps: l’émergence du Somnambule (XIIIe-XIVe s.)”, *Micrologus*, n° 1, 1993, p. 40.

Siguiendo la tradición de Pedro Lombardo, Kramer insiste en que Satanás no es capaz de tomar el alma humana. Se hace eco de la *quaestio* al referir la duda de si, cuando hablamos de la penetración en el cuerpo (*illabatur corpori*) de un ángel (benigno o maligno), podemos decir que lo hace a la manera de Dios entrando en el alma (*anime*). La respuesta es negativa: el ingreso de un ángel —especialmente uno perverso (*precipue malus*), aclara el autor— no se hace más allá de las propiedades del cuerpo y la materia. Opera dentro de los límites de la materia corporal, nunca sobre la verdadera esencia del cuerpo, es decir, nunca sobre el alma (*tunc operatur infra terminos corporalis quantitatis et non infra terminos essentie corporis*).²⁷³ Es por eso que ningún espíritu salvo la simplicidad divina puede entrar en el alma de los hombres. Y es por esto que la posesión diabólica, producida preternaturalmente, está enmarcada en el ámbito de lo natural.

Fiel a las ideas tomistas, Kramer deja entrever que este mismo marco supone un margen de acción dentro de la estructura física: la posesión permite al demonio derivar impresiones internas y proyectar imágenes sobre el entendimiento de su víctima, a la vez que valerse de las diversas potencias de los órganos corporales.²⁷⁴ En este punto, Kramer no se contenta con citar los casos de posesión ofrecidos en el *Evangelio*; ejemplifica lo dicho con una anécdota personal, la más antigua registrada en el *Malleus* —se sabe que, en términos de relatos, solía servirse de sus recientes incursiones en Ravensbourg e Innsbruck. De joven, en una visita a la Roma del Papa Pío II (1458-1464), Kramer encontró por casualidad, en una posada, a un sacerdote bohemio. Con intermitencias, el eclesiástico sufría la posesión de un demonio (*obsessus erat*). La intermitencia se ligaba a la sacrofobia: su demonio no le permitía contemplar hostias, reliquias, rezar, o visitar los lugares santos de la ciudad (*usu rationis tantummodo priuor quando diuinis aut vacare aut sacra loca visitare voluero*).²⁷⁵ Su control sobre el cuerpo era total. El infortunado explicaba que no podía controlarse en lo más mínimo

²⁷³ *Malleus Maleficarum*, p. 305.

²⁷⁴ *ibid.*, pp. 305 (*organis corporalibus; possunt impressiones facere*), 414 (*corporalibus instrumentis*). A su vez, el demonio puede lograr todo esto, por supuesto, sin necesidad de penetrar en el cuerpo de los hombres. Es capaz de proyectar imágenes en el entendimiento extrayendo de la memoria del hombre (ubicada en la parte posterior de la cabeza) imágenes mentales y presentarlas ante la facultad imaginativa. Puede hacerlo, porque a menudo se registran los mismos efectos en el solo plano natural, con frenéticos, melancólicos, maniáticos y ebrios, que creen ver cosas horribles que no están en realidad: “*Nec mirum videatur quod demones possunt, cum et natura hoc facere potest etiam defectuosa, ut patet in freneticis, melancolicis, maniacis et ebriis aliquibus, qui non possunt discernere. Et frenetici putant se mira vidisse et videre bestias et alia horrida, cum tamen nihil sit in rerum veritate*” (p. 430). Veremos en el capítulo 3 qué amenazas suponía para la demonología una posible autonomía de este orden natural.

²⁷⁵ *ibid.*, p. 450.

porque el demonio disponía de todos sus miembros y órganos, el cuello, la lengua, los pulmones (*sic enim utitur omnibus membris et organis, collo, lingua, pulmone*).²⁷⁶ Al principio, según él mismo relata, Kramer pensó que el sacerdote estaba enfermo; en el climax del relato, sin embargo, ante las preguntas y adjuraciones exorcísticas, el demonio responde en idioma italiano; libre temporalmente de su agresor, el sacerdote entabla el siguiente diálogo con Kramer: “*Pater, quid sibi volunt hec verba ytalica que ex ore meo protulit?*” *Cui cum indicassem, respondit: ‘Verba quidem audiui sed intelligere non potui’*”. En efecto, oía las palabras italianas pero no las entendía.²⁷⁷

Es importante subrayar que este curioso hecho, hablar lenguas desconocidas, se mantuvo como índice casi irrefutable de la certeza de la posesión en todo el período temprano-moderno. Incluso un letrado inclinado a la naturalización como Witelo de Padua lo convierte en el síntoma inapelable para señalar la actuación directa del demonio sobre el cerebro; en efecto, aún cuando insiste en que la mayoría de los endemoniados deben ser enfermos, Witelo comenta un caso sucedido en su aldea natal de Legnitz, donde una mujer rompió a hablar en lenguas que nunca oyó ni escribió; su posesión quedaba probada.²⁷⁸ De más está recordar que la xenoglosia espontánea aparece también en el *De malo* de Tomás como una de esas acciones inexplicables en términos puramente naturales:

“hoc quod inuenientur alique operationes demonum quo nullo modo possunt ex aliqua naturali causa procedere, puta quod aliquis arreptus a demone loquitur linguam ignotam”.²⁷⁹

Es llamativo que esta acción es la única que está específicamente singularizada en el razonamiento tomista. Las demás se agregan a continuación, indiferenciadas (*et multa alia inueniuntur opera demonum tam in arrepticiis quam in nigromanticis artibus*).²⁸⁰ Es, por eso, testimonio de su importancia como evidencia, en general, de la existencia

²⁷⁶ *ibid*, p. 451.

²⁷⁷ *ibid*, p. 451. Notemos que el *Malleus* parece ser, al decir de Stephens, el primer tratado en la historia del cristianismo occidental en otorgar poder a un ser humano para inducir a placer una posesión diabólica. Efectivamente, Kramer comenta, a partir del relato del sacerdote bohemio, que fue una bruja (*malefica*) la que envió al demonio posesor (p. 450). Según Stephens, el poseso bohemio es un profeta: su tipo de posesión, aquella inducida por una bruja o brujo, tomaría proporciones epidémicas en la temprana Modernidad (*Demon Lovers*, p. 346). Es este tipo de posesión la que informó, por ejemplo, las epidemias de posesión colectivas de Loudun en Francia y del Valle de Tena en España a mediados del siglo XVII. En capítulos sucesivos trataremos estos casos marginal o principalmente.

²⁷⁸ Mikolajczyk, “Non sunt nisi phantasiae”, p. 44.

²⁷⁹ *Quaestiones disputatae de Malo*, p. 282.

²⁸⁰ *ibid*, p. 282.

de los demonios en contra de los peripatéticos, y en particular, de la posesión. En capítulos sucesivos veremos las derivas de este argumento en la polémica en favor y en contra del origen espiritual de la inhabitación diabólica.

Que un campesino (más frecuentemente, una campesina) hablara en un idioma antes desconocido resaltaba el carácter extraordinario de su afección. Esto tiene un correlato directo con el papel que posesos y exorcistas tendrían en la lucha contra el demonio y la herejía, y en favor de la promoción de las prácticas devocionales y el sistema metafísico cristiano en la Baja Edad Media. La especialista Florence Chave-Mahir ha insistido en este punto: los *exempla* de la época suelen referirse al endemoniado como un ser al servicio de la unidad de la Iglesia y de su dogma, entonces quebrados por la herejía, la magia diabólica, el Cisma.²⁸¹ Otra vez, como en el cristianismo temprano, el demonio se constituía en una vía para certificar verdades espirituales ortodoxas en contra de los variados enemigos de la *fides*. Indiquemos, por ejemplo, a Cesáreo de Hesiterbach y su *Dialogus miraculorum*, epítome del *exemplum* y escrito en el siglo de Tomás, entre 1220-1235. En el decimotercer capítulo de su quinta *distinctio*, son los demonios de una posesa —*mulierem obsessam*— los que confiesan, a petición del exorcista, las palabras que los tienen encadenados al infierno: “*Per ipsum, et cum ipso, et in ipso*”. La Trinidad. Cesáreo se cuida bien de marcar la ignorancia de la mujer: “*scientes mulierem illiteratam esse*”; por lo tanto, el conocimiento parte de una instancia espiritual que certifica el dogma por boca de la endemoniada.²⁸² También Kramer, más de dos siglos después, y en su rol de exorcista, tomaría al poseso como fuente de saber; también el diálogo entablado con el Enemigo proveería conocimiento sobre lo ultraterreno. Durante su estadía en Roma, llevó al sacerdote bohemio a la iglesia de San Pedro y lo encerró una noche con los restos de una columna del templo de Salomón (*columna... ex templo Salomonis*). La reliquia, se decía, había sanado endemoniados otras veces; allí Jesús se había apoyado alguna vez para predicar su ministerio (*a demonibus obsessi liberantur, eo quod et Christus predicando in templo illi se appodiasset*). Al otro día, con los exorcismos y con gran presencia de fieles a su alrededor, Kramer le preguntó al demonio poseedor qué parte exacta de la columna había tomado contacto con el cuerpo

²⁸¹ Chave-Mahir, *Une parole au service de l'unité, passim*.

²⁸² Joseph Strange (ed.), *Caesarii Heisterbacensis Monachi ordinis Cisterciensis, Dialogus Miraculorum. Textum ad quatuor codicum manuscriptorum editionisque principis fidem*, Vol. I, Coloniae-Bruxellis, Lempertz & Comp., 1851, *Distinctio V*, c. XIII, p. 292

de Cristo; mordiendo la columna (*dentibus mordendo*), mostró el lugar, aullando y gritando “*Hic stetis! Hic stetis!*”.²⁸³

En un tiempo de profusa actividad eclesiástica y novedosas disposiciones cúllicas, los nuevos portavoces de la Cristiandad —predicadores, mendicantes, confesores e inquisidores— intentarán arrancar la presencia del Enemigo extendida en el cuerpo social; así lo hará el exorcista con los cuerpos individuales. Lo interesante, como afirma Chave-Mahir, es que, en todo este proceso (signado, claro está, por la sombra de la demonología), el poseso mismo será tomado como otro vocero de la verdad cristiana; será una fuente de autoridad sobrenatural (o más precisamente, preternatural), un auxiliar de la verdad eclesiástica, con una función decididamente apologética.²⁸⁴ Como puede sospecharse, esta interpretación nos será muy útil al momento de analizar la crisis de lo sagrado en la temprana Modernidad.

VIII

El discernimiento de espíritus

Como vimos brevemente, Tomás de Aquino logró sistematizar una taxonomía, una adscripción de agentes puntuales (la divinidad y sus milagros, las substancias inmateriales y sus intervenciones, la naturaleza regular) a todos los efectos materiales perceptibles. Este orden tripartito, ensamblado en la Baja Edad Media y proyectado hacia la temprana Modernidad, constituía el orden de lo posible en el mundo cristiano. Por ejemplo, el Aquinate lo utilizó en su discusión sobre la profecía. Al mencionar la violencia del rapto (*raptus*) que puede acaecer al hombre, Tomás se cuida muy bien de especificar sus diversos orígenes. Ofrece tres causas (*ex triplici causa*): “*Uno modo, ex causa corporali, sicut patet in his qui propter aliquam infirmitatem alienationem patiuntur. Secundo modo, ex virtute Daemonum, sicut patet in arreptitiis. Tertio, ex virtute divina*”.²⁸⁵ La grilla es clara: natural (*infirmitatem*), preternatural (*arreptitiis*), divino (*virtute divina*).

La distinción era particularmente necesaria en el problema abordado por Tomás, la profecía. En efecto, como deslizamos más arriba, el siglo del Aquinate y los posteriores reintroducirían en el cristianismo el tipo de profetismo carismático que más de mil años

²⁸³ Todas las citas en *Malleus Maleficarum*, p. 451. Stephens comenta al respecto de esta anécdota que estamos ante una llamada “prueba palindrómica”: la columna contribuye a curar a los posesos porque Cristo estuvo allí; Cristo estuvo allí porque la columna contribuye a curar a los posesos (*Demon Lovers*, pp. 333-334).

²⁸⁴ Chave-Mahir, *Une parole au service de l'unité*, pp. 183, 274, 283, 318.

²⁸⁵ *Summa*, IIa-IIae, q. 175, a. 1.

antes había surgido en la Nueva Jerusalén de Frigia. Si el montanismo ya había traído problemas en el período de fundación de la *ecclesia* apostólica y ortodoxa, los nuevos Montanos, pero más todavía las nuevas Priscilas de la Baja Edad Media (y la temprana Modernidad), arrastrarían al caos epistemológico a los guardianes de la Revelación cristiana. Y así como —aún cuando la grilla escolástica de los tres órdenes de realidad no estuviera sistematizada por entonces— los montanistas que se decían divinamente inspirados fueron sospechados de enfermos o seres guiados e incluso poseídos por el demonio, así distintas voces dentro de la institución eclesiástica desconfiaron del espíritu que animaba a estas santas vivas. Sus prácticas profético-visionarias, expresión de una religiosidad para-institucional en el contexto de la explosión de la piedad laica, se extendería desde mediados del siglo XII en adelante como parte de una verdadera invasión mística, a la cual habría que responder por todos los medios posibles.²⁸⁶ Uno de esos medios fue el discernimiento de espíritus.²⁸⁷

Aunque no podemos detenernos demasiado en los orígenes y evolución de este dispositivo, su importancia en el arco que va de la Baja Edad Media a la crisis de la temprana Modernidad nos obliga a dedicarle una palabra o dos. Es en las cartas apostólicas donde encontramos los pasajes más significativos de la *discretio spirituum*, imperativo categórico de la desconfianza.²⁸⁸ En efecto, tres puntualizaciones paulinas y

²⁸⁶ Campagne, “*Charisma proscriptum*”, pp. 27-36.

²⁸⁷ Sobre el dispositivo del discernimiento de espíritus, véase Niels Christian Hvidt, *Christian Prophecy: the Post-Biblical Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2007; André Munzinger, *Discerning the Spirits: Theological and Ethical Hermeneutics in Paul*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007; Wendy Love Anderson, *Free spirits, presumptuous women, and false prophets: the discernment of spirits in the late Middle Ages*, Chicago, Illinois, 2002; Walter L. Moberly, *Prophecy and Discernment*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2006; Nancy Caciola y Moshe Sluhovsky, “Spiritual Physiologies: The Discernment of Spirits in Medieval and Early Modern Europe”, *Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural*, Volume 1, nº 1, 2012, pp. 1-48; Moshe Sluhovsky, “Discerning Spirits in Early Modern Europe”, en Klaniczay y Pocs, *Communicating with the Spirits*, pp. 53-70.

²⁸⁸ Hay antecedentes veterotestamentales y novotestamentales para esta desconfianza pneumatológica, en especial respecto de qué espíritu informa las proclamas de autoridad sagrada (Moberly, *Prophecy and Discernment*, p. 13). Por ejemplo, ya el libro profético de *Jeremías* contiene extensos versículos advirtiéndonos de los peligros de equivocarse la fuente precisa de las falsas profecías. La preocupación es distinguir entre un origen sobrenatural de la profecía, y otro natural. En diversos pasajes el mismo Yahvé opone su palabra divina al impulso meramente humano: los falsos profetas “anuncian las ilusiones de su corazón” (23, 26), o “sueñan mentiras” (23, 32). Como vemos, el contraste es explícito: “Que cuente su sueño aquel profeta que sueña; y predique mi palabra con verdad aquel que recibe mi palabra” (23, 28). Otros pasajes bíblicos revelan ansiedades en relación al origen de manifestaciones y acciones extraordinarias en torno de la misión misma de Cristo y sus discípulos. Por ejemplo, el *Evangelio de Juan* incluye numerosos versículos en los que la autoridad sagrada de Jesús es puesta en entredicho por parte de los judíos, quienes atribuyen sus palabras a un espíritu diferente del divino: “Ahora acabamos de conocer que estás poseído de un demonio. Abraham murió, y murieron también los profetas, y tú dices: ‘Quien observare mi doctrina, no morirá eternamente’. ¿Acaso eres tú mayor que nuestro padre Abraham, el cual murió; y que los profetas, que asimismo murieron? Tú, ¿por quién te tienes?” (8, 51-53). Y más tarde, finalizaban los fariseos su juicio sobre Jesús: “Nosotros somos discípulos de Moisés. Nosotros

una advertencia en la primera epístola de Juan han inoculado en el devenir de lo extraordinario cristiano el virus de la duda y la consecuente necesidad de una epistemología pneumatológica para conocer la verdadera causa de los efectos visibles. Los *sectatores* de Cristo son urgidos a no creer en todos los espíritus, a examinarlos, probarlos, indagar si son divinos (*I Juan*, 4, 1), atendiendo a su vez al hecho de que no toda visión profética es falsa (*I Tesalonicenses* 5, 19-22). Por lo demás, desde el inicio de su metástasis mundial, la visión del mundo cristiana está atravesada por el poder mimético del demonio, el Enemigo que se transfigura en ángel de luz para confundir a los fieles (*II Corintios* 11, 14). Estos engaños diabólicos son los que las primeras comunidades esperan poder discernir con la gracia divina y gratuita de la *discretio spirituum* (12, 10).

Diversos escritos y autores en siglos disímiles, desde la *Didaché* y el *Pastor de Hermas* hasta Crisóstomo, el Ambrosiaster, Atanasio y Agustín —pasando por Orígenes, el verdadero arquitecto de estos pasajes como un todo a elucidar—, buscaron desentrañar qué significado habitaba el enigmático constructo paulino, y cómo proceder en su utilización.²⁸⁹ Como dijimos, sería a fines de la Edad Media que la siempre compleja y a menudo sangrienta relación entre institución y carisma (precisemos: entre formas mediatas y formas inmediatas de carisma) obligaría a un resurgimiento de la *discretio spirituum* como preocupación, como debate, y, finalmente, como herramienta cristalizada aunque imperfecta. La reacción teologal culminaría con las sistematizaciones anti-entusiastas y naturalizadoras del universitario Jean Gerson, que en el siglo de Kramer acabaría por entregar al Concilio universal y a la estructura institucional de la Iglesia romana la última palabra en el discernimiento (siempre probable y conjetural) de los estados corporales extraordinarios. Dedicó al tema tres tratados que tendrían buena fortuna en términos de plasmar para el futuro las directrices disciplinarias y represivas a seguir.²⁹⁰

sabemos que a Moisés le habló Dios; mas éste no sabemos de dónde es” (9, 28-29). También los Apóstoles sufrieron descalificaciones semejantes; muchos oyentes no veían la presencia del espíritu en ellos, sino una naturaleza puramente humana, e imperfecta. En los *Hechos de los Apóstoles* se comenta cómo ciertas personas no se admiraron de las gracias de Pentecostés y el don de lenguas; incluso se burlaban: “Hubo algunos que se mofaban de ellos, diciendo: ‘Están llenos de mosto’” (2, 13).

²⁸⁹ Para un resumen de estos autores véase el imprescindible artículo de Joseph T. Lienhard, “On ‘Discerning of Spirits’ in the Early Church”, *Theological Studies*, vol. 41, n° 3, 1980, pp. 505-529.

²⁹⁰ Estos son *De distinctione verarum visionum a falsis* (1401), *De probatione spirituum* (1415), y *De examinatione doctrinarum* (1423). Aún cuando contribuyó a domar al espíritu profético femenino, no dejemos de notar que Gerson, en el marco de la Guerra de los Cien Años, apoyó a la francesa Juana de Arco en sus proclamas místicas. Sobre Jean Gerson y su rol en la cristalización del discernimiento de espíritus véase Dyan Elliot, “Seeing Double: John Gerson, the Discernment of Spirits, and Joan of Arc”,

¿Por qué incluir en nuestra investigación una mención, aún somera, al discernimiento de espíritus? Por dos razones. En primer lugar, porque los mismos hombres de la época establecen un lazo entre santidad y posesión diabólica (amén de la brujería); en este sentido, hagiografía y demonología son dos caras de la misma moneda ultraterrena, moneda que el discernimiento contribuía a sopesar.²⁹¹ Lo pone suscitadamente Cesáreo de Heisterbach cuando comenta que en la región de Trecas un hereje se proclamaba el Espíritu, pero era sólo un endemoniado (*diabolo plenus*).²⁹² Por lo tanto, y aunque no sea nuestro interés principal —salvo en el último capítulo, con Thomas Hobbes, donde el problema será central—, veremos en el curso de la tesis ciertos puntos de contacto entre mística y posesión, y por lo tanto, entraremos en el tópico de la *discretio*.²⁹³ En segundo lugar, y quizá más importante, nos referimos al discernimiento porque aunque su materia primera es el mundo del trance, el éxtasis, las locuciones, las visiones y la profecía —síntomas que por lo demás tanto mística como posesión comparten—, la intelectualidad europea tomaría el nervio de sospecha que reside en la *discretio spirituum* y lo trasladaría a otros campos. En la temprana Modernidad no sólo se escudriñaría con atenta desconfianza los estados asociados a la *unio mystica*, sino cualquier signo extraordinario que revelara *algo* sobre el mundo de lo sobrenatural, de las esencias separadas y lo ultraterreno.²⁹⁴ El discernimiento se desprendió de la matriz visionario-profética tentaculizando sus principios e intenciones, adaptándose

The American Historical Review, vol. 107, n° 1, 2002, pp. 26-54; Sluhovsky, *Believe Not Every Spirit*, pp. 175-180; Campagne, “Charisma Proscriptum”, pp. 44-72. Sobre el impulso naturalizador del discernimiento anti-místico, véase Andrew Fogleman, “Finding the Middle Way: Late Medieval Naturalism and Visionary Experience”, *Visual Resources*, 25:1, 2009, pp. 7-28. Es importante insistir en que, mientras que el nacimiento del empirismo como crítica de lo ultraterreno se suele ubicar en la temprana Modernidad, el discernimiento de espíritus bajomedieval y de impronta naturalizadora ya utilizaría teorías médicas y fisiológicas con fines empiristas y anti-espiritualistas (Caciola y Sluhovsky, “Spiritual Physiologies”, p. 34).

²⁹¹ La comparación entre hagiografía y demonología es de Gábor Klaniczay, “The Process of Trance: Heavenly and Diabolic Apparitions in Johannes Nider’s Formicarius”, *Collegium Budapest, Discussion Papers Series*, n° 65, 2003, p. 72. Sobre este tema, véase Peter Dinzelbacher, *Santa o Strega? Donne e Devianza Religiosa tra Medioevo ed Età Moderna*, Genova, ECIG, 1999 (1995).

²⁹² “Vix sunt duo anni elapsi, quod quidam diabolo plenus apud Trecas se esse Spiritum sanctum publice praedicabat” (*Dialogus Miraculorum*, p. 307). Sobre este ejemplo, ver Chave-Mahir, *Une parole au service de l’unité*, p. 292.

²⁹³ Para la relación entre posesión y misticismo (especialmente el femenino), véase entre otros a Caciola y Sluhovsky, “Spiritual Physiologies”; Sluhovsky, *Believe not Every Spirit, passim*; Caciola, *Discerning Spirits, passim*; Adelina Sarrión Mora, *Beatas y Endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición, siglos XVI a XVIII*, Madrid, Alianza, 2003; Sophie Houdard, *Les Invasions Mystiques: Spiritualités, Hétérodoxies et Censures au début de l’époque moderne*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, *passim*.

²⁹⁴ Sophie Houdard, “Mystics or Visionaries? Discernment of Spirits in the First Part of the Seventeenth Century in France”, en Klaniczay y Pócs (eds.), *Communicating with the Spirits*, p. 77. Para la *unio mystica* o aniquilamiento del yo en la *longue durée* cristiana, véase Bernard McGinn, “‘Evil-Sounding, Rash, and Suspect of Heresy’: Tensions between Mysticism and Magisterium in the History of the Church”, *The Catholic Historical Review*, vol. 90, N° 2, 2004, pp. 193-212.

dúctilmente a las enormidades teológico-políticas de una época de crisis —por ejemplo, ¿no preguntó Erasmo, acaso, qué espíritu inspiraba a Lutero?²⁹⁵

En los términos más amplios posibles, entonces, podría arriesgarse que el paradigma del discernimiento de espíritus funcionó en esta época como un laboratorio teológico (y crecientemente secular) impulsado por la sospecha, con el objetivo de calibrar los fenómenos visibles y decidir qué realidad invisible los animaba.²⁹⁶ Idioma investigativo extendido en la teoría y en la práctica de médicos, jueces, inquisidores, exorcistas, polemistas, confesores y ministros, el discernimiento vehiculiza el tópico de la autenticidad de la experiencia de lo sagrado, que sabemos en crisis para la primera Modernidad.²⁹⁷ Así, el dispositivo se enmarca en el esfuerzo descomunal que lo supera y lo contiene: aquél que la intelectualidad de la época llevó a cabo en busca de la resignificación y refuerzo de las fronteras entre los diversos planos de lo real. Este esfuerzo, que hemos calificado en la introducción como de reubicación multilateral de lo sagrado, y al cual hemos descrito como una “guerra de los Cien Años” en términos de competencia de diversos modelos epistemológicos, se realizó en busca de la edificación de un orden de lo real en el que la causalidad de los fenómenos perceptibles fuera transparente.²⁹⁸ El idioma del discernimiento, atravesado por el ejercicio de la sospecha, contribuyó a la especulación filosófico-natural e inter e intra-confesional sobre los milagros, las prácticas devocionales y curativas autorizadas o rechazadas como supersticiosas, los límites y alcances del poder mágico y sacramental, las afinidades entre enfermedades y raptos espirituales, por nombrar unos poquísimos puntos de litigio presentes, sí, en el pasado bajomedieval, pero magnificados en el arco temporal de la

²⁹⁵ Al respecto de la expansión del idioma de la *discretio* fuera de su anclaje original, nótese la afirmación de Timothy Chesters: “*As religious and political contexts shifted over time, so too did discernment’s theatres of application*” (*Walking by Night. Ghost Stories in Late Renaissance France*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2011, p. 29). Súmese la conclusión de Caciola y Sluhovsky: “*Discernment was thus a religiously originated idiom employed to discuss many different sources of unease throughout centuries of European history*” (“Spiritual physiologies”, p. 34). Sobre el lenguaje del discernimiento en la disputa entre Erasmo y Lutero en los años de 1524-1527, y en especial sobre la insistencia erasmiana en la necesidad de un discernimiento eclesiástico de la incómoda doctrina del libre albedrío, véase Marjorie O’Rourke Boyle, “Angels Black and White: Loyola’s Spiritual Discernment in Historical Perspective”, *Theological Studies*, 44, 1983, pp. 241-257.

²⁹⁶ Decimos secular porque, como veremos en capítulos sucesivos, médicos como el español Huarte de San Juan y el francés Michel Marescot utilizarían el lenguaje del discernimiento en el siglo XVI para ofrecer interpretaciones naturalistas de hechos extraordinarios, en especial la posesión diabólica.

²⁹⁷ Stuart Clark, “Afterword: Angels of Light and Images of Sanctity”, en Clare Copeland y Jan Machielsen (eds.), *Angels of Light? Sanctity and Discernment of Spirits in the Early Modern Period*, Leiden-Boston, Brill, 2013, pp. 279, 281-283.

²⁹⁸ Keitt, *Inventing the Sacred*, p. 140; Pumfrey, “Introduction”, en Pumfrey et al. (eds.), *Science, Culture and Popular Belief*, p. 4; Caciola y Sluhovsky, “Spiritual Physiologies”, pp. 33-34.

temprana Modernidad. En el camino, la taxonomía escolástica tripartita de lo natural, lo preternatural y lo sobrenatural, en constante negociación y desarrollo durante la temprana Modernidad, quedaría comprometida en favor de una ampliación del reino de lo natural.

Como se sospecha, el paradigma posesorio y exorcístico, más antiguo que la demonología escolástica pero potenciado por ella, penetró en la red inquisitiva y ampliada del discernimiento. La sospecha indudablemente recaería sobre un suceso que, como comentábamos en la introducción a este trabajo, ponía en contacto el orden de lo natural, lo preternatural y lo sobrenatural. Aquellas manifestaciones corporales grotescas, a simple vista extraordinarias, ¿provenían de lo ultraterreno? En tal caso, ¿eran divinas o diabólicas? Y si se las juzgaba alejadas del imperio pneumático y se las reducía a lo humano, ¿eran una simulación o una enfermedad? Lo mismo ocurriría con los exorcistas. El milagro exorcístico, ¿dependía del poder personal o de la gracia canalizada institucionalmente? ¿Era el nombre de Cristo el que lograba arrancar demonios, o los mismos demonios, maquiavélicos, fingían huir de las víctimas para asegurar a los hombres en su superstición (ésta sería, por ejemplo, la interpretación reformada más usual)? ¿El exorcismo no podía tener en realidad una causalidad natural? ¿No podía, finalmente, ser un mero fraude? Todos estos interrogantes y sus posibles soluciones serán rastreados en los capítulos que siguen.

Capítulo dos (Batallas)

“Conforme la promesa de Christo”. El paradigma de la posesión y el exorcismo en el catolicismo de los siglos XVI y XVII.

“...et ceste puissance a esté opposée, comme une claire estoile et forte defence de la verité de la Religion Chrestienne, contre l'aveuglement et les calomnies des infidels”.

Louis Richeome.²⁹⁹

I

Demonios y milagros

Aunque su origen está en el Quinientos, es el *Dictionnaire* que Pierre Bayle comenzó a publicar en 1695 el que mejor recupera la anécdota (la juzgará ridícula). Trata del exorcista calvinista Matthieu de Launoi, converso múltiple —primero católico, luego ministro reformado, después católico una vez más y en su versión más extrema: liguista. Hacia 1562, De Launoi fue invitado a predicar a Tournai, entonces parte de los católicos Países Bajos españoles. La competencia confesional se probó feroz; los comerciantes locales no tardaron en darse cuenta de que el arriendo del ministro locuaz no bastaba para contener la munición papista de largo alcance: exorcismos rituales. “*Cela —explica Bayle— déplaisoit aux Calvinistes: ils craignirent que leur Secte ne se décriât, si leurs Ministres n’avoient pas le don de chasser les Diables, qui avoit paru dans les Apôtres, et qui paroissoit encore parmi les Papistes*”. Los comerciantes resolvieron hacerse un lugar en el mercado exorcístico. Sobornaron a un hombre y a una mujer; ordenaron que se fingieran endemoniados (*contrefaire les Démoniaques*), sugirieron que se los acercaran a Matthieu de Launoi. Ignorante de la trama, el predicador comenzaría una serie de plegarias y sermones que acabarían por liberar a los posesos. El milagro calvinista se expandió velozmente; la inversión de los *marchands* había sido un éxito. De Launoi era venerado. Sin embargo, más de diez años después, abordado en Holanda por un tejedor y un artesano, el exorcista habría de conocer la verdad. Los falsarios no habían tardado en confesar; como el dinero acordado seguía sin aparecer, resolvían ahora demandar a los mercaderes (“*intentérent un procès aux*

²⁹⁹ Louis Richeome, *Trois Discours pour la Religion Catholique, les Miracles, les Saints, les Images*, Bourdeaus, Millanges, 1598, p. 193.

séducteurs”).³⁰⁰ A comienzos del siglo XVII, el franciscano Henricus Sedulius, de quien Bayle extrae la viñeta confesional, certifica que fue éste el hecho que en 1574 devolvió para siempre a De Launoi a las filas de Roma.³⁰¹

El *Dictionnaire* se tomó el trabajo de descalificarla —se sabe, dice Bayle, que los calvinistas rechazan los nuevos milagros—, pero poco cuenta si la historia es cierta o falsa. Acostumbrados a la propuesta ginzburgiana que contempla el lugar de lo ficticio en la construcción del relato histórico, toca señalar que la historia de Matthieu de Launoi y lo que otros hicieron de ella se funda en un elemento de verosimilitud: el rol que posesos y exorcistas, que demonios y milagros, ejercían en la batalla confesional de la Europa dividida.³⁰²

El útero de las peripecias de De Launoi —y de la glosa combativa de Sedulius, y del *Dictionnaire* como glosa de la glosa— es la revolución político-religiosa representada por el estallido de la Reforma a comienzos del siglo XVI. Como dijimos en la introducción a la tesis, la sustanciación de nuevos sitios de autoridad y nuevas normas de verdad. Lo que Martín Lutero clavó en las puertas de Wittenberg el último día de Octubre de 1517 derivó en la negación a respetar el criterio que la Iglesia Romana había macerado en 1500 años de historia: la Escritura, los escritos patrísticos, los Concilios, la teología especulativa, los decretos papales.³⁰³ El frente católico-romano que tomaba cuerpo desde 1517 a fuerza de enfrentarse al monje (y a sus apoyos políticos) recurría a la imagen del *déjà-vu* para desactivar el asunto: la amenaza de Lutero no era nueva ni desconocida, había sido derrotada antes y lo sería ahora. Tanto Johannes Eck en el

³⁰⁰ La anécdota está referida en Pierre Bayle, “Launoi (Matthieu de)”, en *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam-Leyde, 1740, III, nota G, p. 62, de donde se extraen todas las citas.

³⁰¹ Henricus Sedulius refiere la historia en su *Apologeticus aduersos Alcoranum Franciscanorum pro Libro Conformitatum Libri Tres*, Antuerpiae, Ioannem Moretum, 1607, pp. 280-283. Describe así la tercera y última conversión del engañado exorcista: “*Udidit fraudes Caluinianorum, qui mendaciis et fallacia, quasi praeclaris artibus gaudent: iis desertis ad Ecclesiae castra propere se recepit*” (p. 283). La historia de De Launoi era célebre ya a fines del siglo XVI. El celestino Pierre Crespet la indica durante las guerras de religión en Francia: “*Il declare l’abus qui est en la religion hugnotique, en ce que les ministres se veullent autoriser par feintes miracles, faisant semblant de chasser les diables hors des corps de ceux qui n’en sont pas possédez, ains n’ont qu’une vaine apparence*” (*Deux Livres de la Hayne de Sathan et Malins esprits contre l’homme, et de l’homme contre eux*, Paris, Guillaume de la Nouë, 1590, p. 210). La obra de Crespet es la octava de entre los anaqueles de M. Oufle.

³⁰² Así advertía Ginzburg: “...nadie pensará que sea inútil estudiar leyendas falsas, acontecimientos falsos, documentos falsos” (*Il Filo e le Tracce. Vero, Falso, Finto*, Milano, Feltrinelli, 2006. Cito por la edición en español: *El Hilo y las Huellas. Lo Verdadero, lo Falso, lo Ficticio*, traducción de Luciano Padilla López, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 17).

³⁰³ Para un análisis detallado de las 95 Tesis, véase Heiko Oberman, *Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin, Verlag, 1982 (cito por la edición en inglés: *Luther: Man Between God and the Devil*, New York, Doubleday, 1992, pp. 187-192). Como bien indica el autor, no fueron las Tesis las causantes de la revolución teológica, sino el debate subsecuente respecto del poder supremo del Papa y de la relación específica entre Escritura e Iglesia (p. 191).

debate de Leipzig (1519) como la *Exsurge Domine* y el Edicto de Worms en 1520 y 1521 respectivamente habían trazado la genealogía herética, ligando al agustino con aquel John Wycliffe de Oxford y el ejecutado Jan Hus de Praga —Lutero mismo creyó que Hus, antes de la pira, había profetizado su venida.³⁰⁴ Como ellos, el monje había desechado la *traditio* y la *auctoritas* extra-bíblica; en su lugar ofrecía otra regla: lo cierto y verdadero es aquello que la conciencia está compelida a creer cuando lee la Escritura. Advierte Richard Popkin que es aquí donde yace el núcleo intelectual de la batalla de la Reforma, en la búsqueda de un criterio auto-evidente que justifique de modo infalible las arrogaciones multi-laterales a la verdad. El problema se probará irresoluble: el valor de la evidencia desplegada depende del criterio escogido, y no viceversa.³⁰⁵

Desde el siglo XVI y para toda la temprana Modernidad, el catolicismo agregaría a las “marcas” de la verdadera Iglesia —unidad, universalidad, sucesión apostólica— la capacidad de obrar milagros. Los contaban como evidencia. Incluso un moderado como Desiderio Erasmo, que presenció (y muy a su pesar, protagonizó) la fractura del universalismo espiritual cristiano, señalaría tangencialmente esta cuestión. En 1524 aparece en Basilea y en la atribulada cristiandad su *Diatribé sive Collatio de libero arbitrio*, su primera contribución directa a la polémica luterana.³⁰⁶ Se conoce que el impulso inicial formal del tratado fue debatir el artículo 36 de la *Assertio omnium articulorum per bullam Leonis X novissiman damnatorum* de Lutero, que versaba sobre el albedrío y el determinismo. La *Assertio* era el prolegómeno de la ruptura total: fue la respuesta de Lutero a la *Exsurge Domine*, advertencia y amenaza papal de junio de 1520 (bula que el agustino rebelde acabaría quemando en una pira pública de Wittenberg, en diciembre, junto a algunos tratados de Eck y volúmenes del derecho canónico). En

³⁰⁴ Schreiner, *Are you alone Wise?*, p. 137. Sobre Hus como profeta de la Reforma, léanse las palabras del agustino: “*Holy Johannes Hus prophesied about me when he wrote from his Bohemian prison that they might now be roasting a goose (for Hus means goose), but in a hundred years they will hear a swan sing, which they will not be able to silence*” (citado en Oberman, *Luther*, p. 55).

³⁰⁵ Popkin, *The History of Scepticism*, pp. 4-5, 10, 14.

³⁰⁶ Erasmo de Rotterdam, *Diatribé sive Collatio de libero arbitrio*, Basilea, Froben, 1524 (se citará por la edición latina y castellana: *Discusión sobre el Libre Albedrío. Respuesta a Martín Lutero*, edición bilingüe de Ezequiel Rivas, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2012). Sobre Erasmo, la bibliografía es inabarcable. Nos han servido los siguientes títulos: Marcel Bataillon, *Érasme et l’Espagne. Recherches sur l’histoire spirituelle du XVI^e siècle*, Paris, Droz, 1937; Jean-Calude Margolin, *Érasme par lui-même*, Paris, Éditions du Seuil, 1965; Alberto Tenenti, “Erasmo”, *Los hombres de la Historia*, Buenos Aires, CEAL-Página/12, n° 114, 1970; Michel Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l’âge classique*, Paris, Plon, 1961 (cito por la edición en castellano: *Historia de la Locura en la época clásica*, vol. I, traducción de Juan José Utrilla, Buenos Aires, FCE, 2004, pp. 44-48); Michael Screech, *Erasmus: Ecstasy and the Praise of Folly*, New York, Penguin Books, 1980; James Tracy, *Erasmus of the Low Countries*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1996.

medio de su discusión sobre el arbitrio de los hombres, Erasmo introduce el problema del criterio de verdad —¿por qué creer, dice, en “reunioncillas privadas de pocos”? Antaño no se creía a los apóstoles “excepto si los milagros añadían fe a la doctrina; aho-



Ilustración de Lucas Cranach el Viejo para *Wittenberger Heiligtumsbuch* (Wittenberg, 1509), catálogo de reliquias de la Iglesia del castillo de Wittenberg. En estas puertas clavaría Lutero su *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*, más conocida como las 95 Tesis.

ra cualquiera pretende que se le crea pues afirma que tiene el Espíritu evangélico (*nunc quilibet sibi postulat credi, quo affirmet se habere spiritum evangelicum*)”. Los discípulos de Cristo imponían manos, resucitaban muertos, hablaban en lenguas,

batallaban con serpientes; los autoproclamados reformadores no podían siquiera sanar un caballo cojo (*qui vel equum claudum sanare potuit*). Peor: están orgullosos de eso. Si se les reclama algún milagro que pruebe su doctrina, responden con el cesacionismo: “Dicen que ya han cesado hace tiempo (*iam olim cessasse*) y que no son necesarios ahora que tenemos tanta luz de las Escrituras”.³⁰⁷

Esta discusión sobre los milagros en la década del estallido del Cisma protestante enmarca la historia del exorcista calvinista Matthieu de Launoi entrado el siglo. No Erasmo, definitivamente, quien se distanciaría de las formas más radicales de la demonología de la época y les reservaría pura ironía —¿cómo es que los teólogos, se pregunta en el *Encomium moriae* (1509), describen tan al detalle todo lo que refiere al infierno? ¿Habrán vivido en ese país muchos años?³⁰⁸ Pero otros intelectuales de la primera Modernidad sí verían en la teoría y la práctica demonológica una oportunidad para avanzar posiciones teológicas y confesionales. Y serán los católicos —al menos aquellos seducidos por la presencia del demonio y la narrativa cristiana del Combate, de quienes nos ocuparemos en este capítulo— los que más insistirán en la injerencia material del Mal, para así resaltar el poder institucional del exorcismo ritual. Como comenta el jesuita e historiador Michel de Certeau, durante la crisis del cristianismo y la pluralización de los sistemas de referencia en la temprana Modernidad, cada vez más la confianza del poder institucional se concentraría en un gesto social más que en la asimilación interior de la verdad; es la práctica, dice, la visibilidad apologética de una creencia en crisis, lo que en la época inyectará de vida a la fe. El gesto mismo, dice De

³⁰⁷ Todas las citas en *Discusión sobre el Libre Albedrío*, pp. 50-53. Para este argumento en contra de los reformados, véase Marjorie O'Rourke Boyle, *Rhetoric and Reform: Erasmus' Civil Dispute with Luther*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, p. 134. Para la doctrina del cese de los milagros, léase Jon Ruthven, *On the Cessation of the Charismata: The Protestant Polemic on Postbiblical Miracles*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993. Sobre la temática de los milagros, véase Benedicta Ward, *Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record, and Event. 1000-1215*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1987, y, para fines de la primera Modernidad, el clásico de Robert Burns, *The Great Debate on Miracles: From Joseph Glanvill to David Hume*, Lewisberg, Bucknell University Press, 1981.

³⁰⁸ “*Praeterea dum inferorum res omneis sic examussim depingunt, tanquam in ea Republica complureis annos sint versati?*” (utilizamos una versión tardía: *Moriae Encomium sive Stultitiae Laus, cum commentariis Gerardi Listrii, ineditis Oswaldo Molitoris, et Figuris Johannis Holbenii*, Basileae, Thurneisen, 1780, p. 238). Edición en castellano: Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la locura*, traducción del latín y prólogo de A. Rodríguez Bachiller, Buenos Aires, Orbis, 1984, p. 156. El mismo Lutero, se dice, acusó a Erasmo de no interesarse lo suficiente en el demonio. De la disputa entre los albedríos iniciada en 1524, el agustino de Wittenberg concluía que Erasmo no admitía verdaderamente que los poderes sobrenaturales infernales y divinos colisionaban en una lucha sin cuartel, de la cual el destino último del hombre era parte fundamental. “Tú crees —le espetaba Lutero— que tanto Dios como el demonio se encuentran muy lejos, como si fueran meros observadores de un albedrío mutable” (citado en Michael A. Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2008, p. 160).

Certeau, constituye la verdad, puesto que se trata de ponerla en práctica.³⁰⁹ El exorcismo de los endemoniados, creemos, se enmarca en esta “practicalidad de la verdad”, en la visibilidad apologética de una creencia en crisis. Los posesos del catolicismo temprano-moderno participarán así de la batalla religiosa; por lo demás, serán prueba evidente de la imbricación de los diferentes órdenes de realidad heredados de la escolástica bajomedieval: un cuerpo humano atravesado por un espíritu inmaterial preternatural, liberado por la potencia divina mediatizada por el exorcista consagrado.

Y como Justino, Tertuliano e Ireneo en los primeros tiempos del Cristo, los defensores del Vicario de Cristo otorgarían a los verdaderos cristianos la especialización en la materia. La afición católica por los endemoniados se había vuelto tan común que a comienzos del XVII incluso pasaba por objeto de ridículo. Lo exponía en su *De admirandis* de 1616 el italiano residente en Francia Giulio Cesare Vanini —monje carmelita y heterodoxo, abjurador del catolicismo en una visita a Inglaterra, reconciliado en la fe como secular poco después; terminó sus días acusado de ateo: le seccionaron la lengua con una tenaza y lo quemaron en Toulouse en 1619.³¹⁰ En diálogo con Alejandro, Giulio comenta que la opinión del común y la credulidad (*credulitas*) informan la cuestión de los endemoniados, porque (*quare*) sólo en España y en Italia se cree en ellos; en Francia, dice, encontré sólo uno, en Alemania e Inglaterra, ninguno. ¿A qué atribuirlo? No a la influencia del cielo y su temperatura (*ad coeli temperiem*), ciertamente; cuando en aquellas regiones dominaba el catolicismo (*Catholicismus vigeat*), termina Vanini, se hallaban innumerables energúmenos.³¹¹

Dos años más tarde, el hugonote Pierre Du Moulin publica el *Bouclier de la Foy*, en la misma línea del ridículo. Enfrascado en la guerra confesional por el criterio de verdad, agregaría la controversia respecto de los milagros. Discutiendo acerca de la pretensión papal a la autoridad sobre la Iglesia de Cristo, Du Moulin se centra en la marca del milagro. Los milagros de Moisés, comenta, sirvieron para dar autoridad a la Ley; los de Cristo y los Apóstoles hicieron lo propio con la Nueva Alianza. Pero una vez

³⁰⁹ De Certeau, *La escritura de la Historia*, p. 134.

³¹⁰ Para la figura de Vanini, véase Denis Robichaud, “Renaissance and Reformation”, en Stephen Bullivant y Michael Ruse (eds.), *The Oxford Handbook of Atheism*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 191-192; Fernando Bahr, “Prólogo”, en Julio Vanini, *Los Maravillosos Secretos de la Naturaleza, Reina y Diosa de los Mortales*, traducción y prólogo de Fernando Bahr, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2007, pp. 9-25. Como bien indica Bahr, parece que Toulouse era una ciudad dedicada a este tipo de fuegos: Rabelais comenta que Pantagruel visitó su Universidad, pero que no se quedó mucho tiempo allí “cuando vio que quemaban a sus profesores vivos como arenques ahumados” (p. 9).

³¹¹ *De admirandis Naturae Reginae Deaeque mortalium arcanis libri quatuor*, Lutetiae, Adrianum Perier, 1616, p. 406.

diseminado el mensaje de la divinidad, los milagros cesan (*les miracles ont cessé*). Son aquellos que enseñan nuevas doctrinas, los falsos profetas, los que insisten en nuevos milagros —Du Moulin no hace más que blandir *Mateo 24, 24*, de probada eficacia en las justas confesionales.³¹² El hugonote seguía de cerca la inclinación reformada por el cese de los milagros, que la aparición del calvinismo en la escena político-religiosa europea había sistematizado —el abogado francés y líder de Ginebra, Jean Calvin, ya había sido explícito, más de 50 años antes, en su rechazo a los *miracula* post-apostólicos (el tono seguía intacto en la obra de Du Moulin): “*Ceux-cy qui appetent encor des miracles nouveaux, comme ayans oublié les anciens, sont des monstres aussi contrefaits et estranges, que si on voyoit un homme conuerti en beste*”.³¹³ Y por lo demás, pregunta Du Moulin, ¿qué milagros realizan? Todo se reduce a tratar endemoniados:

“*Ce sont miracles souvent condamnez d’imposture, et punis par la justice. Miracles reduits à chasser seulement les diables, où la fiction est fort aisée, et où Satan a beau ieu, sortant expres pour autoriser le mensonge*”.³¹⁴

Cien páginas más tarde, el hugonote insiste. Cristo ya había advertido sobre estos milagros. *Mateo 7, 22-23*, dice Du Moulin, lo expone claramente: “Muchos me dirán en aquel día: Señor, Señor, ¿no hemos nosotros profetizado en tu nombre, y lanzado en tu nombre los demonios, y hecho muchos milagros en tu nombre? Mas entonces yo les contestaré: Jamás os he conocido: apartaos de mí, operarios de iniquidad”. “*Passage qui semble estre fait expres pour ces Messieurs, dont les miracles sont aujourd’huy reduits à chasser les diables*”. En efecto, agrega, no curan ciegos, no resucitan muertos; “*leur artifice ne va pas iusques là*”.³¹⁵ Para Du Moulin, el único y auténtico exorcismo era

³¹² Pierre du Moulin, *Bouclier de la Foy, ou Defense de la Confession de Foy des Eglises Reformees du Royaume de France, contre les obiections du Sieur Arnoux Iesuite. Liure auquel sont decidées toutes les principales controuerses entre les Eglises Reformées, et l’Eglise Romaine, Dernière Edition, Reveuë et de beaucoup augmentée par l’Auteur, et enrichie d’Indices tres-neccessaires*, Geneve, Pierre Chouët, 1670 (1618), pp. 520-521. Véase *Mateo 24, 24*: “Porque se levantarán falsos Cristos, y falsos profetas, y harán grandes señales y prodigios”. Compárese con *Marcos 13:22*: “Porque se levantarán falsos cristos y falsos profetas, los cuales harán milagros y prodigios para seducir, si fuese posible, a los mismos escogidos”.

³¹³ Jean Calvin, *Des Scandales qui empeschent aujourd’huy beaucoup de gens de venir à la pure doctrine de l’Euangile, et en desbauchent d’autres*, Genève, Jean Baptiste Pinereul, 1560 (1551), p. 241. Para el cese de milagros en Calvino específicamente, véase Ralph del Colle, “Miracles in Christianity”, en Graham Twelftree (ed.), *The Cambridge Companion to Miracles*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2011, p. 241.

³¹⁴ Du Moulin, *Bouclier*, p. 401.

³¹⁵ *ibid*, p. 521.

aqué que la Reforma operaba sobre el cuerpo de la cristiandad, invadido por el espíritu demoníaco de Roma; el sufrimiento de esta cura explicaba las miserias políticas y sociales de una época trágica:

“Nous lisons en l’Euangile que quand le Seigneur commandoit à un esprit immonde de sortir du corps d’un demoniaque, cet esprit sortant tordoit et desrompoit le corps du patient: ainsi quand Iesus Christ par son Euangile veut chasser d’un país l’esprit d’erreur et d’idolatrie, cet esprit trouble et deschire les peuples par guerres, par persecutions, et par ruines”.³¹⁶

La diatriba de Pierre Du Moulin deja entrever muchos de los frentes que la Reforma opuso al paradigma católico de la posesión y el exorcismo tanto en el XVI como en el XVII y que visitaremos en futuros capítulos: “*imposture*”, “*fiction*”, “*artifice*”. (Aunque no sólo había ficción para el *Bouclier*; si el demonio huía de la víctima, lo hacía, no por la fuerza del ritual, sino “*pour authoriser le mensonge*”. El argumento, como vimos en el capítulo anterior, era frecuente en la polémica anti-pagana).³¹⁷ A la vez, muestra que el exorcismo de los posesos se había convertido en una marca propia del catolicismo combativo en una época caracterizada por un deseo de fijar la verdad, de resolver la ambigüedad de la crisis cultural, de reforzar la autoridad epistemológica. Una época, como enseña Sarah Ferber, que sintió la necesidad de certificar la presencia divina y su respuesta a los males de los tiempos.³¹⁸

El presente capítulo, entonces, buscará representar qué significó el exorcismo de los posesos para los católicos de la Europa temprano-moderna, en especial aquellos que, influenciados por las urgencias de la demonología y seducidos por el poder explicativo de la narrativa cristiana, trasladaron el Combate cósmico entre las fuerzas divinas y las

³¹⁶ *ibid.*, p. 9.

³¹⁷ La acusación reformada según la cual los milagros católicos eran en realidad producto del demonio solía ser rechazada con la Escritura misma. Los judíos, por ejemplo, habían acusado a Cristo de exorcizar vía un poder diabólico (*Mateo* 12, 24: “Este no echa fuera los demonios sino por Beelzebú, príncipe de los demonios”). Sedulius lo muestra bien: “*Nonne impudens blasphemia est, miracula quae Deus per Sanctos efficit in Ecclesia Catholica, non Diuis, ismo nec Deo, sed daemone, siue magiae tribuere? Infelicissimi mortalium! Idem agunt contra Sanctos, quod impii Iudaei olim aduersus Christum, cum signa eius qui facit mirabilia solus asscriberent diabolo. Hic non eiicit daemones, nisi in Beelzebub principe daemoniorum*” (*Apologeticus aduersos Alcoranum Franciscanorum*, p. 273). Como estudiamos en el capítulo anterior con Ambrosio de Milán y su biógrafo Paulinus, la asimilación de herejes y judíos era un rasgo común de la polémica cristiana desde los primeros tiempos.

³¹⁸ Sarah Ferber, *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern France*, London, Routledge, 2004, p. 4.

demoníacas a la Europa de los conflictos religiosos. Veremos que la insistencia en la religión de la inmanencia y en la capacidad de la institución de mediar ese poder divino en la esfera de lo terreno —prerrogativa que, como vimos recién con De Moulin, la Reforma negaba de plano— fue crucial para la noción evidencial del exorcismo que la Iglesia pretendió desplegar. A su vez, visitaremos el uso del ritual exorcístico como un medio para avanzar el conjunto del aparato cúlrico católico (las reliquias, los sacramentales y la eucaristía), de cara al doble desafío de la Protesta y la cristianización del laicado. Este proceso es un intento decidido por alcanzar la clericalización de lo sobrenatural, es decir, ubicar en la institución y sus agentes la posibilidad última de todo poder ultraterreno. Sin embargo, señalaremos una limitación interna al ritual exorcístico, la teoría sacramental, que impedirá la consecución definitiva de esta clericalización.

Los ejemplos serán tomados de Francia y España entre los siglos XVI y XVII. En el primer caso, porque el conflicto entre católicos y hugonotes en el Reino Cristianísimo nos acerca un panorama privilegiado para investigar la potencia del paradigma de la posesión y el exorcismo en el contexto de una guerra religiosa y sus debates acerca de las modalidades de apropiación del poder divino en la Tierra.³¹⁹ En el caso de España, porque, como adelantamos en la Introducción, la historiografía específica sobre posesión y exorcismo no se ha ocupado demasiado de ello; por otra parte, porque la fuerte tradición de escritos anti-supersticiosos habilita rastrear los intentos de clericalización de lo sobrenatural.

Por último, consideramos importante indicar aquí la imagen que la Iglesia edificó del exorcismo durante la primera Modernidad porque muchos de los capítulos de esta investigación versarán sobre diferentes intelectuales —Pietro Pomponazzi, Samuel Harsnett, Thomas Hobbes, por mencionar algunos de los más conocidos— cuyas obras atacaron justamente esta construcción.

³¹⁹ Sobre la utilización de la demonología radical en las guerras de religión francesas, véase Irena Backus, *Le Miracle de Laon: le déraisonnable, le raisonnable, l'apocalyptique et le politique dans les récits du miracle de Laon (1566-1578)*, Paris, Droz, 1994; Jonathan Pearl, *The Crime of Crimes: Demonology and Politics in France, 1560-1620*, Waterloo-Ontario, Wilfrid Laurier University Press, 1999; Ferber, *Demonic Possession, passim*, y su "Reformed or Recycled? Possession and Exorcism in the Sacramental Life of Early Modern France", en Kathryn A. Edwards (ed.), *Werewolves, Witches, and Wandering Spirits: Traditional Belief and Folklore in Early Modern Europe*, Kirksville, Truman State University Press, 2002, pp. 55-76.

II

Ruptura y continuidad de una religiosidad: la espiritualización de la materia como énfasis católico

El paradigma de la posesión y el exorcismo contribuye al debate sobre una de las grandes fracturas del siglo XVI: la destrucción de una religión de la inmanencia, comprensión de lo sagrado que corporizaba el poder ultraterreno en el mundo presente, que conectaba, en definitiva, lo espiritual y lo material. Aunque trataremos extensamente este punto en dos capítulos futuros, tenemos que mencionar aquí el nudo de esta controversia, porque es central para entender por qué el catolicismo profundizó en la primera Modernidad su reflexión sobre endemoniados y exorcistas. El cambio más visible (y de más largo plazo) de la Reforma fue, en efecto, una redefinición de lo sagrado y de los modos de entender y representar su verdad que quebró las bases de la religión de lo inmanente y la reemplazó por un énfasis en la trascendencia. Es una concepción novedosa acerca de los modos de entender la relación entre lo visible y lo invisible.³²⁰

Conviene introducir aquí la base teológica y práctica que permitirá al catolicismo temprano-moderno preservar para sí las posibilidades de la inmanencia, insertas en la religión del Dios trascendente pero encarnado. Existe en el cristianismo, heredero de los libros hebreos y la filosofía clásica de matriz platónica, una alianza incómoda entre *psyche* y *soma*, una fuerte oposición entre la carne y el espíritu, tensión que a primera vista se desenvuelve en perjuicio de la primera y que, haciéndolo, busca una realidad futura que no es ésta.³²¹ (Como un ejemplo entre otros, vaya la conversión del santo de Hipona luego del llanto en el jardín de Milán: su ejercicio bibliomántico lo enfrenta a un

³²⁰ Para el cristianismo pre-reformado y la religiosidad católica como dominada por la inmanencia, véase el extraordinario libro de Carlos Eire, *War against the Idols. The Reformation of worship from Erasmus to Calvin*, Cambridge-Mew York, Cambridge University Press, 1986.

³²¹ Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII-XVIII siècles)*, Paris, Fayard, 1983, p. 22; Ferber, *Demonic Possession*, p. 148; Roy Porter, "History of the body reconsidered", en Peter Burke et al., *New Perspectives on Historical Writing*, Polity Press, 1991 (cito por la edición en castellano: "Historia del cuerpo", en *Formas de Hacer Historia*, traducción de José Luis Gil Arístu, Madrid, Alianza, 1993, p. 256). Una palabra sobre los elementos clásicos que alimentan esta tensión: se conoce el influjo que el *Fedón* tuvo en ciertos Padres, cómo se rindieron estos primeros apologetas a la doctrina de la espiritualidad del alma, con la seguridad de su preeminencia y de su vida ulterior. El platonismo y sus derivas ofrecieron al cristianismo esa fuente perfecta de movimiento, independiente y gobernadora del cuerpo, inmutable, la residencia de la divinidad en el hombre. El hombre se convierte entonces en un alma que se vale de un cuerpo, que disfruta de lo prometido sólo una vez que la carne terrenal ha desaparecido. Esa línea platónica se enquistaría para siempre en la tradición cristiana. Véase al respecto el clásico de Etienne Gilson, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, Paris, Vrin, 1932 (cito por la edición en castellano: *El espíritu de la filosofía medieval*, traducción de Ricardo Anaya, Buenos Aires, Emecé, 1952, pp. 177-178, 181). Considérese su opinión: "A simple vista, parece que el platonismo fuese la filosofía y particularmente la antropología natural de un cristiano" (p. 177).

pasaje que exige al hombre abandonar los placeres de la carne y revestirse de Cristo).³²² Y sin embargo, hay ambivalencia en la religión del hombre-Dios, religión que a la vez glorifica y reprime, exalta y rechaza, al cuerpo y a la materia en general.³²³ La yuxtaposición accidental que Platón confería al estado terreno del hombre no podría más que chocar con la Revelación misma, que insistía en una unión deliberada del cuerpo y el alma, y más aún, de su salvación —efectivamente, Pablo de Tarso habla de la resurrección de los muertos, no de sus almas; habla de un Cristo humano y corporal en contra del espíritu del Mal.³²⁴ En esta línea, hay quienes consideran que el cristianismo, como ningún otro monoteísmo, ha hecho de la materia una realidad cargada de positividad. Jean-Claude Schmitt califica este desarrollo como uno de los timbres distintivos (incluso revolucionarios) de la religión cristiana. Como vimos en la Introducción, Schmitt plantea perceptivamente que la “solución encarnacional” a la difícil dinámica entre inmanencia y trascendencia materializa la originalidad estructural del cristianismo, aquella que Marcel Gauchet ha puntualizado como el momento en el cual la esfera de lo terrenal adquiere substancialidad, se vuelve ontológicamente completa, desplegando suficiente dignidad como para que la Palabra se vuelva carne.³²⁵ Por eso, y si bien es cierto que la negación de la carne y lo mundano es un elemento clave en su moral, el cristianismo es quizá la religión que más ha hecho por dar un papel

³²² El pasaje es *Romanos* 13, 13-14: “Andemos como de día, honestamente; no en glotonerías y borracheras, no en lujurias y lascivias, no en contiendas y envidia, sino vestíos del Señor Jesucristo, y no proveáis para los deseos de la carne”. La escena del jardín puede consultarse en *Confesiones*, estudio preliminar, traducción y notas de Silvia Magnavacca, Buenos Aires, Losada, 2005, pp. 230-231. Véanse especialmente los Libros VII y VIII para la influencia del neoplatonismo en el Hiponense.

³²³ Esta ambivalencia es notada por Jacques Le Goff, “Introduction: Histoire d’un oubli”, en Jacques Le Goff y Nicholas Truong, *Une Histoire du Corps au Moyen Âge*, Paris, Liana Lévi, 2003 (se cita por la edición en castellano: “Introducción: Historia de un olvido”, en *Una Historia del Cuerpo en la Edad Media*, Buenos Aires-Barcelona, Paidós, 2005, p. 29).

³²⁴ Gilson, *El espíritu*, p. 182; Schmitt, *Le Corps*, p. 351. Véase I *Corintios* 15, 52-53: “En un momento, en un abrir y cerrar de ojos, al son de la última trompeta: porque sonará la trompeta y los muertos resucitarán incorruptibles: y nosotros seremos transformados. Porque es necesario que ese ser corruptible sea revestido de incorruptibilidad, y que ese ser mortal sea revestido de inmortalidad”. Por otra parte, es la humanidad, la corporalidad de Cristo la que asegura el triunfo sobre el demonio, dueño del mundo de la materia. Obsérvese *Hebreos* 2:14: “Y por cuanto los hijos tienen comunes la carne y la sangre, él también participó de las mismas cosas, para destruir por su muerte al que tenía el imperio de la muerte, esto es, al diablo”. Consúltese al respecto Paul Quay, “Angels and Demons: the teaching of IV Lateran”, *Theological Studies*, Volume 42, 1981, p. 31.

³²⁵ Schmitt, *Le Corps*, pp. 22-24, 353; Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985 (utilizo la edición en inglés: *The Disenchantment of the World. A political History of Religion*, traducción de Oscar Burge, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1997, p. 77). Es interesante la consecuencia de abierto cuño weberiano que el autor deriva de esta premisa: “*The paradox of divine otherness, as reformulated within the framework of the Incarnation, is that while it intensified the call from without and reinforced mobilization toward salvation, it highlighted the impossibility of fleeing. This allowed an inversion of the religious process: we could devote ourselves completely to attaining salvation, not by turning away from this world, not by installing ourselves outside it, but, on the contrary, by investing in it and opening up to the plenitude of its own realization*” (p. 77).

activo al cuerpo y a la materia. No era una fatalidad: la profunda unidad de la naturaleza humana, de la *persona*, a la vez corporal y espiritual, a espejo del Dios encarnado, fue montada en batallas primigenias y medievales en contra de los sucesivos dualismos y sus distinciones entre lo espiritual como principio de bondad y lo corporal como principio de maldad; estos enfrentamientos contribuyeron a que la ortodoxia cristiana no extremara la concepción dual del hombre ni abominara de la materia.³²⁶

Todavía más: la solución encarnacional ha contribuido a crear una visión del mundo y un modo de comprensión de su realidad en la cual lo espiritual ultraterreno puede y debe tomar forma en lo físico —lo que no ha ocurrido en el judaísmo ni en el Islam (una deriva que, cabe especular, el protestantismo en tanto cristianismo niceno se vio impedido de tomar por su total sumisión al Dios hecho carne). En este sentido, al decir de J.-C. Schmitt, por su misma función auto-asignada, la institución reducirá lo sagrado a los actos de consagración, instancia de mediación celosamente resguardada que se volverá central, al punto que para el cristianismo medieval y el catolicismo temprano-moderno lo sagrado no existirá jamás en la tierra sino en lo consagrado, en aquellos cuerpos, objetos, lugares y tiempos que, transformados en su materialidad, serán elevados al papel de intermediarios entre los hombres y la realidad de una gracia tan elusiva como esencial.³²⁷ La lista de las cosificaciones de lo sobrenatural parece interminable: véanse las formas sublimadas de materia, con el Dios encarnado una vez y la eucaristía que lo re-actualiza perpetuamente; el rito del bautismo que marca la carne para ofrecerle una oportunidad a la *natura lapsa*; la promesa de la resurrección del hombre entero; el culto a las imágenes, al prepucio divino y a los huesos de los santos probados o a la saliva de los postulantes vivos.³²⁸

Es esta teología y la religiosidad que comportaba lo que llegaría a enfurecer a los reformados del Quinientos —los humanistas como Erasmo ya habían comenzado a

³²⁶ Para la Antigüedad, por ejemplo, véase la lucha contra los docetistas que descreen de la carnalidad de Jesús, y contra los marcionitas, que, además de descreer en la materialidad de Cristo, creen en dos Principios, el Dios del Antiguo Testamento y el Dios del Nuevo Testamento, el de la materia y el del espíritu (Ehrman, *Lost Christianities*, pp. 15-16, 104-106). Para el período medieval, véase Jérôme Baschet, “Âme et Corps dans l’Occident Médiéval: une dualité dynamique entre pluralité et dualisme”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 112, 2000, pp. 5-30; Quay, “Angels and Demons”, p. 23.

³²⁷ Schmitt, *Le Corps*, pp. 22-24, 42-52, 353.

³²⁸ Sobre la fundamental materialidad de la cultura cristiana en el medioevo y comienzos de la primera Modernidad, véase los trabajos de Caroline Bynum, *Fragmentation and Redemption; Christian Materiality; The Resurrection of the Body in Western Christianity*. Sobre el culto a los santos, véase el clásico de André Vauchez, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d’après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma, École Française de Rome, 1981; Patrick Geary, *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1978.

recorrer ese camino.³²⁹ Atribuían a este cristianismo un doble vacío, el de las abstracciones escolásticas y el de las formalidades rituales externas; creían que el estado calamitoso de la Iglesia de Cristo, tanto en su cabeza como en el resto del cuerpo, clamaba por un regreso al pasado primigenio.³³⁰ Tomemos un ejemplo de este imputado doble vacío: se conoce el caso de un universitario de fines del siglo XIII, Henry de Ghent, quien en cierta *quodlibet* sobre el culto a los santos concluía, por la fuerza del silogismo, que era lícito adorar *per accidens* pero no *propter se* a los gusanos que la putrefacción de los mártires generaba, simplemente porque éstos, al alimentarse de la carne muerta, eran una continuación de esos cuerpos, conteniendo en sí parte de esa materia sacralizada.³³¹ La Reforma (y, otra vez, también los humanistas) se propondría terminar con esas disquisiciones. La puesta en cuestión de las estructuras tradicionales —que, con poco éxito, habían intentado el rupturismo conciliar y el fragmentado anticlericalismo bajo-medieval— se convertirá en un asalto declarado cuando la Protesta y las sectas nacidas de su seno procedan a desmantelar no sólo la autoridad del clero, sino la noción misma de una única autoridad. Es cierto que ambos bloques continuaban aceptando los postulados básicos de la cristiandad forjados en los cristocéntricos concilios de Nicea (325) y Calcedonia (451): Jesús es el Dios-hombre, que murió voluntariamente, sin necesidad ni obligación de morir, para reunir méritos que él no necesitaba, pero que la humanidad por sí sola no podría conseguir. Lo que quedaba por elucidar (lo que constituye el centro de la cesura teológica, eclesiológica y pastoral entre católicos y reformados) es *cómo* el beneficio de la redención podía ser

³²⁹ La negativa del humanismo y la Reforma a asumir el legado escolástico, fundándose así en la ruptura, está descrita en Jean Wirth, “La naissance du concept de croyance XIIe-XVIIe siècle”, *Bibliothèque d’Humanisme et de Renaissance*, vol. 45, 1983, pp. 7-58, especialmente pp. 34-35. Para la contribución humanista a la crítica a la religiosidad de lo consagrado, véase Eire, *War against the Idols*, pp. 28 y ss. La referencia clásica aquí es, claro, la *philosophia Christi* de Erasmo, abandono del formalismo teológico y ritual que subordinará la piedad exterior a la devoción interior, aborreciendo de considerar la religión como una serie de movimientos mecánicos, contractuales, formales, *carnales* (y en este sentido, compartiendo un lugar común de la cristiandad pre-Vaticano II, judaicos). En su *Elogio* esto es transparente: “La mayoría de los hombres (*vulgus hominum*) admira más las cosas cuanto más materiales son (*quae maxime corporea sunt*), a las que casi exclusivamente reconocen realidad positiva” (*Elogio*, p. 217; *Moriae*, p. 340). Sobre este aspecto de la crítica erasmiana, véase Tracy, *Erasmus of the Low Countries*, p. 213; José E. Burucúa, *Corderos y Elefantes. La sacralidad y la risa en la modernidad clásica (siglos XV a XVIII)*, Madrid-Buenos Aires, Miño y Dávila, 2001, p. 128.

³³⁰ Sobre la Reforma como vuelta al pasado cristiano, véase Scot Hendrix, “Rerooting the Faith: The Reformation as Re-Christianization”, *Church History*, vol. 69, No. 3, 2000, pp. 558-577; Susan Karant-Nunn, *The Reformation of Ritual. An Interpretation of Early Modern Germany*, London, Routledge, 2005 (1997), p. 183.

³³¹ El bizarro texto de Henry de Ghent es analizado en Bynum, *Christian Materiality*, pp. 189-192.

apropiado por el hombre —no, ciertamente, exaltando por *dulia* a hombres muertos, *per accidens* a sus gusanos.³³²

Relevar esta controversia entre reformados y católicos significa entrar de lleno en el debate historiográfico sobre el lugar de la Reforma en el proceso de racionalización del Occidente europeo, aquello que Max Weber llamó “desencantamiento del mundo” (*die Entzauberung der Welt*).³³³ El tópico es complejo, pero en síntesis puede afirmarse que a la historiografía triunfalista de los siglos XIX y más de la mitad del XX ha seguido una serie de estudios que ponen en duda el carácter “racional” y “desmitificador” de la Protesta, y la supuesta influencia secularizadora de sus líderes y sus sucesores en la lucha intelectual que siguió en el Seiscientos. Esta tendencia “weberiana” ubica a la Reforma como un parteaguas que habilita una concepción más “intelectual” o “conceptual” de la religión, por oposición a una más ritualizada o sacramentalizada (léase “mágica”).³³⁴ Tal dirección ha sido rechazada de plano en los estudios más recientes sobre brujería y demonología, que con buen tino observan, por una parte, continuidades en territorios no católicos, y por la otra, elementos de desencantamiento

³³² Sobre la identidad cristocéntrica de católicos y reformados, consúltese Jeroslav Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, 5 vols. Vol 4: “Reformation of Church and Dogma (1300-1700)”, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1984 (1983), pp. 156-157. Sobre las diversas formas de veneración (*latria* para la Cruz, *dulia* para los santos, *hyperdulia* para Cristo), véase Eire, *War against the Idols*, p. 20.

³³³ La frase ocurre, como se sabe, en “La ciencia como vocación”, conferencia de 1917: “*It means that in principle, then, we are not ruled by mysterious, unpredictable forces, but that, on the contrary, we can in principle control everything by means of calculation. That in turn means the disenchantment of the world. Unlike the savage for whom such forces existed, we need no longer have recourse to magic in order to control the spirits or pray to them. Instead, technology and calculation achieve our ends. This is the primary meaning of the process of intellectualization*” (citamos de la edición en inglés: Max Weber, *The Vocation Lectures. Science as a Vocation. Politics as a Vocation*, edited and with an introduction by David Owen and Tracy Strong, translation by Rodney Livingstone, Indiana, Hackett Publishing, 2004, pp. 12-13).

³³⁴ El debate sobre la Reforma y el desencantamiento está reseñado admirablemente en Alexandra Walsham, “The Reformation and ‘The Disenchantment of the World’ Reassessed”, *The Historical Journal*, volumen 51, n° 2, 2008, pp. 497-528. La visión estándar de esta historiografía ahora denegada es el extraordinario libro de Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic. Studies in popular beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England*, London, Weidenfeld & Nicholson, 1971. Ya en su época esta obra recibió duras críticas: Hildred Geertz, “An Anthropology of Religion and Magic, I”, *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 6, n° 1, 1975, pp. 71-89. Geertz es recordada por haber llamado la atención acerca del carácter no reflexivo del término “magia”, y cómo ese término depende de luchas intelectuales y políticas: “*Whether or not a particular idea or attitude was said to be magical by the people of Tudor and Stuart England depended mainly on who said it, and the persuasiveness of the label depended mainly on the weight of authority behind it*”. Y luego: “*It is not the ‘decline’ of the practice of magic that cries out for explanation, but the emergence and rise of the label ‘magic’*” (pp. 75, 76). Para un resumen de la historiografía triunfalista de corte weberiana en el ámbito del desencantamiento (pero con énfasis en la Revolución científica), Randall Styers, *Making Magic. Religion, Magic, and Science in the Modern World*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2004, pp. 149 y ss.

ya en la teología cristiana medieval.³³⁵ La persistencia parece la regla: en efecto, las intervenciones sobrenaturales jamás dejaron de formar parte de la cultura de la Reforma, como bien atestigua el *Acts and Monuments* (1563) de John Foxe, que incluye una serie de milagros vengativos que recuerdan mucho al *De mortibus persecutorum* de Lactancio, en el que la Providencia divina se cobra las vidas (las más de las veces, de forma horrible) de los persegutores católicos. Más: hay sucesos que recuerdan mucho a un mundo ajeno a la supuesta racionalización reformada: Foxe asegura que cuando su cuerpo fue incinerado en 1531, terminada la batalla de Kappel, el corazón de Huldrych Zwinglio no ardió y se conservó intacto. Se sabe también que los habitantes de Wittenberg se dedicaban al culto de Lutero coleccionando astillas de su lecho de muerte y asegurando que su retrato era materia incombustible. En Inglaterra, los reformados incursionaban en las hogueras ya extintas ordenadas por la reina María en busca de reliquias de mártires protestantes, y todavía en 1651 la sangre del ejecutado rey Carlos I era tenida por curativa (o al menos así lo aseguraban quienes se habían acercado al patíbulo para mojar sus pañuelos).³³⁶ De esta manera, el cosmos habitado por católicos y protestantes era fundamentalmente el mismo, atravesado por la potencia de lo sobrenatural y lo preternatural. No hay, entonces, desacralización dramática alguna. Con todo, otros autores sí marcan un punto de ruptura, uno que nos interesa en esta tesis. En una obra de síntesis respecto de la relación entre religión y superstición en la Modernidad temprana, Euan Cameron ha insistido en que la historiografía que rechaza la idea de una Reforma desmitificadora ha dedicado buena parte de sus esfuerzos a fatigar archivos locales y analizar supervivencias en el plano de la cultura popular, sin

³³⁵ Este acercamiento está representada, por ejemplo, por Thomas Jobe, "The Devil in Restoration Science: the Glanvill-Webster Witchcraft Debate," *Isis*, 72:3, 1981, pp. 342-356 y Simon Schaffer, "Occultism and Reason in the Seventeenth Century," en A. J. Holland (ed.), *Philosophy: Its History and Historiography*, Dordrecht-Boston, D. Reidel Publishing Company, 1985, pp. 117-143. Los tratados anti-supersticiosos medievales que contienen elementos de desencantamiento para las prácticas del mundo campesino son estudiados por Michael Bailey en "The Disenchantment of Magic: Spells, Charms, and Superstition in Early Modern European Witchcraft Literature," *American Historical Review*, 111:2, 2006, pp. 383-404. Obsérvese su comentario: "Elements of disenchantment existed already within premodern European conceptions of magical and other ritual operations. The historical processes of disenchantment, therefore, cannot be understood solely in terms of rejection of magical beliefs motivated by forces external to magical thought, whether Protestant theology, scientific rationalism, or Enlightenment philosophy" (p. 403). Para darle la razón a Bailey, recordemos la prohibición del IV Letrán de 1215 de la ordalía. También J.-C. Schmitt insiste en que la teología escolástica, particularmente en su proceso de racionalización de la religión, contribuyó a la tarea del desencantamiento (*Le Corps*, p. 52).

³³⁶ Todos estos ejemplos están extraídos de Patrick Collinson, "Truth, lies, and fiction in sixteenth-century Protestant historiography", en Donald R. Kelly y David Harris Sacks (eds.), *The Historical Imagination in Early Modern Britain: History, Rhetoric, and Fiction. 1500-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 57; Robert Scribner "Incombustible Luther: the Image of the Reformer in Early Modern Germany", *Past & Present*, no. 110, 1986, pp. 36-68; Walsham, "The Reformation and 'The Disenchantment of the World' Reassessed", pp. 511-512.

prestar demasiada atención a las fuentes teológicas de los líderes de la comunidades. El riesgo en esta metodología, implica Cameron, es no advertir el fracaso de los intelectuales reformados en lograr convertir en *habitus* sus preceptos teológicos novedosos.³³⁷ Es innegable, agrega el autor, que la Protesta mantuvo en su horizonte una trama que admitía la comunicación entre órdenes de realidad: el poder diabólico y divino, a pesar del impulso antiescolástico, seguía en términos generales la metafísica medieval. Sin embargo, esto no debe desviarnos de la fuerza con la que los intelectuales reformados atacaron la idea de ritual, y especialmente su función primaria de protección. Esto modificó la relación entre Dios y los hombres (o, más bien, entre lo invisible y lo visible) para buena parte de la cristiandad de la época. La noción de consagración de la que hablaba Schmitt, de que ciertas palabras o un ritual pudieran afectar, modificar o transformar objetos y cuerpos, sobre todo con el fin de salvaguardar al individuo o sus posesiones del mal, fue brutalmente negada (no es ocioso señalar en este punto la idea matriz de Edwaurd Muir, según la cual la Reforma opera el pasaje de una teología de la presencia a una teología de la representación).³³⁸ Como indica Susan Karant-Nunn, los reformadores desecharon una idea de ritual que creían mera manipulación de lo sobrenatural; las manos de los hombres, insistían, estaban atadas; era la divinidad y su secreto juicio la que estaba detrás de todo suceso.³³⁹ Es interesante: lo que los teólogos cristianos escribían sobre las supersticiones de los vulgares, ahora los reformados lo predicaban de la mayoría de los rituales católicos. Tales rituales eran, o una ficción, o vanidad, o magia diabólica cuando se clamaba (impíamente) por un milagro, la operación efectiva del demonio para certificar a los cristianos al error.³⁴⁰

³³⁷ Euan Cameron, *Enchanted Europe: Superstition, Reason and Religion, 1250-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 12-13. Karant-Nunn comenta al respecto que las visitas luteranas y calvinistas a iglesias locales no dejan de prohibir la remoción de la eucaristía y el agua bautismal de los templos, lo que sugiere que la población amplia continuaba atribuyendo a estos objetos cualidades milagrosas (*Reformation of Ritual*, p. 186).

³³⁸ Edwaurd Muir, *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005 (1997), p. 173.

³³⁹ Karant-Nunn, *Reformation of Ritual*, pp. 183-184. El punto, insiste la autora, está en el ritual como protección. En efecto, comenta que este punto es el que une y separa a la vez el ritual lícito y el ilícito en el cristianismo pre-reformado: “*Few late medieval clergy perceived the complementarity between official ceremonial assumptions and those adhered to by many ordinary people who, imitating the language, artifacts and gestures of the church, confronted life’s problems well fortified*” (p. 183). Sobre la acusación reformada que conceptualiza al ritual como manipulación e instrumentalización de lo divino, véase Michael Bailey, *Magic and Superstition in Europe. A concise History from the Antiquity to the Present*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2007 (1971), p. 194.

³⁴⁰ Cameron, *Enchanted Europe*, pp. 22-23; el autor repite esta idea en “Angels, Demons, and Everything in Between: Spiritual Beings in Early Modern Europe”, en Clare Copeland and Jan Machielsen (eds.), *Angels of Light? Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period*, Leiden, Brill, 2013, p. 19. Sobre superstición, consúltese Bailey, *Magic and Superstition in Europe, passim* y Campagne, *Homo Catholicus, passim*, y p. 103 para la asimilación que los reformados realizan entre catolicismo y

(Como vimos con el ejemplo de Du Moulin, esto es precisamente lo que sucedió con el exorcismo).

La ofensiva protestante al conjunto del ritual eclesiástico que codificaba el acceso a lo sagrado —un ataque a la liturgia y a los sacramentos que, si bien inscripto en la extensa tradición de resistencia que sufrió desde siempre el pretendido monopolio de la jerarquía sobre lo divino, logró llevar esas críticas a un grado de sofisticación teológica formidable— es esencial para comprender el lugar de la materia y del cuerpo que buscamos rescatar aquí, y que hemos apuntado en nuestra discusión sobre el desencantamiento de la sacralidad ritual. Robert Scribner, preguntándose por la originalidad nodal de la Reforma respecto de la noción de ritual, escribe que lo que un Lutero o un Zwinglio remarcan es la absoluta soberanía y otredad de Dios; era imposible para el hombre ganar conocimiento o favor sobre la divinidad a través de medios terrenos. Estas negaciones, sigue Scribner, destruyeron no sólo la base de los sacramentos y los sacramentales, sino cualquier ritual que pretendiera, por medio de una acción, acceder a una eficacia trascendente.³⁴¹ La puesta en cuestión de la estructura cúlrica católica es, entonces, total, y sabemos que esto se llevó buena parte de las respuestas de Roma. Pero más nos interesa el hecho de que las autoridades reformadas —y en especial la calvinista— haya debilitado hasta la postración el lazo entre lo físico y lo divino.³⁴² Al remarcar la trascendencia, el protestantismo necesariamente debía colisionar con la (celosamente controlada) red material de acceso a lo sobrenatural que la Iglesia venía proponiendo desde hacía siglos, fueran reliquias, devociones a los santos, procesiones, aguas y panes benditos, o los sacramentales en general.³⁴³ De modo

superstición. Por otra parte, el mismo Keith Thomas, en su defensa a los ataques de Hildred Geertz, comenta: “*What I suggested in my book was that a reclassification took place during the period with which I was concerned, whereby those elements in religion which ultimately came to be regarded as magical were gradually identified as such, first by the Lollards, then by the Reformers*” (“An Anthropology of Religion and Magic, II”, *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 6, n° 1, 1975, pp. 91-109, p. 96). Por último, no quiero dejar no anotar aquí la sugestiva opinión de Michal Bailey respecto de la diferencia entre la acusación de *superstitio* en tiempos reformados y en tiempos ilustrados: “*It would be left to the Enlightenment to shift the terms of debate decidedly, reconfiguring superstition as an irrational rather than an improper act. ‘Magical’ rites were no longer condemned because they represented a perverse redirecting of ‘religious’ devotion toward demons rather than toward the deity. Instead they were derided, along with much formally ‘religious’ ritual, as silly and nonsensical*” (“The Disenchantment of Magic”, pp. 402-403). Sin embargo, y como veremos en el capítulo dedicado a Samuel Harsnett y John Darrell, la crítica reformada al exorcismo a menudo lo combatió como una ficción sin sentido.

³⁴¹ Robert Scribner, “The Reformation, Popular Magic, and the ‘Disenchantment of the World’”, *Journal of Interdisciplinary History*, XXIII: 3, 1993, p. 482.

³⁴² Lyndal Roper, *Oedipus and the Devil. Witchcraft, sexuality and religion in Early Modern Europe*, London-New York, Routledge, 1997, p. 173.

³⁴³ Al respecto, obsérvese la atinada opinión de J. Fonseca Montes: “El catolicismo en su evolución histórica, había derivado en lo que podemos definir como una religión esencialmente ‘practicial’, es decir

más urgente, el argumento de que la era de los milagros había cumplido ya su función en el cristianismo de los primeros días no hacía más que profundizar el intento reformado por re-localizar las manifestaciones de lo sagrado.³⁴⁴ El cesacionismo, tangente que vimos ridiculizada por Erasmo al comienzo de las tribulaciones del siglo, tendería así un puente férreo con el imperativo de la *sola scriptura*. Sobre el misterio de la comunicación de Dios con su creación, escribía paradigmáticamente Richard Hooker, intelectual orgánico del anglicanismo (otro tanto veremos con Thomas Hobbes en nuestro último capítulo):

“His surceasing to speake to the world since the publishing of the Gospell of Jesus Christ, and the delivierie of the same in writing, is unto us a manifest token that the way of salvation is now sufficiently opened, and that wee neede no other meanes for our full instruction then God hath alreadye furnished us withall”.³⁴⁵

La evolución de la Protesta, entonces, no sólo alteró fundamentalmente el lugar del sacerdote católico inmerso en la economía sagrada rediseñada por la Reforma Gregoriana del XI, desmitificando y aboliendo los votos, ritos y justificaciones teológicas que lo separaban del laicado y lo unían a Roma.³⁴⁶ También, y es esto lo que se busca remarcar, proveyó una teología de la materia diferente a la del catolicismo.

aquella que tiene su base en la realización sistemática de una serie de actos rituales supuestamente significativos. Si no hace falta aclarar que, en el inevitable proceso de institucionalización, ninguna estructura religiosa puede permanecer largo tiempo ajena a una deriva semejante, sí conviene resaltar que dicha realidad fue señaladamente clara en el cristianismo global, mucho más, tal vez, de lo que sus orígenes y evolución primera (desgajada de una religión extremadamente jurídicista, como era el judaísmo rabínico triunfante en los primeros siglos de nuestra era), podrían haber hecho esperar. El proceso de confesionalización reafirmó tajantemente esta dirección afianzada en los postulados de Trento y marcó así su línea fundamental de choque con los sistemas derivados de la Reforma, que intentaron, en muchos aspectos y con éxito desigual, distanciarse de ella” (“La práctica sacramental en tiempos de la confesionalización: Cantabria, siglos XVII y XVIII”, en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Historia Moderna*, T. 21, 2008, pp.27-62, p. 29, nota 2).

³⁴⁴ Amanda Porterfield, *Healing in the History of Christianity*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2005, p. 23.

³⁴⁵ Citado en Frank Brownlow, *Shakespeare, Harsnett, and the Devils of Denham*, London, Associated University Presses, 1993, p. 51.

³⁴⁶ Sobre este punto, K. Morrison afirma: “*The distinguishing features of the Gregorian Reforma were (1) that it derived from Scripture a pattern of life in which the priesthood was set aside from and over the laity in Christian society, and (2) that it taught a form of church unity that was indistinguishable from absolute papal headship. Sacerdotalism and the papal monarchy were guiding principles of the Gregorian movement. In time, they became self-justifying ends*” (“The Gregorian Reform”, en Bernard McGinn, John Meyendorff, Jean Leclercq (eds.), *Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century*, London, Routledge, 1986, p. 177). Estas premisas están en consonancia con la afirmación de Gauchet según la cual la Reforma Gregoriana constituye la primera burocracia occidental (*The Disenchantment of the World*, p. 80) Sobre esta Reforma, consúltese Kathleen Cushing, *Reform and the Papacy in the Eleventh Century. Spirituality and Social Change*, Manchester, Manchester University Press, 2005.

Negada la captura de lo divino en lo físico (piénsese en el extremo de Zwinglio y su eucaristía metafórica), parece inevitable acordar con la historiadora Lyndal Roper cuando afirma que el protestantismo no derivó en lo inmediato en una secularización del mundo *à la* Weber, pero sí en una de-somatización de lo espiritual.³⁴⁷

El catolicismo de la temprana Modernidad habrá de tomar la dirección contraria, atento a la figura de la metonimia: la espiritualidad de la materia y la materialización de lo espiritual. La Iglesia se constituye así en una inmensa máquina de espiritualización de lo corporal, que impulsa al mundo terrestre a su fin espiritual.³⁴⁸ Esa impronta dominaría la reflexión católica combativa sobre demonios, posesos y exorcismos, instancias de interpenetración entre lo espiritual y lo material. El desafío reformado al poder de mediación del clero exigiría que, ante el sufrimiento físico, no se admitieran ceremonias públicas de curación, sino que se enfatizara una reflexión sobre los sentimientos de sufrimiento y el origen subjetivo de la dolencia —Calvino fue especialmente duro con los efectos prácticos de este acercamiento: condenó como pecado las peticiones de salud a los santos, por arrastrar al fiel fuera del curso de la verdadera adoración al *Deus absconditus* trascendente e inescrutable.³⁴⁹ El ministro de la Protesta era un mediador, sí, pero sólo como apoyo al individuo en su lucha personal y continua contra Satán; las armas del cristiano contra el demonio eran la fe, la plegaria y un entendimiento del lugar de la tentación en el mundo y en el hombre.³⁵⁰ Por el contrario, en la lucha por la supremacía religioso-política, la Iglesia, autoproclamado repositorio de poder numinoso, explotaría los aspectos taumatúrgicos y de protección que los reformados repudiaban en el ritual. La catolicidad que había elegido profundizar su conexión ritual con lo sagrado en la guerra confesional habrá de alentar el recurso a la espectacularidad del exorcismo como herramienta de abierto proselitismo, momento de exposición y justificación del poder institucional, derivado del Dios encarnado.³⁵¹ El ritual permitirá

³⁴⁷ Roper, *Oedipus*, p. 177.

³⁴⁸ Carmelo Lisón Tolosana, *La España Mental. Demonios y Exorcismos en los Siglos de Oro*, Madrid, Akal, 1990, p. 43; Baschet, pp. 21, 25.

³⁴⁹ Porterfield, *Healing in the History of Christianity*, pp. 24-25, 95.

³⁵⁰ Es la opinión de Nathan Johnstone, *The Devil and Demonism in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 3.

³⁵¹ Véase la opinión de Walsham: “*Claims of miraculous intervention and allegations of diabolism had always been a tool of faction, but there are grounds for thinking that propagandist use of them intensified in the wake of the Reformation and in the context of the upheavals of the European Wars of Religion*” (“Reformation and the ‘Disenchantment of the World’ Reassessed”, p. 521; y p. 515 para la Iglesia como repositorio de lo numinoso). Las referencias respecto de la posesión y el exorcismo en el marco de la batalla confesional son abundantes. Para no extendernos demasiado en este punto, pueden consultarse, entre otros, David Frankfurter, *Evil Incarnate. Rumors of Demonic Conspiracy and Ritual Abuse in History*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2006; Ferber, *Demonic Possession*, *passim*;

a la jerarquía desplegar una escenificación de su poder, asegurando efectividad no sólo al endemoniado, sino a la comunidad de los creyentes que presenciaba el ritual y se beneficiaba de él.³⁵²

III

El milagro exorcístico: usos del ritual

En efecto, el exorcismo funcionó en esta porción cultural de Europa como un verdadero teatro de autoridad privilegiado, un medio eficaz para demostrar, tanto definitiva como visiblemente, la efectividad de los ministros de la Iglesia romana, de sus ritos y de su misión en un momento en el cual el campo doctrinal estaba envuelto en una guerra de trincheras que difícilmente pudiera ser zanjada por el arsenal de la *disputatio* escolástica.³⁵³ La tradición los asiste; ciertamente, y como estudiamos en el capítulo 1, la potencia de un hecho bíblico que se presenta desnudo de toda construcción teórica, que no apela más que a la fuerza de su perceptibilidad, aparece en la matriz misma del relato cristiano, y se expande en los escritos de los primeros siglos de la nueva religión. La crisis de la primera Modernidad reinstuyó con ferocidad la necesidad de esas pruebas visibles; la posesión y el exorcismo jugaron aquí, como en los principios de la secta, un papel principal. Al respecto, Michel de Certeau puede aportar un concepto útil para ubicar al exorcismo en el contexto de las estrategias de supervivencia eclesiásticas de la época. Para el jesuita, los grupos religiosos pasan a dar(se) pruebas de su cohesión mediante “marcas” que funcionan como puntos de cruzamiento entre el lenguaje de la sociedad y la enunciación de su fe. La marca, explícita de Certeau, “puede ser un milagro, un ‘refugio’, un personaje sacerdotal o carismático, una devoción, un gesto sacramental, etcétera. De todos modos enfoca la expresión religiosa sobre gestos particulares”. De allí buscará recibir la jerarquía —y como proyecto, imponer a la

Sluhovsky, *Believe not every Spirit, passim*; Chave-Mahir, *Une parole au service de l'unité, passim*. Roper por su parte, afirma directamente: “so important were these events to Jesuit success in the city that one might argue that the Counter Reformation in Augsburg progressed by means of exorcisms” (*Oedipus*, p. 173).

³⁵² Es la afirmación de Stephen Greenblatt, *Shakespearean Negotiations. The circulation of social energy in Renaissance England*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1988, p. 96.

³⁵³ Sobre el exorcismo como teatro de autoridad, véase Frankfurter, *Evil Incarnate*, p. 38. Y más claramente, sobre las posesiones, Maxwell-Stuart: “*Their spectacular theatricality is tailored for an audience, and that being so, their potential as propaganda cannot be overlooked*” (*Satan: A Biography*, p. 163). La consideración de la posesión y el exorcismo como instrumento visible de la guerra teológica entre confesiones es de Roper, *Oedipus*, p. 172. También para Lana Condie el exorcismo es una “*visual enactment of theology*” (“The Practice of Exorcism and the Challenge to Clerical Authority”, *Access: History*, Vol. 3, No. 1, 2000, p. 97).

comunidad de fieles— la seguridad que una creencia atacada por la herejía le ofrece cada vez menos.³⁵⁴

Pensemos entonces al exorcismo como una marca, un dispositivo en busca de la certidumbre. Opina Ferber que la religiosidad de la reforma católica era una de pruebas, de signos, de batalla y de castigo.³⁵⁵ Por lo tanto, los cuerpos ofrecían a los partisanos atentos una superficie material donde gritar sus verdades. La cuestión de la materialidad es significativa, y hemos resaltado en este capítulo la posibilidad de concebir también al cuerpo en cristiandad como un elemento cargado de positividad. La posesión diabólica no fue entonces pura negatividad: se convirtió en un dispositivo fundamental al momento de hacer evidentemente operativa (católica, institucionalmente operativa) la comunicación entre lo visible y lo invisible, cuestionada, como advertimos más arriba, por el estallido de la Reforma Protestante. Las palabras que el predicador español Antonio Feo dedicó a la posesión diabólica a comienzos del XVII pueden servirnos de inspiración en este punto:

“Mas sabeys porque abominamos tanto de que un demonio este apoderado del cuerpo, y tan poco de que lo este del alma? Yo os lo dire. Porque los males que el demonio haze en el cuerpo, son visibles y palpables, y los que haze en el alma, invisibles”.³⁵⁶

En efecto, el catolicismo pos-tridentino tendrá necesidad de traducir sus verdades invisibles en instancias visibles y palpables. Es por esto que la obsesión de la primera Modernidad —el trazado preciso de las fronteras de lo sobrenatural, es decir, la batalla por el sentido—tendrá en posesos y exorcistas uno de sus frentes principales.³⁵⁷ Se profundizará la reflexión sobre el exorcismo, rito que, aunque destinado a fijar los límites entre el bien y el mal en un organismo individual, es también un modo de (pretender) asegurar el sentido y la norma en el seno de la cristiandad toda, de afirmar un modo de expresión sereno y único frente a los múltiples desórdenes que el Diablo y sus enviados, demonios y herejes, introducían en la Europa desintegrada.³⁵⁸ A partir de entonces —y por un tiempo breve si tomamos en cuenta ulteriores desarrollos hacia la

³⁵⁴ De Certeau, *La Escritura de la Historia*, p. 166.

³⁵⁵ Ferber, *Demonic Possession*, p. 12.

³⁵⁶ Antonio Feo, *Tratados Quadragesimales, traducidos del portugués por el Maestro Fray Thomas de Antillon de la Orden de San Agustín*, Valencia, 1614, p. 232.

³⁵⁷ Fabián Campagne, *Strix Hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, p. 284.

³⁵⁸ Como advertimos en el capítulo pasado, Chave-Mahir ve la misma función para los exorcismos que se multiplican durante la aparición de las herejías bajo-medievales (*Une parole au service de l'unité*, p. 19).

minimización del orden preteratural y la maximización del orden natural—,³⁵⁹ la alta jerarquía eclesiástica se interesará por definir más sutilmente el paradigma de la posesión diabólica y su curación, produciendo una variedad de textos y auspiciando un sinnúmero de exorcismos públicos como jamás antes lo había hecho. Este interés eclesiástico nos obliga a preguntarnos por las acciones mediante las cuales aquello que llamamos “religión” es creado: según Talal Asad, cómo los procesos autoritativos representan prácticas, enunciados y disposiciones relacionadas con ideas generales (cósmicas) de orden.³⁶⁰

Veamos las fuentes. Sabemos que el heterodoxo Vanini y el reformado Du Moulin reservaron el ridículo para la pretensión católica de monopolizar el trato con los endemoniados. Pero otros anti-católicos, a la manera de los calvinistas que quizá engañaron a Matthieu De Launoi en Tournai, atendieron a la poderosa línea que conectaba milagro y religión verdadera en las batallas confesionales de la época. George More, ministro puritano de la Inglaterra de fines del Quinientos y comienzos del siglo XVII, escribió un panfleto destinado a relatar la posesión de siete miembros de una familia de Lancashire, afección que él se aprestó a combatir —exorcismo que, junto a otras desposesiones llevadas a cabo por él y su compañero John Darrell, generaron una controversia espectacular entre los puritanos y la jerarquía anglicana entre 1598 y 1599.³⁶¹ More explicita cómo la temática del exorcismo enfrentaba a los puritanos con los católicos de la isla; la vinculación entre exorcismo, milagro y proselitismo es transparente:

“For if the Church of England have this power to cast out devils, then the Church of Rome is a false Church. For there can be but one true Church, the principal mark of which, as they say, is to work miracles, and of them this is the greatest, namely to cast out devils. And hereupon, conferring at another time with two of them, they brought out this bold protestation, that if we could prove any such power to be in our Church and show

³⁵⁹ Campagne, *Homo Catholicus*, pp. 600-609.

³⁶⁰ Léase a Asad: “How do authorizing processes represent practices, utterances, or dispositions so that they can be discursively related to general (cosmic) ideas of order? In short, the question pertains to the authorizing process by which ‘religion’ is created” (*Genealogies of Religion*, p. 37).

³⁶¹ George More, *A true Discourse concerning the certain possession and dispossession of seven persons in one family in Lancashire, which also may serve as part of an Answer to a fained and false Discovery which speaks very much evil, as well of this, as of the rest of those great and mighty works of God which be of the like excellent nature*, 1600. Cito de la reproducción facsimilar realizada por Phillip Almond, *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern England*, p. 199. Aclaremos que aquel “*fained and false Discovery*” que More acusa es el *A discovery of the fraudulent Practices of John Darrell*, publicado en Londres y en 1599 por Samuel Harsnett. Estudiaremos a Harsnett, More y John Darrell en un capítulo posterior.

*them an infallible instance or example to justify the practice thereof, then would they join themselves to our Church assemblies, and freely embrace our religion”.*³⁶²

“*An infallible instance or example*”. En efecto, la jerarquía católica que More esperaba convertir a través de la potencia de los exorcismos reformados razonó exactamente del mismo modo durante los siglos XVI y XVII. Los ejemplos son abundantes. Si vamos de Inglaterra a la Francia de los conflictos religiosos, asistimos a los intentos más destacados por certificar la verdad católica a través del paradigma posesorio y el exorcismo ritual. Vanini, recordemos, bromeaba hacia 1616 que en Francia sólo había visto un endemoniado. Su enemigo jurado, el jesuita François Garasse, desaprobó en 1623 tamaña ridiculez: “*Qu’il n’y ait point de Demoniacles en France, il est demanty par dix millions de personnes, qui en ont veu souuent*”. Todavía más: “*à grand peine se pourra trouuer Prouince qui se puisse dire exempte de quelque exemple notable*”.³⁶³ Exageraba, por supuesto. Pero como en la historia del calvinista y luego liguista De Launoi, Garasse se apoyaba en un elemento de verosimilitud: la importancia de los endemoniados en la contrarreforma francesa radical. Ya en las décadas finales del XVI posesos y exorcistas parecían poblar un Reino fracturado por la guerra religiosa. El jesuita francés Louis Richeome, que dedicó sus *Trois Discours* de 1598 a defender el acceso eclesiástico a lo sagrado de los ataques hugonotes, no tardaría en abreviar en el sustrato polémico de la demonología: conectaría el exorcismo institucional de sus tiempos con aquellos efectuados por Jesús, uniendo a Judea y Europa en una historia continua. El Salvador mismo, dice, encomendó a sus seguidores inmediatos la tarea, todavía en vida. Luego de la Ascensión, la Iglesia primitiva comenzó a liberar posesos. La cadena no se detuvo jamás: “*ce qui a tousiours continué de main en main, et continue encor*”. Este poder (*ceste puissance*), agrega Richeome, siempre ha contribuido a defender la verdad de la religión cristiana en contra de los infieles.³⁶⁴ Aquí

³⁶² *ibid.*, p. 199. Ver al respecto Condie, “The practice of Exorcisme”, p. 96.

³⁶³ François Garasse, *La Doctrine Curieuse des Beaux Esprits de Ce Temps, ou Pretendus Tels. Contenant Plusieurs Maximes perniciosés à la Religion, à l’Estat, et aux bonnes Moeurs*, Paris, Chappelet, 1623, p. 853. El filósofo mismo era, para Garasse, un endemoniado; el Enemigo lo había enviado, junto a otros once apóstoles, a proclamar la llegada del ateísmo: “*Qu’il y ait des Demoniacles en Italie, il se void par l’exemple de Vanino, et de ses onze compagnons, lesquels le Diable a deputé par tous les endroits de l’Europe, pour y semer l’yuroye de l’Atheisme*” (pp. 852-853). Sobre el problema del ateísmo en la Europa de la primera Modernidad, tendremos que esperar a un capítulo futuro, donde reencontraremos las diatribas de Garasse.

³⁶⁴ Richeome, *Trois Discours*, p. 193. Sobre Richeome en el contexto de la demonología radical de las guerras de religión francesas, véase Pearl, *The Crime of Crimes*, pp. 46, 71-72. Como advertíamos en el capítulo pasado, el “final largo” de Marcos (16, 17) era frecuentemente aducido para mostrar la continuidad Cristo-Apóstoles-Iglesia. Pierre Crespet es claro aquí: “*Laquelle puissance d’exorciser Iesus*

los *Discours* refieren buena parte de los autores que hemos visitado en el capítulo pasado; Justino, Cipriano, Lactancio y Atanasio demuestran esa continuidad que los católicos del XVI reclaman como marca de la verdadera *ecclesia*: “*Ceux-cy pourront suffire pour vous faire croire que la puissance de chasser les diables a esté tousiours une marque de la vraye Eglise*”. Y esa marca se extiende al día de hoy (*nostre temps*), lo que convierte al exorcismo en “*un grand flambeau pour cognoistre la verité*”.³⁶⁵ A Richeome no le llama la atención que los hugonotes se resistan a la potencia evidencial del rito exorcístico; anota la actitud de un hereje frente a los exorcismos: “*disant qu’il ne fait croire aux diables, et qu’ils colludent avec les exorcistes*”. Esa negación, advierte el jesuita, no es novedosa, sino tan sólo “*l’escume de la vieille heresie d’Arrius*”, que afirmaba que “*toutes ces prieres, crieries et confessions des demoniacles estoyent choses feintes et ieux faicts à la main*”. En efecto, Richeome retoma la diatriba de Ambrosio contra los arrianos del siglo IV, que hemos descrito en el capítulo anterior, ligando a los reformados con los herejes antiguos.³⁶⁶

Los exorcismos, apunta el jesuita, no sólo son la vía hacia la verdad, sino un medio para revelar la mentira, es decir, el carácter diabólico (y por ende falso) de la herejía —a esto nos referíamos cuando decíamos más arriba que el rito sirvió para superar de modo visible la aguda controversia intelectual de la época. En efecto, afirma Richeome, “*coniuerez par le Prestre, [los demonios] disent les fausetez de vostre doctrine, et les absurditez de vostre creance*”.³⁶⁷ Por supuesto, el autor señala el carácter monopólico del exorcismo. “*Citez-nous —exige Richeome— une seule histoire qui tesmoigne que ceux de vostre religion en avent chassé quelqu’un, ou l’ayent attenté sans y laisser du poil, et l’ayent faict parler contre nous*”.³⁶⁸ (El jesuita refiere aquí al pasar un rumor persistente en el siglo XVI entre los católicos interesados en el paradigma posesorio y exorcístico: Lutero mismo, el padre de la Protesta, había intentado exorcizar sin éxito a una posesa en la Wittenberg de 1545, lo que demostraba cuán lejos se encontraba de Dios).³⁶⁹ El ritual del exorcismo es entonces la línea que divide la verdadera de la falsa

Christ a laisse à son Eglise et à ceux qui sont appelez à cet estat, quand il dit Signa autem eos qui crediderint, haec sequentur, in nomine meo daemonia eiicient” (*Hayne de Sathan*, p. 208).

³⁶⁵ Richeome, *Trois Discours*, p. 198.

³⁶⁶ *ibid*, p. 204.

³⁶⁷ *ibid*, p. 200.

³⁶⁸ *ibid*, p. 210.

³⁶⁹ La historia pertenece a Friederich Staphylus, un reformado luego convertido al catolicismo. La relata en su *Absoluta responsio ad christianum lectorem*, de 1563. Cuenta que en Wittenberg, año 1545, Lutero intentó realizar un “milagro insultante contra Dios” (*in Deum contumeliosa miracula*). Le acercaron una joven endemoniada para que la exorcizara, pero Lutero no se avino al ritual católico acostumbrado, sino que comenzó a exorcizar a su modo (*sed id tamen more suo, non eo qui apud Catholicos receptus et*

religión. “*Croyez que c’est un signe evident —termina Richeome— que l’esprit de Dieu n’est avecques vous, et qu’il est avec nous*”.³⁷⁰

Un año después que Richeome, el entonces joven sacerdote ultramontano Pierre de Bérulle publicaría dos escritos en defensa de la posesora Marthe Brossier de Romorantin, calumniada como falsa endemoniada por los hugonotes y por la Corona (tendremos oportunidad de hablar largamente de este *affaire* en un próximo capítulo). En el *Discours de la possession de Marthe Brossier*, Bérulle entrelaza sin reservas los exorcismos contemporáneos con el Espíritu que anima a la Iglesia institucional (“*l’origine est si assurément deriuee du mesm’Esprit qui inspire le corps venerable et Mystic de Iesus-Christ*”).³⁷¹ El segundo escrito, *Traité des énergumènes*, insiste en el punto, otorgando respaldo bíblico: “*L’Apostolat recoiuent comme un don distinct et separé le pouuoir de commander aux malins esprits, en S. Matthieu 10*” —Bérulle se refiere aquí al versículo 10, 1: “Entonces llamando a sus doce discípulos, Jesús les dio poder sobre los espíritus inmundos para expulsarlos”. Ese poder ha pasado a la institución eclesiástica, porque Cristo quiso reforzar “*la milice de son Eglise d’un ordre particulièrement destiné au combat et à l’expulsion des malins sprits*”.³⁷² Y como Richeome, el autor liga este cariz beligerante del exorcismo católico a la prueba de autoridad de la institución apostólico-romana de cara al Cisma. En su *Discours* afirma:

usitatus est). Intentó, dice Staphylus, exorcizarla a la manera de Elías (*ceu tertius Elias*). Staphylus, aunque no lo dice, puede estar refiriéndose aquí a 1 Reyes, 17, 21: “[Elías] Se tendió sobre el niño por tres veces, y clamó al Señor, diciendo: ¡Señor, Dios mío! Ruégote que vuelva el alma de este niño a sus entrañas” (Citamos de “Absoluta responsio ad christianum lectorem”, incluido en la colectánea tardía de trabajos de Staphylus *In causa religionis sparsim editi libri, in unum volumen digesti*, Ingolstadii, Andreae Angermarii, 1613, p. 693). El relato corrió rápidamente en las batallas difamatorias de la Reforma: Sedulius lo refiere *verbatim* en su *Apologeticus aduersos Alcoranum Franciscanorum*: “Anno millesimo quingentesimo quadragesimo quinto, daemoniacam quandam puellam è Misniae ditone adductam Wittembergam ad Lutherum, eâ spe, quod Lutherus, ceu tertius Elias, puellam illam à malo daemone liberaturus esset” (pp. 277-278). También Jean Boucher, de quien hablaremos ya mismo, lo repetiría: “...ceux qui ayant voulu miracler, ou du moins en faire la mine, pour se faire croire prophetes, surpris qu’ils ont esté, qui en leur impuissance et temerité, comme Luther au diable de Wittenberg qu’il vouloit chasser” (*Covronne Mystique, ov Dessein de Chevallerie Chrestienne, povr exciter les Princes Chrestiens a rendre le devoir a la piete chrestienne contre les ennemis d’i celle et principalement contre le Tvrc*, Tournay, 1623, p. 347).

³⁷⁰ Richeome, *Trois Discours*, p. 211.

³⁷¹ Pierre de Bérulle, *Discours de la Possession de Marthe Brossier, contre les calomnies d’un Medecin de Paris*, Troyes, 1599, p. 19.

³⁷² Pierre de Bérulle, “*Traité des énergumènes*”, Troyes, 1599, en *Les Oevres de l’Eminentissime et Reverendissime Pierre Cardinal de Berulle, Instituteur, et premier Superieur General de la Congregation de l’Oratoire de Iesus-Christ Nostre Seigneur. Augmentees de Divers opuscules de Controverse et de Pieté, avec plusieurs lettres et enrichies de Sommaires et de Tables, par les soins du R.P. François Bourgoing, Superieur General de la mesme Congregation. Seconde Edition*, Paris, Sebastian Hure et Frederic Leonard, 1657, p. 11.

“Et n’y ayant chose aucune qu’elle ayt moindre sujet de supposer que des possessions, veu qu’il y a en ce siecle et en la France tant de vrayes Possedées, et qu’elle agist avec ennemis aussi retenus à demander qu’à produire des miracles”.

Los dos cristianismos, entonces, por el ministerio original de su mismo fundador, están obligados a exigir y a producir milagros; es su veracidad la que está en juego. ¿Cómo dudar entonces de la Iglesia, tan efectiva en los últimos años en la lucha contra el demonio en Francia?³⁷³

El panfletario Jean Boucher, también anti-hugonote, retomaría la temática de Richeome y Bérulle unas décadas después. Luego de participar como liguista en los enfrentamientos religiosos de la capital del reino cristianísimo, el entonces archidiácono y canónigo de Tournay —a quien Pierre Bayle descalificaría como “*trompette de sédition*”— se dedicó a redactar una obra de casi mil páginas, la *Couronne Mystique*, que publicó en 1623 y reeditó un año después.³⁷⁴ Allí, Boucher explicará diversos usos de los milagros de Cristo: “*pour confondre ses ennemis*”, “*pour condamner leur incredulité*”, “*pour instruire ses disciples*”, y, sobre todo, “*pour authorizer son Eglise, et donner credit à ceux qui prescheront en son nom*”.³⁷⁵ En contra de los reformados, y en particular de los calvinistas que no creen en la necesidad de nuevos milagros luego de los tiempos de la Primera Venida, Boucher explicita su centralidad en el período de la implosión del ecumene cristiano. Es en este contexto que la temática de la posesión y el exorcismo aparece en la obra:

“Et miracles non douteux, ains assurez: non contrefaits, ains veritables: non tels quels, ains grands et solides, confirmatifs de la verité, que ceste reformation condamne,

³⁷³ Bérulle, *Discours*, p. 37. Es interesante agregar que en su *Traité*, Bérulle insiste en el monopolio eclesiástico sobre los demonios como marca de autoridad, no contra los hugonotes, sino contra de los judíos —lo que nos recuerda a la polémica vista en el capítulo 1 respecto de los exorcismos judíos. En efecto, Bérulle comenta que la orden del exorcista es propia de la Iglesia; “*il est incertain si la Synagogue l’a eu*”. Plantea que Saúl no fue liberado del demonio que lo atormentaba por medio de este rito (I *Samuel*, 16, 14-15), y que la historia de Josefo acerca del anillo exorcístico de Eleazar (también repudiada por Justino Mártir, como ya lo vimos) no es confiable; los hombres no tienen poder sobre seres inmatereales, necesitan auxilio divino. Pero “*il est difficile à croire que les Iufs tirent un pouuoir du Ciel, lors que leur foy n’est qu’impieté*”. Esta impiedad, termina Bérulle, los aleja del milagro exorcístico: “*La main de la Synagogue estant deuenü seiche et impotent à faire miracles; auroit-elle pû faire un chef-d’ouure si miraculeux en la nature que la guerison des Energumenes?*” (*Traité*, pp. 11-12).

³⁷⁴ Boucher, *Covronne Mystique*. Hay una escueta información bibliográfica de este personaje fascinante, presunto cómplice del magnicidio de Enrique III, en Alexandre Y. Haran, *Le lys et le globe: messianisme dynastique et rêve impérial en France aux XVI et XVII siècles*, Paris, Champ Vallon, 2000, p. 143 y Jonathan Pearl, “Boucher, Jean (1548-1644)”, en Golden (ed.), *Encyclopedia of Witchcraft*, pp. 140-141. La opinión de Bayle acerca del liguista es esta: “*...fut une trompette de sédition, et l’esprit le plus mutin et le plus fougueux qui se trouvât parmi les rebelles*” (“Boucher [Jean]”, en *Dictionnaire*, I, p. 626).

³⁷⁵ Boucher, *Covronne Mystique*, p. 338.

*et à qui elle a faict si damnablement banqueroute: tant ceux qui sont consignez en la foy de l'antiquité, que ceux qui se sont et continuent tous les iours, à la veuë de ce Soleil, par tant de demoniaques deliurez, et de diables chassez (miracle que S. Pierre a allegué le premier, entre tous ceux qu'à faict IESUS-CHRIST comme aussi c'est le premier à l'Eglise...)*³⁷⁶

Como vemos, al “primer milagro” de Cristo, el exorcismo, le es encomendada la tarea de reestablecer la primacía de la verdadera Iglesia, de confirmar la verdad “que esta Reforma condena”.

Dejemos Francia, y vayamos a España. También aquí observaremos el énfasis que el arco de la temprana Modernidad católica ubicó en el valor del exorcismo. El manual para exorcistas que Remigio Noydens escribió hacia el final del siglo XVII lo muestra bien. Sugestivamente, pregunta el autor si los endemoniados deben ser exorcizados “publica ò ocultamente en Iglesia, esto es, estando abiertas, ò cerradas las puertas”. Si bien concede que existen opiniones divergentes al respecto, Noydens no duda en dejar clara su posición: “A mi parecer (no aviendo algun inconveniente) mejor es exorcizarlos a veces publicamente, dexando abierta la Iglesia”. Sus razones nos permiten observar de qué modos diversos el exorcismo servía a las intenciones eclesiásticas. En primer lugar, comienza Noydens, el mismo Cristo lanzó demonios en público, a la vista de todos. En segundo lugar, el exorcismo es una acción que forma parte de los órdenes de la Iglesia, una Iglesia “que nada obra en oculto”. El tercer conjunto de razones es el que más nos interesa aquí:

“Suele acontecer, que muchos de los circundantes, viendo el estrago, que haze el demonio en las almas, quedan compungidos, y desseosos de enmendar la vida; otros engrandecen el poder de Dios, su bondad, y midericordia; y finalmente otros quedan mas confirmados en la Fè”³⁷⁷

³⁷⁶ *ibid*, p. 341. La importancia del exorcismo en el ministerio crístico es subrayada por J. S. Grob: “Jesus’ ministry, in Mark’s Gospel, begins with an exorcism. Mark appears very deliberate in his action here. He wants his readers to know that Jesus clearly exhibits his authority through his exorcistic works” (*A Major Revision of the Discipline on Exorcism.*, p. 27).

³⁷⁷ Todas las citas en Benito Noydens, *Practica de Exorcistas y Ministros de la Iglesia. En que con mucha erudicion, y singular claridad, se trata de la instruccion de los Exorcismos para lançar y ahuyentar los demonios, y curar espiritualmente todo genero de maleficio, y hechizos*, Barcelona, 1688, p. 63.

Noydens explicita los beneficios pastorales de la visibilidad del exorcismo. Se aprecia el rico caudal promocional de un rito que lograba contrarrestar los efectos que los demonios realizaban “en las almas” —la teología de Noydens es imprecisa aquí, pero revela ese impulso cristiano y católico hacia la materialización de lo espiritual: en este caso, el cuerpo estragado por la posesión revela el estado del alma. Por otro lado, y como parte de las estrategias católicas por recuperar (o directamente crear) control y consenso sobre sus propios fieles, el recurso al exorcismo en la batalla contra la herejía temprano-moderna (esta vez en la lucha por los Países Bajos españoles) también está documentado en su manual. Noydens relata un episodio de posesión diabólica en la turbulenta Amberes de 1628:

“Y aviendo mucho tiempo callado, sin querer responder a la pregunta, le obligò con los conjuros, y en el nombre de Dios todo poderoso a quien se debe rendimiento, y toda reverencia, que dixesse la verdad. En fin respondiò el demonio, que la Religion de los Catolicos era la verdadera. Pues si esto es assi, replicó el Padre, como Lutero, y Calvino, y los demàs hereges se desvian de la Iglesia Catolica, è introducen tantos errores? Respondiò: *Doormijn ingeven*. Que quiere dezir en nuestro idioma: por mi inspiracion, y consejo; con que muchos hereges, que estavan presentes, quedaron confusos, y los buenos Christianos mas confirmados en la Fè”.³⁷⁸

La anécdota nos ubica en el centro de la fuerza proselitista con la que a menudo se escribían los relatos de exorcismo. El demonio es en esta historia no un adversario del cristianismo, sino un aliado del catolicismo, exponiendo el origen puramente demoníaco de las herejías disparadas por la Protesta. Como vimos en el capítulo anterior, y como veremos en algunos capítulos futuros, aunque parezca contradictorio con la misma tradición que lo tiene por enemigo máximo, el cristianismo —tanto el de los primeros siglos, como el de raíz apostólico-romana, y otro tanto diremos de aquél de los puritanos ingleses— recurrió frecuentemente al poder infernal como certificador de las verdades eternas. El demonio, dirán los católicos, debe confesar esa verdad; la gracia divina, mediante el exorcismo, lo obliga. Fray Luis de la Concepción, reconocido conjurador español, sintetiza también a fines del siglo XVII: “Y aunque es padre de mentiras, muchas veces, (sin tener jamás afecto à la virtud de la verdad) coactivamente

³⁷⁸ *ibid*, p. 20.

por el poder, y virtud de Nuestro Señor Jesu-Christo, la declara”.³⁷⁹ Por lo demás, Noydens retiene en su manual de exorcistas de fines del siglo XVII ese monopolio institucional en la liberación de endemoniados en el que los tratadistas católicos insistían desde el siglo XVI:

“Los hereges destos tiempos (...) se hallan atajados, quando topan con algun hombre, ò muger atormentada del demonio, que como estan fuera de la Iglesia, y no hazen caudal de las armas del verdadero Exorcista, no tienen efecto sus conjuros. Y assi, dexando varios ejemplos, solo diré lo que aconteció en el año 1565, con vn ministro Calvinista, que viendo, que no se podia averiguar con el demonio, que estava en el cuerpo de vn hombre, le hizo meterse en un costal, y cargandole muchas piedras, le arrojó en el rio”³⁸⁰.

En la misma dirección, y más allá de la lucha anti-herética y la insistencia en el monopolio eclesiástico del rito de expulsión de demonios, no es arriesgado afirmar que la práctica exorcística fue otro campo de batalla desde el cual se preparó la defensa de todo el aparato de la liturgia católica, renovado luego de los postulados tridentinos. Veremos aquí, entonces, cómo la cura de endemoniados trazaba afinidades con otros elementos del culto católico. Como primer ejemplo ilustrativo, vayan las indicaciones acerca del culto e invocación de los santos en el catecismo del Concilio de Trento, publicado en 1566. ¿Cómo no confiar en su verdad, dado los efectos prodigiosos (*mirabiles effectae*) que se operan alrededor de los sepulcros de los mártires? Las peregrinaciones curan a los ciegos, restituyen a los paralíticos, resucitan a los muertos, exorcizan a los posesos (*ex corporibus hominum eiectis daemoniis*). Y todo esto, agrega el Catecismo insistiendo en la *auctoritas* como regla de fe, no está sostenido sólo en el testimonio oral o escrito: San Ambrosio y San Agustín, ellos mismos lo han visto (*sed uidisse*). “*Quid multa?*”³⁸¹

Sigamos centrados en la Península Ibérica. Según el trabajo que Henry Kamen dedicó al estudio de la Contra-Reforma en Castilla y Cataluña (pero cuyos puntos de partida el mismo autor extiende para el resto de España), la catolicidad pos-tridentina buscó imponer una renovada religión sacramental. Aunque se sabe que fracasó, porque esa religiosidad tuvo en la mayor parte de la Edad Moderna un papel exiguo en

³⁷⁹ Luis de la Concepción, *Práctica de Conjurar*, Madrid, 1721 (1673), p. xxiv.

³⁸⁰ Noydens, *Practica de Exorcistas y Ministros de la Iglesia*, pp. 6-7.

³⁸¹ *Catechismus Romanus ex Decreto Concilii Tridentini, ad Parochos, Pii Quinti Pontificis Maximi iussu editus*, Romae, Paulum Manutium, 1566, p. 229. Sobre Ambrosio y Agustín como testigos de vista de los exorcismos realizados por el poder de los huesos de los mártires Gervasio y Protasio, véase el capítulo 1.

comparación con el carácter social de la práctica de la comunidad, es importante notar ese impulso.³⁸² La institución eclesiástica, con creciente énfasis a partir de la primera Modernidad, buscó imponer un *habitus catholicus*, una internalización, la ortopraxis; tal movimiento llevó a la concomitante supresión de prácticas curativas alternativas y tradicionales, y el mayor control de los santos locales y las procesiones municipales. Son elementos de un esfuerzo, quizá el más completo de parte de la Iglesia, por modificar las fronteras de poder (y de poder sagrado) en la sociedad de la época.³⁸³ Es en este contexto, creemos, que el exorcismo fue utilizado como una estrategia formidable para intentar (sin éxito en el largo plazo) lo que Francisco Rico Callado llamaría una “sacralización de la vida cotidiana”.³⁸⁴ Veamos un ejemplo. Según Noydens, una posesa

“dixo al Sacerdote, queriendo passar adelante, que le dexasse, y sino, que le avia de morder: oyendo esto el Sacerdote, le dixo, metiendo los dedos primeros de la mano derecha en la boca de la muger: Eya muerda perro: y ella quedó con la boca abierta; y preguntando, porquè no le mordía, dixo, que no podía, y la razon que daba, era, porque avia dicho Missa en aquel dia, y con aquellos dedos avia tratado, y levantado en Sacrificio al Hijo de Dios; pero que le metiesse en la boca los otros dedos, y que entonces veria como le mordía”.³⁸⁵

Aunque Noydens no lo diga, este relato es una adaptación de otro, mucho más antiguo y más célebre, que concierne a San Martín de Tours vía la *vita* que escribió Sulpicio Severo c. 397. Martín, de visita en casa de un conocido, se aproxima a un cocinero poseso que, rabioso, intentaba morder a todo aquél que pasara. El obispo de Tours coloca sus dedos en la boca del endemoniado, y lo conmina, de tener algún poder, a hundir los dientes (*si habes, inquit, aliquid potestatis, hos deuora*). El poseso se retrae;

³⁸² Henry Kamen, *The Phoenix and the Flame. Catalonia and the Counter Reformation*. New Haven, Yale University Press, 1993 (se cita por la edición castellana: *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro. Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVII*, traducción de Carlo A. Caranci y Paloma Sánchez del Moral, Madrid, 1998, pp. 9, 28).

³⁸³ Véase a Campagne: “Como quiere Jean-Pierre Dedieu, la contrarreforma católica fue la más grande empresa de aculturación hasta las reformas educativas de los estados nacionales en el siglo XIX” (*Homo Catholicus*, p. 451, nota 1; sobre la ortopraxis, *ibidem*, p. 145). En general, con énfasis en la ecuación entre Reforma protestante y Reforma católica respecto de la homogenización de la religiosidad en sus dominios, visítase Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire* (ed. en castellano: *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona, Labor, 1973, *passim*).

³⁸⁴ Francisco Rico Callado, *Las misiones populares en España entre el Barroco y la Ilustración*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2006, p. 22.

³⁸⁵ Noydens, *Practica de Exorcistas y Ministros de la Iglesia*, p. 20. La salud del exorcista quedó intacta: “*esso no harè yo, dixo el Sacerdote*”.

luego, es exorcizado.³⁸⁶ El elemento novedoso en tiempos de Noydens es la razón por la que el endemoniado no logra morder: esos dedos habían sostenido la eucaristía.

Se conoce que la Cena, luego del prolijo tratamiento teológico-pastoral en la XIIIª sesión tridentina en 1551, fue confirmada como el eje de la vida religiosa del pueblo católico —se repetía así el gesto del IV de Letrán de 1215.³⁸⁷ Consagrada a la presencia real por parte de Roma, la sabemos negada desde el XVI por la doctrina de Zwinglio, matizada por la consubstanciación luterana, y espiritualizada por el compromiso calvinista.³⁸⁸ El elemento ritual nodal de una teología del Dios encarnado, la hostia consagrada, encontró en el exorcismo un instrumento propagandístico central, como puede apreciarse en la anécdota de Noydens. Francisco de Blasco Lanuza, autor de un monumental *Patrocinio de ángeles y combate de demonios* (1652) y protagonista de una epidemia de posesión en las montañas del Alto Aragón (que estudiaremos casi al final de esta tesis), nos provee un ejemplo adicional. Relata el enfrentamiento que él mismo sostuvo con un demonio encerrado en el cuerpo de una campesina; aproximándose con el Santo Sacramento, el exorcista contempla un espectáculo “de mucha admiración”: la posesía se arroja al suelo, comienza a “dar bramidos como si fuera vn leon. Arrastrauase como culebra, y se escondia por debaxo de los assientos, que parece se quería entrar por las entrañas de la tierra”. Blasco no tardará en explicar (y puntualizar la utilidad de) semejante exabrupto fisiológico, que funciona como evidencia plena para cancelar una de las controversias litúrgicas principales desde comienzos de la primera Modernidad:

“Quisiera yo estuuieran presentes todos los herejes, y infieles, que niega la Real presencia de Christo, debaxo las especies de pan consagradas, para que la fuerza de tal experiencia obrara el remedio de la salud en ellos”.³⁸⁹

³⁸⁶ La liberación es cómica: el demonio, imposibilitado de salir por la boca ocupada por los dedos del santo, es expulsado por el ano (*foeda relinquens uestigia fluxu uentris egestus est*). Sulpice Sévère, *Vie de Saint Martin*, pp. 290-291. Sobre este ejemplo, véase Régine Pernoud, *Martin de Tours*, Paris, Bayard-Centurion, 1996 (refiero a la edición inglesa: *Martin of Tours: Soldier, Bishop, and Saint*, traducción de Michael Miller, San Francisco, Ignatius Press, 2006, p. 89).

³⁸⁷ Fonseca Montes, “La práctica sacramental”, p. 40. Para la eucaristía como centro de la religiosidad europea de la temprana Modernidad, véase Thierry Wanegffelen, *Ni Rome Ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au XVIe siècle*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 1997.

³⁸⁸ Para retener las diferentes actitudes de las confesiones hacia el sacramento de la Cena, ver Lee P. Wandel, *The Eucharist in the Reformation: Incarnation and Liturgy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006; Thomas J. Davis, *This is my Body: the Presence of Christ in Reformation Thought*, Grand Rapids, Baker Academic, 2008.

³⁸⁹ Francisco de Blasco Lanuza, *Patrocinio de ángeles y combate de demonios. Es una ilustración de los beneficios que hazen los Angeles de la Guarda a los hombres. Y también de las astucias, y impugnaciones de los demonios*, Real Monasterio de San Juan de la Peña, 1652, p. 859.

En el relato del *Patrocinio*, esta prueba demoníaca de la realidad (y efectividad) de la transustanciación se extiende a todo el sistema sacramental. Blasco Lanuza incluso llega a utilizar el exorcismo, junto con los sacramentos, como una vía de discernimiento de espíritus:

“Conocerà prouablemente [el exorcista], que tiene alli el enemigo su asistencia, quando viere, que diziendo palabras sagradas, leyendo Euangelios, y oraciones deuotas, se pone a temblar, ò comieça a sentir nuevos dolores, ò haze mouimientos extraordinarios, ò se enfurece, ò aborrece, y resiste a cosas santas, ò haze contradicion a los Sacramentos, en particular al de la Confessio, y Eucharistia, a los nombres de los santos, y oraciones diuinas”³⁹⁰.

En efecto, el rito puede ayudar al oficiante a reconocer la presencia diabólica en un cuerpo, siempre mediante una vía negativa, la “sacrofobia”. Y a la inversa, la parafernalia católico-sacramental entera es certificada por el demonio que aborrece de ella —eucaristía, confesión, culto a los santos y bendiciones, todos elementos que estaban siendo discutidos en la época por los protestantes, además de frecuentemente rechazados por los laicos que eludían o se oponían al monopolio institucional de lo sagrado. El milagro exorcístico así mediatizado se vuelve una reiteración convencional de la ortodoxia, y la sensibilidad de los posesos católicos a la hostia, las reliquias, el agua bendita, la señal de la cruz, y a ciertos pasajes bíblicos, se transforma en la confirmación legitimante que el mismo demonio produce frente a la doctrina y la práctica católica.³⁹¹ Otro tanto puede decirse con Fray Luis de la Concepción, también presente en la misma epidemia diabólica que Blasco Lanuza. Luego de relatar un exorcismo vía la exposición del Sacramento, afirma: “Quien, à vista de maravillas tantas, no avia de prorrumpir en lagrimas? Estas fueron tantas, en todas las personas, que alli assistian que al passo dellas, crecia en todos la firme Fè, y confiança en Christo Sacramentado”.³⁹²

La estrategia demonológica de Blasco y de De la Concepción no es para nada original; obsérvese al francés Jehan Boulaese, escribiendo hacia 1575 acerca de un célebre caso

³⁹⁰ *ibid*, p. 814.

³⁹¹ Almond, *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern England*, p. 36. Esa comprobación de la doctrina cristiana vía el demonio está en el centro de la tesis de Walter Stephens, *Demon Lovers. Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002. Recordemos a Heinrich Kramer y el ejemplo que vimos en el capítulo anterior acerca la columna del templo de Salomón, cuyo contacto con Cristo el endemoniado valida.

³⁹² Luis de la Concepción, *Practica de Conjurar*, p. 149.

de posesión diabólica —el “milagro de Laón” de 1566, que referiremos más adelante en la investigación. El texto de Boulaese relata el exorcismo de Nicole Obry, cuyos demonios se habían declarado padres espirituales de los hugonotes; la joven es curada en la catedral de Laon vía el poder de la eucaristía. Al respecto, comenta Boulaese que la Providencia quiere ese exorcismo para que “*les Heretiques*” vean reprobada su descreencia en “*la vraye et reale presence de nostre Seigneur Iesus Christ au Sacrament de l’Autel*”. A la vista de semejante milagro, dice, “*ils ont plus que iuste occasion de se conuertir*”.³⁹³ También Louis Richeome insistirá en el punto: los demonios revelan su esencia, durante el exorcismo, ante el Sacramento del Altar (“*ou ils croyent mieux que vous*”, agrega para los hugonotes que desprecian la transubstanciación). Por lo demás, no sólo la presencia real de Cristo los delata, sino todo el aparato cúllico; en efecto, los diablos gritan ante “*la vertu de nos reliques, Agnus Dei, grains benits, eau beniste, du signe de la Croix, et des autres ceremonies et armes spirituelles de l’Eglise*”.³⁹⁴

El contraste con los reformados no podía ser más explícito. Johannes Wier, autor del reconocido *Praestigiis daemonum* (1563) —decimoquinto en la biblioteca de Oufle, obra célebre por asociar por primera vez la figura de la bruja con la melancolía— advertía que para liberar a un poseso no era necesario ni sacramentos ni sacramentales, tan sólo la plegaria: “*Il faut proceder en cela d’un cueur [sic] ardent et asseuré, sans s’arrester aux ceremonies ni à l’adoration du pain de la messe, ni à l’eau benite, ni à l’inuocation de S. Corneille, ou d’autres tels saints*”.³⁹⁵

³⁹³ Jehan Boulaese, *Le Manuel de l’Admirable Victoire du Corps de Dieu sur l’Esprit maling Beelzebub obtenue à Laon, 1566*, Liège, Houins, 1598, p. 4. La edición original fue publicada en París en 1575.

³⁹⁴ Richeome, *Trois Discours*, p. 201.

³⁹⁵ Johannes Wier, *De Praestigiis Daemonum et Incantationibus ac Venificiis libri V*, Bâle, 1563. Utilizamos la versión francesa que Jacques Grévin publicó pocos años después: *Cinq Livrs de l’Imposture et Tromperie des Diabls: des enchantements et sorcelleries*, Paris, 1567, p. 605. La figura de Wier es célebre en la historiografía sobre demonología. Véase, entre otros, Sydney Anglo, “Melancholia and Witchcraft: The Debate between Wier, Bodin, and Scot”, en A. Gerlo (ed.), *Folie et déraison à la Renaissance*, Bruxelles, Editions de l’Université de Bruxelles, 1976, pp. 209-228; H. C. Erik Midelfort, *A History of Madness in Sixteenth-Century Germany*, Stanford, Stanford University Press, 1999, pp. 182-227; Thibaut Maus de Rolley, “La part du Diable. Jean Wier et la fabrique de l’illusion diabolique”, en François Lavocat et al. (dirs.), *Fictions du Diable. Démonologie et littérature de saint Augustin à Léo Taxil*, Genève, Droz, 2007, pp. 109-130. Sobre el *Praestigiis* como un texto de polémica en contra del catolicismo romano, véase Vera Hoorens, “Why did Johannes Weyer write *De praestigiis daemonum*? How Anti-Catholicism inspired the Landmark Plea for the Witches”, *Low Countries Historical Review*, volume 129-1, 2014, pp. 3-24.

IV

El exorcismo como intento de clericalización de lo sobrenatural

Hasta aquí hemos intentado brindar un esquema lo más fiel posible del uso de la posesión y el exorcismo en las batallas confesionales de la primera Modernidad. Enfatizamos el aspecto combativo de un ritual diseñado para, en su publicidad, visibilizar el poder institucional de la Iglesia católica pos-tridentina y su aparato cúllico. Conviene ahora señalar el movimiento que supera y contiene este uso del ritual: la clericalización de lo sobrenatural. En efecto, y como apuntamos brevemente en la Introducción a esta tesis, la época asiste, vía la reflexión sobre sacramentos, sacramentales y culto a los santos en el contexto de la Protesta, a un énfasis en el poder de mediación de la jerarquía eclesiástica en detrimento de otros lazos, laicos o reformados, de lo natural con lo sagrado.³⁹⁶

Hemos reseñado más arriba el debate sobre la pertinencia o no de hablar de “desencantamiento del mundo” en el marco de la Protesta. Aislamos de ese debate la novedosa desacralización que los reformados (al menos sus intelectuales) realizaron de la noción de ritual avanzada por el cristianismo y sostenida por el catolicismo. No obstante, si tenemos en cuenta el impulso cristianizador de la era de las dos Reformas, no debería sorprendernos encontrar en algunos historiadores la idea de un principio de “desencantamiento” propiamente católico. La Iglesia pos-tridentina, siguiendo una dirección ya presente en la Edad Media (convencionalmente marcada a partir del IV de Letrán), profundizó su intento de purificar y homogeneizar los recursos litúrgicos de la cristiandad.³⁹⁷ Es una campaña consciente en busca de restringir manifestaciones laicas de entusiasmo religioso, limitar los aspectos heterodoxos del rito y el culto, educar también al clero en la ortopraxis, e investigar escrupulosamente lo sagrado en busca de su autenticación. De esta manera, la época pos-tridentina, con el acento performativo de un ceremonial y una religiosidad gesticulante, abrió para la intelectualidad católica una

³⁹⁶ El mismo *cursus honorum* eclesiástico favorece esta clericalización. En efecto, el Exorcistado es en la temprana Modernidad, junto al Ostiriado, el Lectorado, y el Acolitado, parte de las Órdenes Sacerdotales Menores (con un papel directamente vinculado a los sacramentales). Completaban la estructura las Órdenes Sacerdotales Mayores, que manipulaban los sacramentos, eran el Subdiaconado, el Diaconado y el Presbiteriado.

³⁹⁷ Sobre el “desencantamiento” católico pos-tridentino, véase entre otros Walsham, “The Reformation and ‘The Disenchantment of the World’ Reassessed”, pp. 501-502; Cameron, *Enchanted Europe*, pp. 23-24; Delumeau, *El Catolicismo de Lutero a Voltaire, passim*; Clark, *Thinking with Demons*, p. 530 (en defensa explícita de la tesis de Delumeau según la cual la Reforma Protestante y la Reforma Católica persiguen los mismos objetivos de cristianización del laicado). Como se sabe, esta dirección ya está presente en el período anterior: Talal Asad afirma que lo que la Iglesia buscaba desde la Edad Media “was the subjection of all practice to a unified authority, to a single source that could tell truth from falsehood” (*Genealogies of Religion*, p. 38).

reflexión profunda, una reflexión que apuntaba a investigar la correspondencia exacta que los gestos externos tenían con la realidad espiritual interior —el historiador del Renacimiento John Martin ha propuesto, justamente, que la tensión entre exterioridad e interioridad es parte primordial de los debates de la primera Modernidad.³⁹⁸ Por lo tanto, las manifestaciones de contacto de lo terreno con lo ultraterreno que cruzaron la primera Modernidad —la mística, las reliquias, el profetismo, y por supuesto, la posesión y el exorcismo— serían a menudo puntillosamente investigadas por la jerarquía eclesiástica. Especialmente en la Península Ibérica, dos son las formas que encarnaron estas indagaciones, coherentes con las urgencias institucionales del momento: la literatura anti-supersticiosa, encargada de publicitar los argumentos teológicos que hacían posible discriminar la falta religiosa oculta en la correspondencia (errónea) entre lo exterior y lo interior, y la Inquisición, máquina de descubrirla efectivamente.³⁹⁹ Andrew Keitt lo ha entrevisto bien: ya que el catolicismo había elegido lo sobrenatural como evidencia de la verdad de su religión, la ortodoxia se dedicó a auscultar escrupulosamente esas manifestaciones.⁴⁰⁰ El problema es central en nuestra discusión: la jerarquía cuidó bien de clericalizar el acceso a lo sobrenatural intentando así una uniformidad ritual; se propuso guardar para su clero la administración del exorcismo subrayando los medios mediante los cuales ese poder se hacía efectivo y lícito.

Invoquemos un dato ilustrativo para señalar este proceso de clericalización: hacia 1614, y como parte del programa de centralización administrativa, pastoral y litúrgica activado por el Concilio de Trento y que culminaría en la puesta a punto de una monarquía papal, la curia dominada por Paulo V presentó el *Rituale Romanum*.⁴⁰¹ Esta verdadera

³⁹⁸ John J Martin, *Myths of Renaissance Individualism*, Basingstoke-Hampshire, Palgrave Macmillan, 2004, p. 16; Campagne, *Strix*, p. 316.

³⁹⁹ Sobre supersticiones en España, ver Campagne, *Homo Catholicus, passim*; para el territorio europeo, Cameron, *Enchanted Europe, passim*; Bailey, *Magic and Superstition in Europe, passim*. Hay enormes bibliotecas dedicadas al tema de la Inquisición. Destaco los que me han sido útiles: Bartolomé Bennassar (ed.), *L'Inquisition espagnole, XVe-XIXe siècles*, París, Hachette, 1979 (edición en castellano: *Inquisición española: poder político y control social*, traducción de Javier Alfaya, Barcelona, Crítica, 1981); Henry Kamen, *The Spanish Inquisition*, London-New York, Weidenfeld & Nicolson, 1965 (edición en castellano: *La inquisición española*, traducción de Enrique de Obregón, México, Alianza, 1973); Francisco Bethencourt, *La Inquisición en la época Moderna: España, Portugal, Italia, siglos XV-XIX*, Madrid, Akal, 1997.

⁴⁰⁰ Andrew Keitt, *Inventing the Sacred: Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain*, Leiden, Brill, 2005, p. 159.

⁴⁰¹ Utilizamos una edición tardía: *Ritvale Romanvm Pavli V Pontifice Maximum Ivssv Editvm. Cum Coniurationibus ad fugendas tempestates et benedictione aquae, quae fit in Vigilia Epiphaniae, et alijs. Addita nvng formula Absoluendi et Benedicendi Populos, et Agros*, Venecia, 1679. El antecedente directo del Ritual Romano es el *Sacerdotale Romanum* (1523), que Alberto da Castello compiló para León X (Sluhovsky, *Believe not Every Spirit*, p. 88). Para observar más detalladamente la construcción de la monarquía papal, puede consultarse a Paolo Prodi, *Il Sovrano Pontefice. Un corpo e due anime: la*

estandarización del rito del exorcismo era un intento claro por sistematizar una actividad frecuente en la institución, pero a la vez ampliamente difundida en territorio europeo entre curanderos laicos que amenazaban (exitosamente) el monopolio eclesiástico de lo sobrenatural.⁴⁰² No es casual que el acápite *De exorcizandis obsessis à daemónio* del Ritual comience entregando exclusivamente a los ministros esa capacidad: “*Sacerdos, seu quivis alius legitimus Ecclesiae minister, vexatos à daemone exorcizaturus...*”.⁴⁰³ El documento iba dirigido —si atendemos a la reforma del clero inserta en las disposiciones tridentinas—, a sacerdotes poco educados que con sus exorcismos rozaban sensiblemente lo que los tratadistas definían y reprobaban hacía ya siglos como superstición. En efecto, muchos de estos clérigos insistían, apoyándose en numerosos e improvisados rituales, en poseer una gracia particular para sujetar demonios.⁴⁰⁴ A éstos el *Rituale* escogía mantener a raya enumerando, dentro de las virtudes del verdadero exorcista, la conciencia de no poseer ninguna clase de poder personal: “*qui non sua, sed divina fretus virtute...*”.⁴⁰⁵ Limitaba, a la vez, el uso de otras fórmulas que no fueran las palabras de la Escritura (“*Dum exorcizat, utatur Sacrae Scripturae verbis potius, quam suis aut alienis*”).⁴⁰⁶ Por lo demás, la sistematización de Paulo V incluye en el ritual todo el aparato cúllico: reliquias (*reliquiae quoque Sanctorum*), señal de la cruz (*signum Crucis*), agua bendita (*aqua benedicta aspergat*), y eucaristía (*Sanctissima vero*

Monarchia Papale nella Prima Età Moderna, Bolonia, Il Mulino, 2006 (1982). Respecto de esta centralización, baste nombrar la regulación de cardenales con Sixto V; la creación del Santo Oficio por parte de Paulo III, en 1542; la publicación del Index en 1559; la Congregación de Propaganda Fidei que coordina el movimiento misionero; la de Ritos; la Consistorial, que realiza informes para nombrar obispos. A su vez, el afán de sistematización lleva a editar el nuevo Catecismo Romano (1566), el Breviario Romano (1568), el Misal Romano (1570), el Ceremonial de Obispos (1600). Por último, es la época de las nuevas ediciones de la Sagrada Escritura bajo Sixto V y Clemente VIII (la llamada Biblia Sixtoclementina de 1592) que pasa a ser el texto oficial de la institución.

⁴⁰² Sluhovsky considera, en efecto, que el *Rituale* fracasó en última instancia en su intento por regular el exorcismo tanto laico como eclesiástico. El territorio europeo seguiría viendo proliferar exorcistas fuera de la institución, a la vez que compilaciones individuales, locales y sinodales de exorcismos eclesiásticos (*Believe not every Spirit*, p. 64). Obsérvese al respecto un apéndice al rito exorcístico recomendado por Fray Luis de la Concepción a fines del siglo XVII. Una vez libre del demonio, “si la persona enferma no sintiere daño, ni molestia alguna, tendrá vna figura en papel del demonio, que la atormentava; mandará traer vn brasero, y conjurando el fuego, y bendiziendole (estando la persona enferma assentada) echará dicha mala figura en el fuego, diziendo: *Exurgat Deus, & dissipentur inimici eius: & fugiant qui oderunt eum, à facie eius (...)*. Y el quemar la figura del demonio sea por tres veces, cada vez de ocho à ocho días” (*Practica de conjurar*, pp. 138-139).

⁴⁰³ *Ritvale Romanvm*, p. 192.

⁴⁰⁴ Owen Davies, *Grimoires. A History of Magic Books*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 61-63.

⁴⁰⁵ *Ritvale Romanum*, p. 192.

⁴⁰⁶ *ibid*, p. 193.

Eucharistia) —aunque siempre cuidando de que no fuera profanada por el endemoniado.⁴⁰⁷

La codificación romana es importante porque intenta pronunciarse sobre preocupaciones anteriores al siglo XVII. Supervisar una actividad que involucraba el contacto con lo preternatural y lo sobrenatural que llevaba centurias sin ser regulada resultaba imperioso ya desde el siglo anterior, en el marco de la reevaluación del culto católico y, sobre todo, de sus relaciones con los órdenes de realidad, desarrollo impulsado de cara al desafío de las Reformas. En este punto, sirvámonos del *Tratado de las supersticiones y hechicerías* que Martín de Castañega publicó en Logroño en 1529, y en el que toca la problemática de los exorcismos ajenos a la institución. Comenta que hay en las aldeas “conjuradores singulares para conjurar a los endemoniados”.⁴⁰⁸ Lo que Castañega relata (y dice ser testigo de vista) son posesiones y exorcismos netamente laicos: círculos de figuras y letras en la tierra, creencia de que son almas de los muertos los que ocupan cuerpos, azotes violentos al poseso, manojos de ruda en su nariz. “Semejantes conjuradores bien se muestran ministros y servidores del demonio y engañados por él”. No contentos con el nombre de Jesús, “que nos trajo salud y nos liberó del poder del demonio”, estos conjuradores inventan fórmulas rituales e intentan liberar posesos “nombrando nombres antiguos hebraicos [y] griegos”.⁴⁰⁹

No obstante, es interesante notar que la imputación de “superstición” no quedó anclada al exorcismo laico: el siglo XVI la traslada a los ministros de la Iglesia. El mismo Erasmo dedicaría una pieza entera al tema en su “*Exorcismus, sive spectrum*”, publicado por primera vez en la edición de los *Colloquia* de 1524 —el mismo año en el que el humanista, presionado por los poderes políticos que lo patrocinaban y la Iglesia a la que clamaba pertenecer, renuncia de mala gana a la distancia y redacta el *De libero arbitrio* con el que abrimos este capítulo.⁴¹⁰ En la obrita, Erasmo ridiculiza a un

⁴⁰⁷ *ibid.*, pp. 192-193.

⁴⁰⁸ Martín de Castañega, *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y vanos conjuros y abusiones y otras cosas al caso tocantes y de la posibilidad y remedio dellas*, Logroño, 1529 (cito por la edición moderna con estudio preliminar y notas por Fabián Campagne, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1997, p. 173).

⁴⁰⁹ *ibid.*, pp. 174, 186.

⁴¹⁰ Se utiliza la siguiente edición en latín: ‘*Exorcismus sive spectrum*’, en *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata, Ordinis Primi, Tomus Tertius*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1972, pp. 417-423. Los *Colloquia* son una cantera de escritos didácticos, frecuentemente anti-supersticiosos, que Erasmo publicó y aumentó desde 1519 hasta el final de su vida; es una obra de piedad evangélica que, como una verdadera hoguera de vanidades, expone piezas casi costumbristas acerca de las maneras de la sociedad con sus vicios, torpezas, envidias, violencias y problemas cotidianos. En ellos, Erasmo satirizó sin piedad a la institución eclesiástica y las condiciones de su culto. A partir de 1522, en un contexto de creciente fractura religiosa y política, la obra

sacerdote, Faunus, quien, crédulo, cae en una chanza y se apresta a liberar del demonio a un alma en pena (no otro que un amigo suyo disfrazado de fantasma); blandiendo crucifijos, enfrenta al ser infernal (no otro que un amigo suyo disfrazado de demonio). Al momento de comenzar con el combate, Faunus —quien, anota Erasmo, se creía especialmente sabio en cuestiones divinas (*in rebus sacris*)— inventa exorcismos libremente, invocando la ayuda de los huesos de Santa Winifred y las vísceras de María (*et addit noui nonulli per viscera Mariae, per ossa beatae Vuerenfridae*).⁴¹¹ Traza a su alrededor un amplio círculo mientras recita una fórmula (*verbis conceptis*), y lo decora con abundantes cruces y signos (*qui crebras haberet cruces variasque notulas*).⁴¹² Luego, coloca una gran vasija de agua bendita, la que arrojará después abundantemente (*vas ingens, plenum aquae consecratae... multam aspersit*).⁴¹³ Se cuelga una estola al cuello, de la cual pendía el comienzo del Evangelio de San Juan (*unde pendebat initium Euangelii secundum Ioannem*); para rematar, mantuvo en sus bolsillos un agnus Dei. Cualquier noción de seriedad —en realidad, cualquier noción de verdad religiosa, es decir, de verdad no instituida meramente por el hombre— alrededor de estos preparativos implosiona en el momento que Erasmo comenta que “con estas armas solían defenderse en contra de los espíritus malignos, hasta que la capucha de San Francisco comenzó a ser tenida por más temible (*his armis olim se muniebat aduersus noxios daemones, priusquam illis Francisci cuculla coepit esse formidabilis*)”.⁴¹⁴ Con esta sátira, Erasmo rota la crítica frecuente de la literatura anti-supersticiosa, pasando del vulgo a la clerecía. Los exorcismos de Faunus, despliegues teatralizados de una

recibe las primeras acusaciones de heterodoxia y herejía: desfilan aquí la Sorbona de Noel Beda, la asamblea de Valladolid, y finalmente, a dos décadas de la muerte del holandés, el *Index* de Paulo IV. Sobre los *Colloquia*, consúltese Craig Thompson, “Introduction”, en *Collected works of Erasmus. Colloquies*, traducción, introducción y notas de Craig Thompson, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 1997, pp. xvii-xlix; Margolin, *Erasme*, p. 55; Huizinga, “Erasmo”, pp. xvii, xciv, cxxvii; Gillespie, *Theological originis*, p. 95; Screech, *Erasmus: Ecstasy and the Praise of Folly*, p. xvii; Bataillon, *Erasmo y España*, pp. 248, 262-263; Cameron, *Enchanted Europe*, pp. 146-155.

⁴¹¹ ‘Exorcismus’, p. 419. Thompson, en su breve introducción a la traducción de ‘Exorcismus’, indica que estas líneas fueron objetadas como ofensivas por ciertos monjes españoles (Thompson, *Colloquies*, p. 542, nota 12). Lamentablemente, no hemos podido encontrar por ningún lado las opiniones de los monjes españoles respecto de este coloquio en particular (ni siquiera en Bataillon), ni la respuesta de Erasmo, *Apologia aduersus monachos*, que habría escrito alrededor de 1526.

⁴¹² ‘Exorcismus’, p. 419

⁴¹³ El agua bendita en las sesiones exorcísticas sería ridiculizada más tarde por François Rabelais. En su relato sobre la isla de los Papahigas, comenta: “Sólo para coger agua bendita y encomendarnos a Dios, entramos en una pequeña capilla cercana al puerto, que estaba en ruinas, devastada y sin techo, como está en Roma el templo de San Pedro. Una vez en la capilla, al tomar el agua bendita, vimos dentro de la pila a un hombre revestido de una estola, todo oculto dentro del agua, como un pato sumergido, salvo un poco la nariz para respirar. Alrededor de él había tres sacerdotes muy afeitados y tonsurados, que le leían el libro de los conjuros, y exorcizaban a los diablos” (François Rabelais, *Cuarto Libro de Pantagruel*, edición de Alicia Yllera, Madrid, Cátedra, 2011, p. 298).

⁴¹⁴ ‘Exorcismus’, pp. 419-420.

virtud sobrenatural inexistente, exponen la estupidez y la vanidad de los conductores de la religión.⁴¹⁵ Liga así directamente a un eclesiástico con elementos exorcísticos frecuentemente asimilados al laicado supersticioso (por ejemplo, por un Castañega): el círculo mágico-nigromántico, las fórmulas inventadas, la creencia en una virtud personal para echar demonios.

Erasmus era sin duda heterodoxo; la sátira es, en efecto, impiadosa. Sin embargo, revela una preocupación extendida en el ámbito católico, aquella del exorcismo desregulado y con frecuencia pleno de vanidades incluso en la estructura eclesiástica. Volvamos al ámbito hispano y veamos la imputación de superstición que Pedro Ciruelo lanza contra los exorcistas de la institución en su *Reprobacion de las supersticiones y hechizarias*, publicado en Alcalá en 1538. La extendida desregulación del exorcismo aparece de forma clara por la negativa: “Los buenos Prelados y juezes, ansi Eclesiasticos como Seglares no deuen permitir que en sus Diocesis, o tierras aya personas determinadas que tengan por oficio proprio conjurar a los endemoniados”. ¿A qué se debe esta avidez por una penalización en toda regla?

“Los conjuros buenos y licitos se fundan en la potestad espiritual que Dios quiso dar a los hombres sobre los demonios, y esta comunmente se les da quando reciben las ordenes de la Iglesia, luego no la tienen comunmente los legos sin ordenes, ni la tiene mas vn Clerigo que otro. Y ansi no es razon que vn Clerigo se tome para si este oficio mas que otro Clerigo ni lego. Y ansi alguno lo toma por suyo propio, ay grande sospecha contra el, que no es bueno, sino malo y supersticioso conjurador”.⁴¹⁶

Resultaba imperioso, en el marco de la reevaluación extendida del culto y, sobre todo, de lo milagroso impulsada a partir de los turbulentos años del siglo XVI, supervisar una actividad de contacto con lo preternatural que llevaba siglos sin ser regulada. Ciruelo es entonces quien más conscientemente mantiene al exorcismo dentro de los postulados generales de la Contrarreforma: la clericalización del rito en contra de los laicos, claro, pero también y sobre todo su institucionalización vertical en contra de los mismos sacerdotes. Se desprende de la cita que acabamos de referir: los exorcismos “buenos y

⁴¹⁵ John Cox, *Seeming Knowledge: Shakespeare and Skeptical faith*, Texas, Baylor University Press, 2007, pp. 5-6; Timothy Chesters, *Walking by Night: Ghost Stories in Late Renaissance France*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2011, p. 43.

⁴¹⁶ Pedro Ciruelo, *Reprobacion de las supersticiones y hechizarias. Libro muy util y necessario a todos los buenos Christianos*, Medina del Campo, 1530. Utilizo la edición a cargo de Pedro Antonio Iofreu, *Tratado en el qual se repruevan todas las sypertsticiones y hechizarias: muy vtil y necessario a todos los buenos Christianos zelosos de su saluacion*, Barcelona, 1628, p. 179.

licitos” son aquellos eclesiásticos, y los encargados de llevarlos a cabo son los hombres ordenados por la Iglesia, sin gracia particular. En efecto, comentaba Ciruelo, “es artículo de Fe (...) que nuestro Señor Iesu Christo dio potestad y poder espiritual a sus Sacerdotes de la Iglesia Christiana sobre todos los diablos, para que en su nombre los conjurassen”.⁴¹⁷ Como indica Sluhovsky, vemos en el teólogo, más allá de una clericalización, un esbozo de sacramentalización; Ciruelo afirma que el exorcismo es “oficio comun de los curas, o retores de las Parrochias, como el bautizar, o ministrar los otros Sacramentos de la Iglesia”.⁴¹⁸ La institución, por lo demás, no se opone sólo a laicos, sino también a eclesiásticos: aclara que debe reprenderse duramente al “clerigo o frayle que exercite este oficio como suyo mas que de otro Clerigo, diziendo que en este caso el tiene mas virtud natural o sobrenatural”. “Son nigromanticos”, termina.⁴¹⁹

Esta distinción puramente institucional entre manipulaciones lícitas e ilícitas de demonios puede observarse algunas décadas más tarde en el *Jardín de flores curiosas* que Antonio de Torquemada publicó en 1575. Afirma allí que “los nigromanticos, por si ni por sus palabras o caracteres o signos no son poderosos para hazer que un demonio les obedezca”; por el contrario, son los “hombres sanctos y religiosos por virtud de las palabras sanctas y exorcismos ordenados por la Iglesia” quienes logran forzarlo fuera de los cuerpos.⁴²⁰ Juan de Horozco y Covarrubias, en su *Tratado de la verdadera y falsa propheta* (1588) insistiría en la distinción. Dios mismo quiere las posesiones diabólicas; porque son la mejor muestra de poder diabólico, son un argumento para probar la superioridad divina. El Enemigo reconoce su inferioridad “quando en virtud de la santissima señal de la Cruz y de las palabras santas de los Exorcismos ordenados de la santa Yglesia, vemos que dexa los cuerpos donde ha entrado”.⁴²¹ Pero el demonio, *simia Dei*, busca siempre copiar a la divinidad, y dispuso sus propios exorcismos; es así como debe interpretarse, por ejemplo, la historia de Josefo y el anillo de Eleazar el judío (“el anillo que dize Iosepho traya uno con que se lançauan [demonios]”). Esta práctica

⁴¹⁷ Ciruelo, *Reprobacion*, p. 173. Pedro Iofreu, que realiza las anotaciones de la edición de 1628, insiste con esta clericalización del rito: debe sospecharse de “los legos y meramente Laycos” que pretenden exorcizar, porque no poseen “la virtud y autoridad que dio Dios solamente a Obispos, Sacerdotes, Diaconos, Subdiaconos y exorcistas” (p. 189).

⁴¹⁸ *ibid*, p. 189. Sluhovsky plantea que, aunque más preocupado en erradicar los exorcismos ilícitos que en la creación de un rito estándar, Ciruelo dio el primer paso para la clericalización e incluso la sacramentalización del rito al prohibir tajantemente su ejercicio a los laicos (*Believe not every Spirit*, p. 74).

⁴¹⁹ *ibid*, pp. 174-175.

⁴²⁰ Antonio de Torquemada, *Jardín de flores curiosas, en que se tratan algunas materias de humanidad, Philosophia, Theologia y Geographia, con otras cosas curiosas y apaxibles*, Anveres, 1575, p. 266.

⁴²¹ Juan de Horozco y Covarrubias, *Tratado de la Verdadera y Falsa Prophecia*, Segovia, 1588, p. 66.

diabólica, agrega Horozco y Covarrubias, sigue vigente: “Desta manera vienen a ser los anillos que con ciertos nombres escritos enellos se suele dar para el mal de coraçon o de gota coral, en que aduerto que son inuenciones del demonio”.⁴²²

El siglo XVII español continuaría haciéndose eco de la campaña temprano-moderna en contra de los exorcismos laicos y de los sacerdotes que no se apegaran a los ritos de la institución. Más allá del *Rituale* de 1614, la problemática es objeto de disposiciones legales. Lo vemos claro, por ejemplo, en las *Constituciones Sinodales* de Lugo, publicadas en 1632. Allí, el Obispado manda a sus sacerdotes acercar a sus superiores las “nominas, ensalmos, y otras bendiciones” utilizadas por ellos a fin de que la autoridad episcopal dictamine “si fueran licitos”. Lo mismo sucede con los exorcismos, que deben estar refrendados por el *Rituale*: “que esto se entienda con los exorcismos contenidos en el Manual Romano, que mandamos se guarde como en el se dispone”.⁴²³ Acto seguido, las *Constituciones* refieren la ignorancia del clero que ante la “rusticidad y vana creencia de muchos”, confunde diversas enfermedades con espíritus —temática que nos ocupará largamente en el próximo capítulo. “Muchos de los Curas y Clerigos lo aprueuan, y acuden con sus Exorcismos”, lamenta la estructura episcopal. En caso de ser cierta la posesión (luego de consultar con el Obispo o su enviado, y con “Medicos o personas doctas”), el sacerdote debe proceder al ritual lícito: “Solo usen de los Exorcismos del Manual Romano, y no de otros extraordinarios, y no conocidos”.⁴²⁴ Todavía a fines del siglo XVII Remigio Noydens advierte que el exorcista “debe procurar evitar todo genero de supersticion en el modo de vsar, y aplicar las cosas sagradas, y no atribuirles mayor virtud, y eficacia, de la que nuestra Madre la Iglesia enseña”.⁴²⁵

A largo plazo, este control centralizado sobre el acceso directo al ámbito de lo extraordinario se racionalizará de tal manera que algunos autores han llegado a señalar un verdadero intento de burocratización de lo sagrado, sea en la eucaristía, la confesión, o, en nuestro caso, el exorcismo.⁴²⁶ Al respecto puede citarse a Gaspar Navarro, que en su *Trivunal de Superstición Ladina* de 1631 ejemplifica el razonamiento de la jerarquía eclesiástica en este último punto:

⁴²² *ibid*, p. 67.

⁴²³ *Constituciones Sinodales del Obispado de Lugo, hechas por el señor don Diego Vela, siendo Obispo del*, Madrid, Iuan Gonçalez, 1632, Libro V, título 4 (“De sortilegiis”), constitución 1 (“Que no se use de supersticiones y hechizerías”), p. 117.

⁴²⁴ *ibid*, constitución 2 (“De los espiritados y endemoniados”), pp. 117-118.

⁴²⁵ Noydens, *Practica de Exorcistas y Ministros de la Iglesia*, p. 19.

⁴²⁶ Keitt, *Inventing the Sacred*, p. 162.

“Las cosas diuinas, son las que expelen los hechizos, y Demonios; porque la Magestad de Christo nuestro Señor obra como causa principal por medio de ellas, las cuales son los Exorcismos de la Iglesia, que trae los manuales, y otras oraciones santas, que han de usar para este efecto los que estan ordenados, y tienen potestad para expeler los Demonios, como se echa de ver por las palabras de Christo nuestro Señor por san Lucas, cap. 9 vers. 1 que dize: *Conuocatis duodecim Apostolis, dedit illis virtutem, et potestatem super omnia Daemonia* (...); y despues dellos se ha deriuado esta potestad a los que estan ordenados”.⁴²⁷

Otra vez, entonces, la clericalización de lo sobrenatural: manuales lícitos, sacerdotes ordenados. Lo mismo puede verse en las palabras de Francisco de Blasco Lanuza, párroco y exorcista de las montañas del extremo norte español. El rito existe “para que se notifique a todo el mundo, el poder diuino, que tiene la Santa Iglesia Catholica; y la virtud de los Sacerdotes, sus ministros; los cuales dan testimonio, que lo son del Altissimo Rey de las eternidades, sugetando a los demonios, y sacandolos de los cuerpos, conforme la promessa de Christo”.⁴²⁸

Un límite: la ambigüedad teológica del exorcismo ritual

Pese al énfasis decidido en la clericalización del rito, debemos señalar que los intelectuales católicos que reflexionaban acerca del exorcismo encontraron limitaciones estrictamente teológicas. Esas limitaciones surgen de la teoría sacramental —la relación entre lo divino y lo material, o en términos aristotélicos, de materia y de forma—, teoría sistematizada en la Baja Edad Media y definida con precisión en Trento. La teología sacramental (heredera de las antiguas diatribas anti-donatistas de la Antigüedad tardía) enseñaba que los sacramentos poseen una eficacia *ex opere operato*, es decir, dispensan la gracia mecánica, automáticamente mientras el ritual se lleve a cabo de forma debida, sin importar la disposición del oficiante —así, por ejemplo, la eucaristía, el bautismo, la ordenación, etcétera. Los ritos menores, llamados sacramentales, por el contrario, funcionan siempre *ex opere operantis*, es decir, su efectividad depende de la disposición del oficiante, de la fe de los presentes en general, y sobre todo, del concurso contingente

⁴²⁷ Gaspar Navarro, *Tribvnal de Superstición Ladina. Explorador del saber, astucia, y poder del Demonio; en que se condena lo que suele correr por bueno en Hechizos, Agueros (...) y semejantes acciones vulgares*, Huesca, 1631, p. 100. El pasaje es Lucas 9, 1: “Habiendo reunido a sus doce discípulos, les dio poder y autoridad sobre todos los demonios, y para sanar enfermedades”.

⁴²⁸ Blasco Lanuza, *Patrocinio*, p. 818.

de la Divinidad que decide realizar o no el efecto predicado —así el agua bendita, el agnus Dei, la sal consagrada, la señal de la Cruz.⁴²⁹ El exorcismo, claramente, entra en esta categoría. Por supuesto, la límpida demarcación erudita de los ámbitos de la efectividad (*ex opere operato* o automática, *ex opere operantis* o contingente) de sacramentos y sacramentales no significaban absolutamente nada para el común de los fieles; ambos, sacramentos y sacramentales, eran pensados y utilizados como automáticamente efectivos.⁴³⁰ Pero sí era fundamental para la institución y su concepción sobre el lazo entre la gracia y los hombres.

Veamos un ejemplo de cómo aplicaba esta teoría sacramental a la temática exorcística. Christoval Suarez de Figueroa observa en 1615: “Pertenece propiamente al Exorcista la potestad del conjurar, que recibe quando las ordenes, aunque hizo ver la experiencia, que tal vez algunos hombres justos y deuotos, no Sacerdotes, han sanado endemoniados y hechizados, sin Exorcismo formal, sino con la diuina oracion, y con su palabra”⁴³¹. El carácter *ex opere operantis* del rito permite, por definición, el exorcismo laico. Nótese la resistencia de Figueroa a esta amenaza a la clericalización del rito (“tal vez algunos hombres justos y deuotos, no Sacerdotes...”). Por lo demás, el autor agrega que acometer esta acción “trae peligro en los seglares temerarios”; indica a continuación un sugestivo pasaje bíblico:

“Y obraba Dios milagros extraordinarios por medio de Pablo. Tanto que, en aplicando solamente los pañuelos y ceñidores que habían tocado su cuerpo a los enfermos, al momento las dolencias se les quitaban, y los espíritus malignos salían fuera. Tentaron asimismo ciertos judíos exorcistas ambulantes invocar sobre los espiritados el nombre del Señor Jesús, diciendo: Os conjuro por aquel Jesús a quien Pablo predica. Los que hacían esto eran siete hijos de un judío llamado Sceva, príncipe de los sacerdotes. Pero el maligno espíritu, respondiendo, les dijo: Conozco a Jesús, y sé quién es Pablo; mas vosotros ¿quiénes sois? Y al instante el hombre que estaba poseído de un pésimo

⁴²⁹ Sobre las categorías *ex opere operato* y *ex opere operantis*, véase Edward Muir, *Ritual in Early Modern Europe*, pp. 164-165. Sobre estas categorías, aplicadas al exorcismo, véase Sluhovsky, *Believe not every Spirit*, p. 69.

⁴³⁰ R. Scribner lo pone claramente: “*The official distinction between efficacy ex opere operato and ex opere operantis was commonly ignored, and sacramentals in popular practice were regarded as though they were automatically effective*” (“The Reformation, Popular Magic, and the ‘Disenchantment of the World’”, p. 480). Rico Callado ha aplicado con tino a este tipo de religiosidad el término de economía de lo sagrado, donde lo que prima es la relación de tipo “transaccional” con lo divino (*Misiones Populares*, pp. 50-51). De todos modos, no está de más aclarar que para Walter Stephens, también existe una idea de “religión transaccional”, profundamente material, a nivel de elite (*Demon Lovers*, pp. 260-261).

⁴³¹ Christoval Suarez de Figueroa, *Plaza Vniversal de todas ciencias y artes*, Madrid, 1615, p. 128. Las cursivas son mías.

demonio, se echó sobre ellos y, cogiendo a dos, los maltrató, de tal suerte que los hizo huir de aquella casa desnudos y heridos”.⁴³²

Como se aprecia, el tratadista utiliza los versículos con el fin de advertir sobre los peligros de realizar el conjuro fuera de la ordenación de la Iglesia, sacramento que representa y a la vez efectúa la transmisión de la gracia exorcística de Jesús a sus apóstoles y de allí a la estructura eclesiástica.

Traigamos a colación un último ejemplo acerca de esta difícil relación entre exorcismo y poder laico y eclesiástico. Mencionamos más arriba a Francisco Blasco Lanuza y su *Patrocinio de ángeles y combate de demonios* de 1652. En esta obra, el autor profundiza un tópico común en el siglo XVII, aquél que hace de la Corona española, auto-proclamada primera protectora de la fe católica en Europa, una monarquía con la capacidad de exorcizar endemoniados.⁴³³ Pero ¿cómo sostener este carisma individual laico frente a la clericalización del exorcismo en curso durante la centuria? Intentando una ecuación entre el monarca y el sacerdote. “Los Reyes de Aragon —apunta Blasco— quando se coronaban eran ungidos, vistiendoles adornos sacerdotales, como escriben los historiadores”. Dios elige a sus ministros con el objetivo de atraer almas a la fe; ¿no es el Rey de España el máximo defensor de la fe en la Europa dividida? Por lo demás, la capacidad de sanar contribuye a ese fin de evangelización. Es por eso, termina Blasco, que la divinidad concede a los reyes “especial poder contra demonios, como ministros escogidos y ungidos de Dios”.⁴³⁴ El *Patrocinio*, atento a la clericalización del ritual exorcístico en su siglo, liga así sacerdocio y monarquía, arrancando a la Corona del laicado y acercándola a la institución eclesiástica.

Eso, en cuanto al exorcismo laico. Pero, ¿qué decir de la efectividad del rito al interior de la institución eclesiástica? Remigio Noydens explicita el punto:

⁴³² *Hechos* 19, 11-18. La intención del autor al citar este pasaje se vuelve evidente si se observan los versículos finales: “Cosa que fue notoria a todos los judíos y gentiles que habitaban en Éfeso; y todos ellos quedaron llenos de temor, y era engrandecido el nombre del Señor Jesús. Y muchos de los creyentes venían a confesar y a declarar todo lo que habían hecho”.

⁴³³ Es ese carácter de *defensor fidei* lo que habilita su papel exorcístico: “Pues siendo Vicedios un Rey de España, que en diligenciar sus glorias en el mundo, nadie le iguala (porque otros, aunque Catholicos, permiten naciones salpicadas de heregias, o infieles, en sus estados; este, con un invencible zelo despeja de su Monarchia los enemigos manifiestos del verdadero Dios) ¿que no obrara en su nombre? Siendo ministro suyo, tan semejante, tan privado, ¿no tendra algunas heroycas gracias, y señaladas virtudes, como prendas de su Divina mano?” (*Patrocinio*, p. 881).

⁴³⁴ *ibid.*, p. 884.

“Aunque a los Exorcistas de la Iglesia, en su ordenacion, se les aya dado igual potestad para lançar el demonio por medio de los Exorcismos (...) el uso desta potestad consiste en la voluntaria, y libera mocion de Dios, y *gracia gratis data*, que se reparte, y concede como, y quando quiere, y la dà muchas vezes a vnos, mas que a otros, ò porque mejor se disponen para recibirla, ò por los secretos juizios de su Divina providencia”.⁴³⁵

El problema aquí, como puede apreciarse, no es el límite laico a la clericalización de lo sobrenatural, sino cómo explicar la efectividad disímil de un rito eclesiástico. En una palabra, Noydens intenta salvar el hecho de que un orden eclesiástico, el Exorcistado, no posea imperio uniforme sobre los demonios. Surge entonces el necesario interrogante acerca del carisma —es decir, de la gracia. Se sabe que la Iglesia cristiana está atravesada por una tensión entre formas mediadas e inmediatas de carisma. Esa tensión está en el centro de la distinción escolástica de las eficacias sacramentales: mientras que el sacramento expone y celebra el poder homogéneo del ministerio eclesiástico (la gracia mediada), los sacramentales redundan en un aumento del poder del ministro particular (la gracia carismática). La naturaleza sacramental del milagro del exorcismo, entonces, otorga al exorcista una autoridad individual, una conexión directa y perceptible con las fuentes de lo sagrado, que no deriva exclusivamente del Cuerpo al que pertenece.⁴³⁶ Esto ayuda a entender las dificultades y ambigüedades intrínsecas en la estrategia católica de construcción de una comunicación monopólica significativa con la Divinidad vía el exorcismo, ritual institucional que a la vez otorgaba al oficiante un grado (teológicamente aceptado) de participación individual. Al depender más del valor moral del oficiante que de la rigidez de sus fórmulas rituales, los conjuros pasaban a presentar un problema para la Institución que, paradójicamente, invertía esfuerzos en conservar para sus miembros el monopolio, la legitimidad, y la efectividad del rito.⁴³⁷

⁴³⁵ Noydens, *Practica de Exorcistas y Ministros de la Iglesia*, p. 53.

⁴³⁶ Obsérvese la afirmación de Lana Condie: “*Its sacramental nature meant that the exorcist wielded attained rather than delegated authority. In such cases it was the exorcist’s ‘charisma’, the personal quality of directly accessing sacred powers, rather than their religious position that led to success*” (“The practice of Exorcism”, p. 98). Respecto del milagro exorcístico como instancia que depende más de las aptitudes del oficiante particular que de su pertenencia institucional, véase Ferber, *Demonic Possession*, p. 66.

⁴³⁷ Véase Noydens: “Y aunque es verdad, que el Exorcista obre como Ministro de la Iglesia, y por esse respeto sean sus oraciones muy gratas, y acetas a Dios; con todo esso debe tener mucho cuydado de que su alma, y conciencia sea limpia, por la contricion, y dolor verdadero, y Sacramento de la Confession” (*Practica de Exorcistas y Ministros de la Iglesia*, pp. 2-3).

Los archivos inquisitoriales y otras instancias represivas españolas contienen numerosos procesos en contra de exorcistas demasiado conscientes de su éxito.⁴³⁸ Todos ellos solían ser defenestrados por los tratadistas ocupados en cuestiones demonológicas, y llamados a sumergirse en la Institución. Recordemos a Ciruelo. Como hemos visto, el teólogo no sólo apoyaba la clericalización, sino que había apoyado una sacramentalización del rito, otorgándole el poder de liberar posesos a los miembros de la institución, tal como le pertenecía el poder de administrar los sacramentos. Reprobaba, en esa línea, a los sacerdotes que decían de sí mismos poseer más virtud contra los demonios que sus pares. Sin embargo, aunque a regañadientes, el teólogo debe admitir la posibilidad de la potencia individual:

“Tampoco puede responder [el exorcista] que el tenga mas que los otros virtud divina, sobrenatural contra los demonios; porque esta no la tienen sino algunos hombres santos, a quien Dios ha dado especial gracia y potestad sobre los demonios”.

Sin embargo, insiste: “Destos ay muy pocos en el mundo, y comunmente esta potestad no se da a los hombres sino en las ordenes de la Iglesia, y estas son yguales en todos los que las reciben”. Por lo tanto, aquél que enfatiza su gracia particular debe ser considerado “malo y supersticioso conjurador ministro del diablo”.⁴³⁹ En la misma línea que Ciruelo, casi un siglo después, Gaspar Navarro comentaría que

“ay sospecha del Clerigo, ò Frayle, que exercita este oficio como suyo, mas que otro; diziedo, que en este caso el tiene mas virtud natural, ò sobrenatural que los otros, que tienen las mismas ordenes: y este se ha de sospechar ser como los demas Nigromanticos, ò charlatan, y engaña mundo”.⁴⁴⁰

Pero las palabras de Ciruelo y de Navarro no pueden extenderse a todos los tratadistas interesados en la temática exorcística. Obsérvese la opinión de Benito Noydens acerca del poder particular de los oficiantes por sobre el derivado de las órdenes eclesiásticas:

⁴³⁸ Con respecto a los clérigos con técnicas exorcísticas heterodoxas, para el área española, ver María Tausiet, *Abracadabra Omnipotens. Magia urbana en Zaragoza en la Edad Media*, Madrid, Siglo XXI, 2007; Carlos Puyol Buil, *Inquisición y Política en el reinado de Felipe IV: Los Procesos de Jerónimo de Villanueva y las monjas de San Plácido 1628-1660*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1993; Adelina Sarrión Mora, *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición, siglos XVI a XVIII*, Madrid, Alianza, 2003.

⁴³⁹ Todas las referencias en Ciruelo, *Reprobacion*, p. 180.

⁴⁴⁰ Navarro, *Tribvnal de Superstición Ladina*, p. 102.

“Harà cuerdamente el Exorcista, quando viere mucha resistencia en el demonio, remitirle a otros Ministros y Sacerdotes (...), por lo menos, llamarlos para asistencia, y ayuda, confessando con humildad su poca virtud, y flaqueza”.⁴⁴¹ Estas afirmaciones no solían quedar en la letra: durante la epidemia de posesión diabólica en el extremo norte del Imperio español, el ya citado párroco Blasco Lanuza envió una carta a las autoridades inquisitoriales invocando al Rey Felipe IV, reclamando su ayuda e intervención. En ella, y como venimos resaltando en el presente capítulo, podemos percibir claramente el carácter promocional que el exorcismo tiene para la fe católica; pero también vemos la tensión respecto del lugar específico que la práctica ocupa entre la institución y el carisma personal:

“Ponga su real mano mandando a personas de conocida virtud y religión que tienen méritos y gracia para lanzar demonios acudan a empleo tan santo y católico que siendo el caso estupendo y raro también lo han de ser las diligencias, que redundaran en gran servicio de Nuestro Señor, apoyo de la Santa Fe y consuelo de sus fieles vasallos tan oprimidos que es la contienda con los exercitos del infierno y solas estas esperanzas les quedan para salir victoriosos”.⁴⁴²

Blasco reclama la ayuda, no de sacerdotes ordenados, sino de exorcistas “de reconocida virtud”, con “méritos y gracia” para combatir a los demonios. La uniformidad institucional pretendida por el movimiento de clericalización de lo sobrenatural se ve así comprometida desde dentro, vía el espacio lícito dejado por la misma teoría sacramental al carisma individual del clérigo.

V

En este capítulo hemos visto al exorcismo católico como intento de domesticación de la gracia en el contexto de la Contrarreforma. Aquí, la Iglesia intentó, con los exorcistas y posesos, certificar mediante concurso divino la veracidad de su versión del cristianismo. Señalamos que esto fue posible por el particular enfoque católico respecto de la modalidad de apropiación de lo sagrado en la esfera de lo terreno; ello dependió de una teología que ante el desafío del Cisma protestante acentuó la posibilidad de la

⁴⁴¹ Noydens agrega, contemporizador, “Reconozcan los exorcistas, que son tan solamente instrumentos de Dios” (*Practica de Exorcistas y Ministros de la Iglesia*, p. 51).

⁴⁴² Carta de Blasco Lanuza y Matías Ximenez al Tribunal de Zaragoza. 17 de Diciembre de 1639. Copia enviada a la Suprema. S.H.N.S.I. Libro 976, fol. 306v. En el apéndice documental de A. Gari Lacruz, *Brujería e Inquisición en el Alto Aragón*, p. 419.

inmanencia inserta en la religión del Cristo encarnado y que insistió en la mediación institucional-sacramental. Esto permitió a los intelectuales católicos seducidos por la narrativa cristiana del Combate utilizar el paradigma milenario de la posesión y el exorcismo en sus batallas confesionales; lo insertarían en un siglo XVI y XVII atravesado por la idea de que una de las marcas de la verdadera Iglesia era la capacidad de obrar milagros. El exorcismo sería, en el marco de la crisis religiosa, una forma visible de apología: serviría para señalar sin posibilidad de dubitación dónde operaba el poder del Espíritu. El Enemigo mismo acabó aquí siendo un aliado del catolicismo: su horror frente a exorcistas, sus reliquias, su agua bendita y su eucaristía certificaría el aparato cúllico eclesiástico y validaría a los agentes que lo administraban.

Por otra parte, y centrándonos en el caso español, hemos rastreado la consecuencia de este énfasis de la Iglesia en la expulsión de los demonios: el despliegue del exorcismo como clericalización de lo sobrenatural. Resaltamos así los intentos de institucionalización del rito curativo, la pulsión por arrancar el acceso directo a lo sobrenatural de toda presunción reformada, pero también de todo horizonte laico. En este sentido se comprenden las diatribas de los tratadistas anti-supersticiosos españoles y del *Rituale* en contra de los exorcistas laicos. Por lo demás, no dejamos de notar que los mismos miembros de la estructura eclesiástica fueron llamados a someterse a la gracia burocratizada de la institución; en efecto, un Ciruelo estaba interesado en reprobar tanto los rituales laicos como los excesos de aquellos sacerdotes que decían poseer un carisma especial para manipular demonios, ajeno y por sobre el Cuerpo Místico. Sin embargo, apuntamos que este proyecto fracasaría —las limitaciones de la misma teoría sacramental, que habilitaba para el exorcismo un espacio de contingencia ajeno a la efectividad automática, no fue un dato menor aquí.

Este capítulo, entonces, partió de la crisis religiosa, política, antropológica y epistemológica de la primera Modernidad, buscando insertar allí a posesos y exorcistas, la espectacularidad de sus síntomas y de sus ritos. Nos propusimos pensar con ellos la pregunta, siempre pertinente, que Stephen Greenblatt planteó para la época: ¿cómo una sociedad puede distinguir entre reclamos legítimos e ilegítimos de autoridad sagrada?⁴⁴³ El exorcismo eclesiástico de los posesos fue, para ciertos católicos combativos de los siglos XVI y XVII, una respuesta posible. Es con los cuerpos de los endemoniados y con los esfuerzos de la institución por aliviarlos que se enfrentaron en la batalla

⁴⁴³ Greenblatt, *Shakespearean Negotiations*, p. 96.

confesional y en los intentos de cristianización del laicado. Veamos, en los capítulos que siguen, qué desafíos encontró esta cristalización del exorcismo en el resto de los actores del proceso crítico y multi-lateral de reubicación de lo sagrado en la primera Modernidad.

Capítulo tres
(Naturalizaciones).

“Deum, Coelos et Naturam”
Pietro Pomponazzi y su alternativa
a la posesión diabólica y al exorcismo ritual

“...cet homme devoit estre
quelque Diable incarné...”

François Garasse.⁴⁴⁴

I

Un heterodoxo

La escena ocurre en la otra vida. Es jueves, toca visitar las mazmorras donde se guarda a los eruditos acusados de crímenes o deudas —el dios atiende personalmente esas faltas. Apolo encuentra allí al filósofo, todo hediondo (*tutto sudicio*). ¿Su delito? Componer un libro que desaprueba la inmortalidad del alma humana. El dios no tolerará que el impío (*empio*) continúe con vida; ordena que se lo queme junto a la biblioteca que le ayudó a decidir que los hombres son bestias (*che gl’huomini erano bestie*). Desesperado, el condenado grita que él sólo cree en la mortalidad del alma en calidad de filósofo. Apolo no es insensible a la súplica: ordena al verdugo que entonces incendie al autor del *De immortalitate animae* sólo como filósofo.⁴⁴⁵

Así se burla Traiano Boccalini en sus *Noticias del Parnaso* de 1612 del estigma que marcó a Pietro Pomponazzi (1462-1525), mantuano y profesor en las universidades de Padua, Ferrara y Bolonia. Casi cien años tardó una estrategia en convertirse en chiste: al menos desde 1516, año de publicación de su libro sobre el alma, Pomponazzi parapetaba sus exégesis aristotélicas en advertencias *ad cautelam*: de sus enseñanzas en filosofía natural —donde se trata sobre providencia, almas, ángeles, demonios, milagros— sólo se derivan las consecuencias lógicas de la doctrina del Estagirita; por

⁴⁴⁴ François Garasse, *La Doctrine Curieuse des Beaux Esprits de Ce Temps*, p. 1030.

⁴⁴⁵ Traiano Boccalini, *De Ragguagli di Parnaso. Centuria Prima*, Venetia, Pietro Farri, 1612, XC: “Visita delle carceri fatta da Apollo, nella quale spedisce le cause di molti Letterati inquisiti di varii delitti, o carcerati per debiti”: “Con vociferationi grandissime esclamaua all’hora il Pomponatio, protestandosi, che la mortalità dell’anima egli credeua solo come Filosofo, quando Apollo a gli esecutori disse, che solo come Filosofo l’abbruciassero” (p. 440). Bayle recoge la ocurrencia en su artículo “Pomponace (Pierre)”, al momento de referir la distinción entre filosofía y religión en la obra del Mantuano: “Boccalin à son ordinaire a plaisir sur ce distinguo de Pomponace. Il suppose, 1, Que cet Impie, condamné au feu par Apollon, protesta qu’il ne croioit la mortalité de l’ame qu’en qualité de Philosophe; 2, Qu’Apollon aiant égard à cette Protestation dit au bourreau de le brûler seulement comme Philosophe” (*Dictionnaire*, III, nota I, p. 783).

Revelación y autoridad eclesiástica se acepta siempre la realidad última de lo estudiado.⁴⁴⁶ La conversación entre Apolo y Pomponazzi cobra aquí valor: nos ayuda a emplazar al filósofo de Mantua en el ala heterodoxa del edificio escolástico europeo de la temprana Modernidad, pero como heredero renacentista de una controversia bajomedieval.

Ciertamente, para comienzos del siglo XVI, las relaciones entre fe y razón (o, para evitar grandilocuencias, el problema entre el dogma y las artes, que el proyecto escolástico tomista había acometido con éxito) sufrían un quiebre. Pero la tensión no era totalmente novedosa. Como dijimos en el capítulo 1, el reingreso de Aristóteles a Occidente había tenido consecuencias: la catedral teórica de la *Summa theologiae*, por ejemplo, pero también las condenas del obispo de París Etienne Tempier en 1270 y sobre todo las de 1277. Aunque impertinentes en cuanto a la jurisdicción (la Universidad de París respondía más al papado que al obispado), su urgencia refleja la presencia de una corriente radical de aristotelismo, una de las derivas posibles que tomó la recepción de la física, la ética y la metafísica del *Philosophus* a partir del siglo XII, y que, además de contribuir a la crisis de la hegemonía intelectual de la sabiduría cristiana, logró plantear la autonomía de la filosofía respecto de la teología. Tempier amonestaba a los radicales —a menudo identificados por la historiografía con las figuras de los “averroístas” Siger de Brabante y Boecio de Dacia— que, al contrario de un Alberto o un Tomás, pretendían comentar las obras de Aristóteles sin intentar compatibilizarlas con la cosmovisión cristiana.⁴⁴⁷

Es a esta corriente a quien el obispo imputa el uso de una “doble verdad”, la idea de que dos tesis contrarias, una teológica y una filosófica, pudieran ser, ambas, verdaderas. Tempier, en este caso preciso, tenía un aliado en Tomás. Contemporáneo de los debates, el Aquinate anotaba ya en su *De unitate intellectus contra averroistas* de 1270 que

⁴⁴⁶ Utilizamos una edición tardía: *Tractatus de Immortalitate Animae*, edición de Godofreo Bardili, Tubingia, 1791. Bayle, por demás interesado en separar definitivamente teología de filosofía a fines del siglo XVII, insistiría en ese punto en su artículo sobre Pomponazzi: “*Il soutenoit que les Hypotheses d’Aristote ne fournissoient point de preuves de l’immortalité de l’ame, et il combattoit tous les Argumens de ceux qui vouloient prouver par la doctrine de ce Philosophe que notre ame est immortelle; mais il ne soutenoit pas la mortalité de l’ame simplement et absolument*” (*Dictionnaire*, III, p. 783).

⁴⁴⁷ Sobre estas condenas, véase David C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1992 (cito por edición en castellano: *Los Inicios de la ciencia occidental: La Tradición Científica Europea en el Contexto filosófico, religioso, e institucional (desde el 600 a.C. hasta 1450)*, traducción de Antonio Beltrán, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 2002, pp. 297-305); Alain de Libera, *La filosofía medieval*, pp. 411-415. Sobre los aristotélicos radicales, véase brevemente Rodrigues Gesualdi, “Introducción”, en *Tres Tratados ‘Averroístas’*, pp. ix, xii. El autor, haciéndose eco de la historiografía actual, prefiere la denominación de “aristotélicos radicales” para estos escolásticos, más neutra quizá que el cargado título que les otorga Ernest Renan de “averroístas latinos” en su clásica obra *Averroes et l’averroisme*, Paris, 1852 (p. xxix).

había intelectuales cristianos —no se conservan nombres— que se atrevían a afirmar esto sobre el intelecto: “*per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero; firmiter tamen teneo oppositum per fidem*”.⁴⁴⁸ Si lo que estos eruditos radicales planteaban era verdadero, decía Tomás, “la fe se ocupa de lo que es falso e imposible”.⁴⁴⁹ Tempier se haría eco de esta primera mención de la idea de la oposición entre razón y fe (*per rationem... per fidem*), y, sumaría siete años después, una definición; efectivamente, el historiador Luca Bianchi ha entrevisto en sus condenas de 1277 el origen textual de la “doble verdad” —no debe sorprendernos que, ausente en los escritos heterodoxos de los aristotélicos radicales, la doctrina aparezca por primera vez cristalizada, por el lado del rechazo, en boca de la ortodoxia.⁴⁵⁰ Acusa Tempier, vía el Pablo de I *Corintios* 1, 20 (“Destuiré la sabiduría de los sabios”), la necedad de estos eruditos; dicen que algo es verdadero según la filosofía, pero no según la fe católica, como si existiesen dos verdades contrarias (*ea esse uera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam quasi sint due contrarie ueritates*). Como si hubiese en esos paganos condenados (*gentilium dampnatorum*) a los que enseñan y comentan, termina, una verdad.⁴⁵¹

Refiero la suerte de los aristotélicos radicales y la condena a la doble verdad en el siglo XIII porque esa es la herencia en la que, consideramos, conviene entender la figura de Pomponazzi y su recepción en la época; cuando menos, es lo que permitió a Boccacini sentenciarlo al fuego literario. Al decir de autores como Martin Pine, John Slatterly,

⁴⁴⁸ Citado en John Slatterly, *The Politics of Truth: the importance of the Fifth Lateran Council for the 21st Century dialogue between Roman Catholicism and Science*, a thesis submitted to the Faculty of Theology in candidacy for the degree of Master of Arts in Theological Studies, Saint Paul School of Theology, Kansas, 2012, p. 9. Sobre este texto del Aquinate, ver Barrio Maestre, “La disputa averroísmo-tomismo en el op. *De unitate intellectus contra averroistas* de Tomás de Aquino”, pp. 131-141.

⁴⁴⁹ Citado en Bertelloni, “Palabras preliminares”, en *Tres Tratados ‘Averroistas’*, p. viii.

⁴⁵⁰ Luca Bianchi, *Pour une histoire de la ‘double vérité’*, Paris, Vrin, 2008, , p. 38. El dispositivo de la doble verdad ha dado materia al debate. Tanto más cuanto la historiografía, al menos desde el clásico libro decimonónico de Ernest Renan acerca de la influencia de las averroístas latinos, ha tendido a vincular esa posición con los escritos de Pomponazzi y el enigma de su sinceridad religiosa. Como se sabe, P. Oskar Kristeller es quien más ha hecho para vaciar esa doble verdad de todo cariz heterodoxo; en un artículo de los años ’60 rechazó que el Mantuano utilizara esa vía para ocultar sus verdaderas ideas incrédulas. La doble verdad, comenta Kristeller, no es más que un intento válido por reconciliar razón y fe, presente en las universidades italianas desde el siglo XIII; lo único que se pedía a los estudiosos que visitaban temas aristotélicos sin el tamiz cristiano era que no defendieran esas posiciones como verdades (“The Myth of Renaissance Atheism and the French Tradition of Free Thought”, *Journal of the History of Philosophy*, 6:3, 1968, pp. 233-244). Varios historiadores optaron por vaciar de toda radicalidad el dispositivo de la doble verdad, y en todo caso reducir su existencia a las condenas de Etienne Tempier a fines del siglo XIII, entre ellos Fernand von Steenberghen, *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*, Washington, Catholic University of America Press, 1980, y Richard Dales, “The Origin of the Doctrine of the Double Truth.” *Viator* 15, 1984, pp. 169–179. Para un resumen del debate, Slatterly, *Politics of Truth*, *passim*.

⁴⁵¹ Citado en Bianchi, *Pour une histoire de la ‘double vérité’*, p. 38.

Eric Constant, Michaela Valente y Juan Manuel Forte, todos ellos de alguna manera herederos de las impresiones primeras de Henri Busson en su libro sobre el racionalismo renacentista, el heterodoxo Mantuano habría hecho un uso no inocente de las basculaciones posibles entre la verdad explicada *secundum philosophiam* y creída *secundum fidem*.⁴⁵² La ortodoxia del momento percibía una amenaza a la unicidad de lo verdadero. El V Concilio de Letrán (1512-1517) dejaría clara la antipatía entre teología y filosofía en los primeros años del siglo XVI: es durante su octava sesión, en diciembre del año 1513, que se lanza la bula *Apostolici regiminis*. En ella, León X exigía a los filósofos universitarios que explicitaran cuándo y por qué las doctrinas que ellos enseñaban —en especial las concernientes a la inmortalidad individual— se desviaban de la fe; no sólo eso: se les exigía refutar esas doctrinas.⁴⁵³ El sello papal retomaba así el espíritu de las diatribas de Tempier y condenaba formalmente la doctrina de la doble verdad: la Iglesia define (*definimus*) que, ya que la verdad no contradice a la verdad, cualquier afirmación contraria a la Revelación (*omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam*) es falsa. No podría ser de otra manera, porque las fuentes de la filosofía (y la poesía) antiguas estaban infectas (*infectas philosophiae et poesis radices*).⁴⁵⁴ Aunque por supuesto no carga contra nombres específicos (tampoco las condenas de Tomás y Tempier lo hacían), la historiografía ha concluido que la bula se dirigía a los profesores que, en las universidades italianas enseñaban un secular aristotelismo radical.⁴⁵⁵ Pomponazzi, educado en Padua y docente de filosofía natural allí mismo de 1488 a 1509, luego en Ferrara de 1509 a 1511 y finalmente en Bolonia desde 1511 hasta su muerte en 1525, podría contarse entre los advertidos.⁴⁵⁶

⁴⁵² Martin Pine, “Pomponazzi and the Problem of ‘Double Truth’”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 29, no 2, 1968, pp. 163-176; Slatterly, *Politics of Truth*, pp. 16 y ss; Eric Constant, “A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council Decree ‘Apostolici regiminis’ (1513).” *Sixteenth Century Journal* 33, no. 2 (2002): 353-379; Michaela Valente, “Pomponazzi, Pietro (1462-1525)” en Golden (ed.), *Encyclopedia of Witchcraft*, pp. 911-912; Juan M. Forte, “Pomponazzi y la Eternidad del Mundo. Entre el problema neutro y el saber dialéctico”, *Endoxa*, n° 31, 2013, pp. 279-298. Sobre Busson, me refiero a su *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Paris, Vrin, 1971 (1957, y a su vez ampliación de su obra original de 1922), donde asegura el lugar del Mantuano en la corriente racionalista del siglo XVI (p. 45).

⁴⁵³ Slatterly, *Politics of Truth*, p. 19.

⁴⁵⁴ Citado en *ibid*, pp. 18, 19. E. Constant afirma explícitamente que la bula no propone una dogmática de la inmortalidad del alma, como se ha dicho varias veces, sino que es una condena de la doble verdad (“A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council”, pp. 353-379).

⁴⁵⁵ *ibid*, pp. 371, 376.

⁴⁵⁶ Sobre la educación y docencia de Pomponazzi, véase brevemente Valente, “Pomponazzi, Pietro”, p. 911.

Las obras del escándalo

En el *De fato*, redactado hacia 1520, Pomponazzi describía con una mixtura de humor y melancolía qué le esperaba al filósofo en sus tareas: no beber, no comer, no dormir, estar constipado, ser el hazmerreír de todos, pasar más por imbécil que por sacrílego. También, ser perseguido por la inquisición.⁴⁵⁷ Sabía de ello: en 1514 fue acusado de hereje, aunque poco se conoce del caso.⁴⁵⁸ El verdadero escándalo estallaría dos años después, en Bolonia y en 1516, con el *Tractatus de immortalitate animae*. El Renacimiento ya había sorprendido al cristianismo con la exhumación del *De rerum natura* del poeta Lucrecio, donde la mortalidad del alma se declara abiertamente —pero dejemos eso para nuestro capítulo 5.⁴⁵⁹ Las discusiones de Pomponazzi contribuirían a golpear duramente las certezas teológicas alrededor del alma, en especial aquellas del tomismo.⁴⁶⁰ El filósofo desplegaba así lo aprendido y dictado en la Padua de fines del siglo XV, el estudio del aristotelismo en versiones originales y comentadas (sobre todo por el árabe Averroes y el griego Alejandro de Afrodisia). Pomponazzi sería el mayor exponente de ese retorno a las fuentes tan propio del Renacimiento y el humanismo de la época que se proponía restituir fielmente el pensamiento del Estagirita.⁴⁶¹ La obra subrayaba que, apegados a la letra, el corpus del *Philosophus* no sólo negaba que la razón humana pudiera alcanzar los dogmas cristianos, sino que incluso la llevaba a conclusiones opuestas a la racionalización de los misterios sagrados.⁴⁶² La opinión del Mantuano es conocida, y no hace falta aquí más que un esquema: rechazando tanto la inmortalidad del intelecto agente único (Averroes) como la inmortalidad del alma individual (Tomás de Aquino), el *De immortalitate* afirma que la física, metafísica y gnoseología aristotélicas hacen del alma individual una entidad tributaria de los órganos corporales, y que sólo a través de ellos son posibles sus operaciones; la dependencia de

⁴⁵⁷ “...non sitit, non famescit, non dormit, non comedit, non expuit, ab omnibus irridetur, et tanquam stultus et sacrilegus habetur, ab inquisitoribus prosequitur”. Citado en Pierre Caye, “Les tourments de Prométhée. Philosophie, souffrance et humanisme chez Pietro Pomponazzi”, en Joel Biard y Thierry Gontier (dirs.), *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*, Amsterdam-Philadelphia, Grüner Publishing, 2009, p. 123.

⁴⁵⁸ Bianchi, *Pour une histoire de la ‘double vérité’*, p. 64. Forte comenta que Pomponazzi habría sido denunciado por un estudiante luego de oír una exposición sobre Averroes que relacionaba religión y filosofía (“Pomponazzi y la Eternidad del Mundo”, p. 288).

⁴⁵⁹ Stephens, *Demon Lovers*, p. 356. El texto es recuperado en 1417. Para la historia del redescubrimiento por parte del humanista Poggio Bracciolini, ver Stephen Greenblatt, *The Swerve. How the World Became Modern*, New York-London, Norton & Company, 2011.

⁴⁶⁰ George Minois, *Histoire de l’Atheisme. Les incroyants dans le monde occidental des origines à nos jours*, París, Fayard, 1998, p. 111.

⁴⁶¹ R. Lemay, “The fly against the elephant: Flandinus against Pomponazzi on fate”, en Edward Mahoney, *Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in honor of Paul Oskar Kristeller*, Leiden, Brill, 1976, p. 70.

⁴⁶² Gauna, *Upwellings*, p. 35; Stephens, *Demon Lovers*, p. 358.

la parte intelectual del alma respecto del cuerpo es total. Sólo podría considerarse inmortal un intelecto distinto (separado) del cuerpo; si el intelecto se hace humano, es decir, relativo a las acciones intelectivas de un cuerpo, la corrupción de la materia lo arrastrará necesariamente a la muerte. Pensar lo contrario, concluía el autor, es dotar al intelecto humano de una naturaleza divina.⁴⁶³

La reacción fue inmediata. En Venecia lo acusaron de herejía; llegaron a prenderse hogueras para sacrificar el *De immortalitate*, adelantando los fuegos de Apolo en el Parnaso.⁴⁶⁴ El Mantuano contaba con apoyo en el ámbito de la curia, un antiguo estudiante, Pietro Bembo, por entonces Cardenal y secretario de León X. Ese auxilio, quizá, lo salvó de un destino cruento, y le permitió proseguir una brillante carrera —más tarde en el siglo, Guillaume Postel abominaría de la protección dada a “*cet athée*” en un Papado decadente: “*O Rome, tu n’as jamais manqué de monstres*”.⁴⁶⁵ Sin embargo, recibió una advertencia del Vicario de Cristo en 1518, reclamándole una *retractatio* por su enseñanza, juzgada contraria a lo dictaminado por el V de Letrán; luego, León X pidió a Agostino Nifo que escribiera en contra de la postura del Mantuano. Comienza la investigación por herejía. Al año siguiente, su enemigo Bartolomeo Spina da Pisa escribe dos tratados en los que bautiza al libro de Pomponazzi como el *De mortalitate animae* y acusa que negar los fundamentos naturales de la inmortalidad es herético.⁴⁶⁶ Una serie de sermones y escritos completaban el rechazo, casi unánime.⁴⁶⁷ (No es ocioso indicar aquí, para insertar a Pomponazzi en el centro de la crisis de la temprana

⁴⁶³ Para un análisis del *De immortalitate*, véase el estudio preliminar de José M. García Valverde en Pietro Pomponazzi, *Tratado sobre la inmortalidad del alma*, traducción y notas de José Manuel García Valverde, Madrid, Tecnos, 2010, pp. xxi-xxviii. También, brevemente, José E. Burucúa, “Estudio preliminar”, en Bonaventure Des Périers, *Cymbalum Mundi. En françois contentant quatre dialogues poetiques fort antiques, joyeux, et faciteux*, París, 1537, edición moderna a cargo de R. C. Paredes, con estudio preliminar de J. E. Burucúa, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2000, p. xxviii.

⁴⁶⁴ Minois, *Histoire de l’Atheisme*, pp. 111-112.

⁴⁶⁵ Citado en Biard y Gontier, “Préface”, en Biard y Gontier, *Pomponazzi*, p. 5. J. Forte da gran peso a la actuación de Bembo al momento de salvar a Pomponazzi (“Pomponazzi y la Eternidad del Mundo, pp. 288-289). Ante la historiografía que expone las nulas consecuencias que las acusaciones de herejía tuvieron para el Mantuano como prueba de su no radicalidad (entre los cuales podemos citar a Valverde, “Estudio preliminar”, y Kristeller, “The Myth of Renaissance Atheism”), Forte comenta, en perspectiva histórica, que ni el papa León X estaba dedicado a la persecución ni que el Cardenal Bembo era un censor demasiado puntilloso. Bartolomé Spina, inquisidor, muy por el contrario, fue duro para con Pomponazzi. La Roma pos-tridentina, dice Forte, sí “se tomó algo más en serio la censura doctrinal”, y no dudó en ubicar el *De incantationibus* de Pomponazzi en el *Index*. Aunque concuerdo con Forte respecto de la radicalidad de Pomponazzi, eso no termina de explicar por qué el *De immortalitate* no fue severamente censurado, ni puesto, aún en la Roma pos-tridentina, en el *Index*.

⁴⁶⁶ Sobre los ataques de Spina, véase Michael Tavuzzi, “Silvestro da Prierio and the Pomponazzi *affaire*”, *Renaissance and Reformation/Renaissance et Réforme*, XIX, 2, 1995, pp. 47-61.

⁴⁶⁷ Para estas críticas y controversias, ver Lemay, “The fly”, *passim*; y Juan M. García Valverde, “Estudio preliminar”, pp. xxi-xxviii.

Modernidad, que sus enemigos lo vincularían más tarde con otro debelador de la pretendida homogeneidad filosófico-teológica cristiana: Martín Lutero).⁴⁶⁸

El Mantuano se escudó con una apología en 1518 y con una defensa al año siguiente. Logró salir inmune. Hacia 1520 terminaba (pero no publicaría) un tratado sobre demonios, milagros, prodigios y fenómenos extraordinarios. Es el *De naturalium effectuum causis sive de incantationibus*, al decir del historiador del racionalismo Henri Busson, uno de los textos más audaces de la filosofía temprano-moderna.⁴⁶⁹ Circulaba en copias hacia 1520;⁴⁷⁰ su publicación en la Basilea protestante de 1556, cuando Pomponazzi llevaba ya décadas muerto y enterrado en la tierra donde nació, pareció confirmar las acusaciones tempranas de sus enemigos. En esta obra, como lo había hecho en sus disquisiciones sobre el alma, el autor se proponía relevar el pensamiento de los peripatéticos acerca de los demonios y sus efectos sobre el hombre y la naturaleza. A poco de comenzar, Pomponazzi escribe expresamente que, mientras las religiones aceptan demonios, el *Philosophus* pareció no otorgarles ningún lugar en su esquema (*nam neque Aristoteles admisit daemones, ueluti leges affirmant*).⁴⁷¹ Como veremos en detalle más adelante, la obra entera ponía dentro de un paréntesis fideísta, rubricado con el poder de la institución eclesiástica, las intervenciones demoníacas y angélicas. También se detiene en los milagros: éstos no se dan contra la naturaleza y fuera del orden de los astros; si los llamamos *miracula* es por su rareza, porque no acompañan el curso común de la naturaleza, y porque suceden muy de tanto en tanto (*“Non sunt autem miracula quia sint totaliter contra naturam et praeter ordinem corporum coelestium, sed pro tanto dicuntur miracula, quia insueta et rarissime facta, et non secundum communem cursum naturae, sed in longissimis periodis”*).⁴⁷² Estudiados a partir de la razón, todos esos fenómenos de intervención espiritual podrían explicarse por influencias astrales, el poder de la imaginación y el deseo humanos, los humores corporales y las propiedades ocultas de la materia —es decir, entenderse como

⁴⁶⁸ Lemay, “The Fly”, p. 78.

⁴⁶⁹ Pietro Pomponazzi, *De naturalium effectuum causis, sive De incantationibus*, Bâle, 1556. Henri Busson, “Introduction”, en Pietro Pomponazzi, *Les causes des merveilles de la nature, ou Les enchantements*, première traduction française avec une introduction et des notes par Henri Busson, maître de conférences a la Faculté des Lettres de Nancy, Paris, Les Éditions Rieder, 1930, pp. 10, 12.

⁴⁷⁰ Lemay, “The Fly”, p. 70. El autor señala que, aunque el *De incantationibus* no fue publicado en el curso de su vida, esto no quiere decir que Pomponazzi no haya estado atento a sus repercusiones. En un tiempo donde las imprentas eran incipientes y las copias manuales abundantes, una obra no publicada no era necesariamente una obra no conocida.

⁴⁷¹ Pomponazzi, *De incantationibus*, p. 2.

⁴⁷² *ibid.*, pp. 314-315. Sobre la relación entre milagros e inmutabilidad de la naturaleza en Pomponazzi, véase Busson, *Rationalisme*, p. 55.

parte del *cursus naturae*, las leyes inmutables dadas por Dios. El Mantuano lograba así afinar toda acción terrena en un orden natural compacto y regular en el que la causalidad sublunar quedaba supeditada, por mediaciones astrales, a la causalidad supralunar.⁴⁷³ Como con el *De immortalitate*, no faltaron por entonces lectores que notaran las consecuencias de este naturalismo extremo. En 1548, Girolamo Cardano decía del por entonces manuscrito *De incantationibus* que, al atacar la noción de milagro, había vuelto incierta e incluso falsa a la religión cristiana (*incertemque omnino, imo falsam religionem nostra reddat*).⁴⁷⁴ Esto es especialmente cierto respecto de la demonología y el interés de la institución eclesiástica en monopolizar su interpretación, combatiendo al Enemigo a través de una canalización de la gracia. En efecto, la obra implica en palabras de Vittoria Perrone tanto una resignificación naturalista de los lugares comunes del imaginario del siglo XVI (apariciones, profecías, portentos, curas milagrosas) que solían utilizarse como evidencias de la realidad del demonio y de la pertinencia de la ciencia demonológica, como una discusión acerca del rol mediador de la Iglesia en cuanto proveedora de ritos protectores y curativos.⁴⁷⁵

Estos elementos convierten a Pomponazzi en una figura central dentro del crítico siglo XVI; sus obras contribuyen, vía la filosofía natural, a la incerteza que se extendía en la intelectualidad europea. El historiador de la incredulidad Max Gauna comenta que el Mantuano estaba lejos de ser él mismo un incrédulo tal como entendemos hoy en día esa palabra. Por decirlo brevemente, Pomponazzi todavía busca explicar lo que otros, en el futuro y a menudo citando sus obras, consideran imposible. Sus teorías combinaban racionalidad, secularismo y ataques a la escolástica con el recurso a las *auctoritates* y el despliegue de cualidades ocultas e influencias astrales que hoy nos parecen tan fantásticas como las soluciones demonológicas.⁴⁷⁶ Pomponazzi sigue siendo un hombre de su época, y el Renacimiento científico bajo el que fue educado y del que se convirtió en una de las figuras principales incluía aristotelismo y magia natural.⁴⁷⁷ Más allá de

⁴⁷³ Jonathan Israel, *Enlightenment contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man. 1670-1752*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2006, p. 484; Busson, "Introduction", pp. 32-34; Ossa-Richardson, *Devil's Tabernacle*, p. 100; Biard y Gontier, "Préface", p. 8; Vittoria Perrone Compagni, "Métamorphoses animales et génération spontanée. Developpements matérialistes après le *De Immortalitate Animae*", en Biard y Gontier, Pomponazzi, pp. 65-66, 74, 81; Ramberti, en *ibid*, p. 144.

⁴⁷⁴ Ossa-Richardson, *Devil's Tabernacle*, p. 123.

⁴⁷⁵ Perrone, "Métamorphoses animales", p. 74.

⁴⁷⁶ Gauna, *Upwellings*, p. 36.

⁴⁷⁷ Brian Copenhaver, "Did Science have a Renaissance?", *Isis*, vol. 83, no. 3, 1992, p. 403. Sobre magia natural en este período véase entre otros Paola Zambelli, *White Magic, Black Magic in the European Renaissance. From Ficino, Pico, Della Porta to Trithemius, Agrippa, Bruno*, Leiden, Brill, 2007; Styers,

cómo lo hizo, notemos que sus escritos asentaron una frontera radical: el objetivo de la filosofía es dar razón de los fenómenos naturales (“*quod cum philosophi sit causam naturalium effectuum reddere*”). Y este orden se ensancha hasta tomarlo casi todo.⁴⁷⁸

Teología y filosofía

Como decíamos más arriba, Pomponazzi era afecto a las palinodias: desarrollaba extensos argumentos que discutían puntos esenciales de la cosmovisión cristiana para luego advertir su fidelidad a la postura ortodoxa (de ahí el fuego selectivo de Apolo).⁴⁷⁹ Al final del *De immortalitate*, se supeditaba así a Roma: “*Semper tamen et in hoc et in aliis, subjiciendo sedi Apostolicae*”.⁴⁸⁰ El argumento es idéntico en el *De incantationibus*: lo que la Iglesia Católica decreta debemos tenerlo por firme, reconocido, necesario y seguro, sin la menor duda (*sine aliquo dubio*); y lo que ella condena, debemos condenarlo. La elucidación correcta de la causa de un hecho, sea ésta natural, angélica o demoníaca, es prerrogativa de la institución:

“Et quamvis talia per naturam fieri possint et de facto fiant absque eorum praesidio, tamen si quod per ecclesiam determinatum est esse factum per daemones, uel per angelos, uel per naturam, sicuti ipsa ecclesia praecise determinat, tenendum sic est”.⁴⁸¹

No nos detendremos en el problema de la sinceridad de Pomponazzi, quizá irresoluble. Sí nos interesa señalar que sus repetidas sumisiones a Roma no impiden observar, creemos, aquello que el historiador Pierre Caye entiende propiamente como *conflicto*: las diferencias irreductibles en el acercamiento a lo real. El conflicto, en el caso de Pomponazzi, está dado por su oposición entre filosofía y teología.⁴⁸² Esa oposición abre un ámbito alternativo de verosimilitud en cuanto a la explicación de lo real. Razón y fe,

Making Magic. Es útil y placentero el clásico de Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science during the first thirteen centuries of our era*, volume II, New York, Macmillan, 1929.

⁴⁷⁸ *De incantationibus*, p. 317.

⁴⁷⁹ Sobre las palinodias de Pomponazzi, véase Forte, “Pomponazzi y la Eternidad del Mundo”, p. 286.

⁴⁸⁰ *De immortalitate*, p. 125.

⁴⁸¹ *De incantationibus*, p. 341. Pero incluso en este grosero acto de sumisión, Pomponazzi dejaba un resquicio para la duda. Como es Cristo mismo quien a través de la sucesión apostólica sostiene a la Iglesia, agrega en la misma página, Él no dejaría que ella errara en las cosas esenciales (*et non permittat ecclesiam sanctam errare in essentialibus*). Qué es lo esencial de la religión cristiana para Pomponazzi es una pregunta difícil de contestar (y se volverá imposible conforme avance el siglo de Lutero y Montaigne).

⁴⁸² Caye, “Les tourments de Prométhée”, p. 122. Sobre la incompatibilidad de teología y filosofía en Pomponazzi, véase Craig Martin, *Subverting Aristotle: Religion, History and Philosophy in Early Modern Science*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2014, pp. 63 y ss.

ya desde antes de la síntesis de Agustín de Hipona, se comunican respecto de la cosmología, la visión moral del hombre, su antropología, su finalidad última. Pomponazzi plantea abiertamente que ese encuentro no es pacífico; la razón (la filosofía natural de Aristóteles, al menos) puede desarrollar un discurso divergente y con pretensión de verdad sobre las mismas cuestiones teóricas y prácticas de las que se ocupa la fe.⁴⁸³ Esto no podía decirse abiertamente (recordemos la condena a la sabiduría pagana en la *Apostolici regiminis* de 1513); allí, intuimos, reside la razón de que el Mantuano apelara al fideísmo institucional. Si la oposición era imposible para un cristiano, entonces debía invocarse la mutua indiferencia. Juzgaba que aplicar las máximas del Estagirita a la cosmovisión cristiana era imposible; los que así obraban, decía, parecían querer mezclar dos sopas distintas.⁴⁸⁴ Todo arte, comenta, procede por sus propios instrumentos; no debemos importar unos a otros —esta advertencia, aristotélica, es la llamada *metabasis*. El alma inmortal es un artículo de fe (*est articulus fidei*), que se sostiene por la Revelación y la Escritura (*et revelatio et scriptura canonica*).⁴⁸⁵ No hay filosofía allí. La conclusión del *De immortalitate* era categórica en este sentido: si hay razones naturales que demuestran (*probare*) la mortalidad del alma —todas las que listó—, son falsas, porque la Revelación enseña lo contrario; si hay razones naturales que demuestran la inmortalidad del alma, pueden ser verdaderas, pero no la Luz y la Verdad (*sed non lux et veritas*). Es la Promesa de Dios y su gracia la que ha puesto de manifiesto este hecho en las Escrituras. Ese es el instrumento del conocimiento de la fe.⁴⁸⁶ Tomás, por ejemplo, había querido explicar la ida del alma a las geografías futuras (Paraíso, Purgatorio, Infierno) mediante el principio peripatético de locomoción; sin embargo, Aristóteles no admite que las sustancias indivisibles puedan moverse. El Aquinate dijo la verdad, claro, pero no interpretó bien a Aristóteles. ¿No es acaso la fe, pregunta Pomponazzi, lo que lo informa aquí, más que la filosofía?⁴⁸⁷

Este fideísmo, al menos en Pomponazzi, no carece de consecuencias heterodoxas. Se oponía al sueño escolástico de racionalización del dogma, sueño que el Aristóteles

⁴⁸³ Forte, “Pomponazzi y la Eternidad del Mundo”, pp. 293-294.

⁴⁸⁴ Bianchi, *Pour une histoire de la ‘double vérité’*, p. 67; Forte, “Pomponazzi y la Eternidad del Mundo”, pp. 290-191.

⁴⁸⁵ *De immortalitate*, p. 122

⁴⁸⁶ *ibid*, p. 122. Burucúa, “Estudio preliminar”, p. xxviii. Tiziana Suárez-Nani ha visto una influencia de Duns Scoto tanto en la negativa pomponazziana a admitir pruebas racionales de la inmortalidad del alma como en la reclusión de esta verdad bajo el signo de la fe (“Pietro Pomponazzi et Jean Duns Scot critiques de Thomas d’Aquin”, en Biard y Gotier, *Pomponazzi*, pp. 34-35).

⁴⁸⁷ Martin, *Subverting Aristotle*, p. 63; Bianchi, *Pour une histoire de la ‘double vérité’*, p. 64.

cristianizado había contribuido a prolongar desde su reingreso a Occidente. Todavía en *De nutritione* (1521), su último escrito, el Mantuano se defendía de aquellos que lo acusaban de hereje por juzgar que Aristóteles no servía para afirmar la inmortalidad. La cuestión era increíble, ampliaba, en tanto Alejandro de Afrodisia, san Gregorio de Nissa, el Nacienceno y Duns Scoto percibieron de esa misma forma la doctrina peripatética, y nadie les atribuía herejía alguna.⁴⁸⁸ Llegaba a cuestionar la centralidad del Estagirita en la teología: se lamentaba de que no se reconociera como cristiano a quien no confesara que Aristóteles mismo lo era.⁴⁸⁹ Podría pensarse que Pomponazzi recogía así un reclamo propio del humanismo de su época, pero esto no sería del todo preciso: aunque informó al humanismo y contribuyó a la crisis del siglo XVI, la resistencia a Aristóteles era parte del nervio anti-intelectualista que recorre al cristianismo al menos desde Pablo y la necedad de la sabiduría humana expuesta en I *Corintios* 1, 19-20 —pasaje caro, como vimos, a Etienne Tempier en el XIII.⁴⁹⁰ Ya hemos citado en el primer capítulo a Tertuliano y su *De praescriptione haereticorum* (c. 198) acerca de Atenas y Jerusalén, la separación entre filosofía y Evangelio.⁴⁹¹ Más de mil años después, Pomponazzi replicaría en lo esencial aquél fondo no resuelto: la posibilidad o no, la necesidad o la futilidad, de un fundamento racional para los dogmas cristianos.⁴⁹²

Los tiempos favorecían esas inquisiciones. Erasmo, que aborrecería para siempre su período formativo en una París que le deparó poco más que escotismo y fiebres,⁴⁹³ deja plasmado ese rechazo en su bello coloquio *Silenos de Alcibíades* (c. 1515), que opone a la sabiduría del *Philosophus* la simpleza de los apóstoles: “*Quis non Aristoteles stultus et indoctus, ac nugator, cum his collatus, hebeatur, qui ex ipso fonte coelestem*

⁴⁸⁸ Podríamos agregar en esta lista a Tomasso de Vio, Cayetano, superior de la orden de los dominicos y contemporáneo de Pomponazzi. En efecto, Cayetano asistió a las reuniones del V de Letrán, y al momento de votar por la *Apostolici regiminis* de 1513 expresó su rechazo. Esta bula, decía, borraba la distinción entre filosofía y teología y amenazaba la autonomía de la filosofía natural. Muchos en la época ligaron las posiciones de Pomponazzi a las de este dominico (Tavuzzi, “Silvestro da Prierio and the Pomponazzi affaire”, p. 47).

⁴⁸⁹ Lemay, “The fly”, p. 96. Recordemos, como mencionamos en el capítulo 1, que en Colonia incluso se intentó beatificar al Estagirita (Broedel, *The Malleus Maleficarum and the construction of Witchcraft*, p. 93).

⁴⁹⁰ Esa tensión es el núcleo que recorre el libro de José Emilio Burucúa, *Corderos y Elefantes*.

⁴⁹¹ En Peters (ed.), *Heresy and Authority*, pp. 30-31.

⁴⁹² Sobre la relación entre dogma y razón en Pomponazzi, véase García Valverde, “Estudio preliminar”, p. xxxi; Bouwsma, *El otoño del Renacimiento*, p. 60.

⁴⁹³ Para el período escolástico de Erasmo en París, y su mal recuerdo del mismo, Huizinga, “Erasmo”, p. xxiv.

hauserant sapientiam, ad quam omnis humana sapientia, mera stultitia est?”⁴⁹⁴ Por la misma época, el Roterodamense rechazaba las recomendaciones del teólogo de Lovaina Marteen van Dorp, quien, espantado por la *Locura*, le insinuaba al bibliófilo alejarse de los libros que se oponían a Roma; ¿por qué, entonces —preguntaba Erasmo—, Dorp atribuía tanta autoridad a Aristóteles, que era un pagano y que jamás había tenido trato alguno con la fe de Cristo?⁴⁹⁵ Ese tipo de críticas explotarían en el siglo siguiente. Hacia 1631, en retrospectiva y con el aristotelismo escolástico ya en crisis, el escéptico francés François La Mothe Le Vayer se sorprendería del éxito del Estagirita en la teología cristiana. A partir de Tomás de Aquino, el primer Aristóteles bautizado, y a pesar de “*l’impiété de leurs dogmes*”, los peripatéticos habían logrado imponerse en todas las escuelas cristianas. Parecían turcos lanzados a la conquista: “*C’est merveille comme ayant estouffé toutes les autres Sectes, à la mode des Ottomans qui ne laissent vivre aucun de leurs freres*”.⁴⁹⁶

Pomponazzi participó, entonces, de la negativa temprano-moderna a fundamentar la visión cristiana del mundo filosóficamente, reacción que traspasaba el rechazo a la figura inmediata de Aristóteles.⁴⁹⁷ Era la anti-racionalización del dogma que perseguirán Michel de Montaigne en el XVI y Thomas Hobbes en el XVII, por nombrar sólo dos intelectuales que visitaremos más adelante. La cuestión nos compete aquí porque habilita otras explicaciones, ajenas a la teología cristiana, para la multiplicidad de fenómenos que conformaban el espectro de lo real en la temprana Modernidad. Por

⁴⁹⁴ Erasmus Roterodamum, *Sileni Alcibiadis*, Basileae, Frobenium, 1517, p. 3. Hay edición en castellano: *Obras Escogidas*, translación castellana directa, comentarios, notas y un ensayo bibliográfico por Lorenzo Riber, Madrid, Aguilar, 1956, p. 1071.

⁴⁹⁵ *ibid*, p. 1335. Dorp tenía razón en reconvenir a Erasmo por su librito. Tiene las palabras más duras para con los escolásticos; abundan los ejemplos: “Quizá fuera más conveniente pasar en silencio a los teólogos y no remover esa ciénaga, ni tocar esa planta fétida, no sea que tal gente, severa e irascible en el más alto grado, caiga sobre mí en corporación con mil conclusiones, para obligarme a cantar la palinodia, y en caso de negarme, pongan inmediatamente el grito en el cielo llamándome hereje, que no de otra suerte suelen confundir con sus rayos a quienes les son poco propicios” (*Elogio*, p. 147). Y luego, una ironía sobre la vanidad de los sabios en comparación con la simplicidad apostólica: “Pero estas sutilezas tan sutiles, las convierten en archisutiles los diversos sistemas escolásticos, pues más pronto se saldría de un laberinto que de esa maraña de realistas, nominalistas, tomistas, albertinos, ockamistas, escotistas, etc., y no he nombrado todas las sectas, sino las principales, en todas las cuales hay tanta erudición y tantas dificultades, que, en mi opinión, los mismos apóstoles necesitarían de una nueva Venida del Espíritu Santo si tuvieran que disputar sobre estas materias con esta nueva especie de teólogos” (*ibid*, p. 150).

⁴⁹⁶ François La Mothe Le Vayer, “De la diversité des Religions”, en *Cinq dialogues faits à l’imitation des Anciens, par Orasius Tubero*, Mons, Paul de la Fleche, 1671, p. 277. La edición utilizada es la última que Le Vayer publicó en vida. Le Vayer atribuye la idea de Tomás como el primer Aristóteles bautizado a Tomasso Campanella: “...que depuis que le Docteur Angelique, et le premier baptizé Aristote dans l’Escole (pour user des termes de Campanella)...” (p. 277).

⁴⁹⁷ Por supuesto, hay antecedentes medievales de esto, en especial en el nominalismo. Véase al respecto, con énfasis en Guillermo de Ockham, Gillespie, *Theological Origins of Modernity*, pp. 19 y ss.

lo tanto, el presente capítulo relevará algunas visiones alternativas respecto de la posesión diabólica y el exorcismo ritual.

Hacia una explicación naturalista de la posesión y el exorcismo

Decimos alternativas porque, como estudiamos en los dos capítulos anteriores, la Baja Edad Media compartió con buena parte de los intelectuales católicos de la temprana Modernidad una tabulación precisa para comprender a endemoniados y exorcistas. Estudiamos esa matriz con la escolástica del Aquinate y con la puesta en práctica de esas teorías por parte de Heinrich Kramer en el siglo XV y de los católicos combativos en las dos centurias siguientes. Lo sabemos ya: esos intelectuales consideraban a los posesos como cuerpos humanos habitados temporalmente por demonios, cuerpos atravesados por una afección preternatural; a los exorcistas, como vectores del milagro que aseguraba la liberación y el triunfo de la Palabra frente al Enemigo (y frente a los enemigos que, desconociendo el aparato eclesiástico que la articulaba, negaban esa Palabra).

Pero ahora toca detendremos en la crisis epistemológica, la guerra intelectual por la reubicación de lo sagrado en la primera Modernidad. El aristotelismo escolástico sufriría los embates no sólo de filosofías de cuño hermético y mecanicista (los genios de pensamiento exacto pero alma oscura, al decir de S. Toulmin)⁴⁹⁸ que se desarrollaban en los siglos XVI y XVII, sino de aristotelismos más puristas, que insistían en enfrentar las consecuencias últimas de los axiomas físicos y metafísicos del Estagirita. Esas consecuencias incluían la extensión del orden natural a expensas del preternatural y el sobrenatural respecto de la comprensión de fenómenos extraordinarios. Las fronteras de la *natura* se ensanchan hasta absorber territorios tradicionalmente vinculados a la ontología de lo demoníaco y lo divino —por ejemplo, la posesión diabólica y el exorcismo ritual. Rastreadremos ese movimiento en el *De immortalitate* y en el *De incantationibus*, dos de las obras de Pomponazzi a menudo señaladas como precursoras de la disolución de los dogmas escolásticos motorizada a partir de comienzos del siglo XVI.

Veremos en qué condiciones y bajo qué presupuestos Pomponazzi se aviene a naturalizar los hechos extraordinarios que la escolástica y el grueso de la sociedad

⁴⁹⁸ Stephen Toulmin, *Cosmopolis: the Hidden agenda of Modernity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990 (se cita por la edición en castellano: *Cosmópolis. El trasfondo de la Modernidad*, traducción de Bernardo Moreno Carrillo, Barcelona, Península, 2001, p. 21).

européa en general atribuían a Dios o a sustancias separadas con voluntad e intelecto particular. En una palabra: procede a des-cristianizar al *Philosophus* y demostrar que, si nos asentamos en la sola razón natural, su esquema no podía sustentar ni física ni metafísicamente dogmas y entidades espirituales centrales de la religión de la Cruz tal como la primera Modernidad la conocía: los milagros, el alma, los ángeles, los demonios.⁴⁹⁹ Nos interesa destacar sus argumentos porque muchos de ellos (en especial la posibilidad de pensar una naturaleza sin intervención demoníaca) influirán por vía directa o indirecta a intelectuales que contribuirán a discutir las bases teóricas y los efectos prácticos de la demonología, como Reginald Scot en el siglo XVI, o Lucio Vanini y los *libertins érudits* en el XVII —influencia que inclinó a François Garasse, que escribía en 1623 en contra de una incredulidad ya enraizada, a ignorar toda la filosofía de Pomponazzi y tratarlo de “diablo encarnado”.⁵⁰⁰

Estudiaremos entonces la naturalización irrestricta de la posesión y el exorcismo, fenómenos explicados tanto en términos humorales (a partir de la renacentista melancolía) como astrológicos (a partir de entender al hombre como microcosmos, mediadores entre lo terreno y lo celeste). En el caso de los endemoniados, será interesante descubrir una nota clásica: Pomponazzi radicó el debate en la tradición platónico-aristotélica de la inspiración divina. El éxtasis y el *furor* que explicaban a los Antiguos las capacidades de sibilas, adivinos, poetas y augures parecían especialmente contruidos para dar cuenta de los posesos, hombres y mujeres que entre otros síntomas, súbitamente y sin conocimiento previo rompían a hablar en latín o adivinaban el futuro. En el caso del exorcismo, la nota es arabizante: las relaciones entre astros y *leges*, o religiones. En este marco, insistiremos en el hecho de que Pomponazzi no sólo combate la partición de los órdenes de realidad aceptados por la escolástica demonológica de la época (supernatural, preternatural diabólico, natural) con una *natura* regular, sino que, incluso, opone esa *natura* uniforme a la historia cristiana. En efecto, la narrativa del triunfo cristiano, tal como la Europa de la primera Modernidad la entendía (por no decir

⁴⁹⁹ Biard y Gontier, “Préface”, pp. 2-3.

⁵⁰⁰ Sobre la influencia de Pomponazzi en diversos autores de los siglos XVI y XVII, ver Busson, “Introduction”, p. 21; Clark, *Thinking*, p. 243; Gauna, *Upwellings*, p. 35-36; Valente, “Pomponazzi, Pietro”, p. 911. Jonathan Israel ha afirmado que la fama póstuma del Mantuano como destructor de las certezas del escolasticismo le debe no poco a las contribuciones que Pierre Bayle hizo a su figura a través del *Dictionnaire*. Allí Pomponazzi aparece ubicado junto a los incinerados Giordano Bruno y Giulio Vanini, el anónimo *Teophrastus Redivivus* de 1659 y Spinoza, conformando una línea de radicalismo naturalista y libertino que cruza los siglos XVI y XVII (Israel, *Enlightenment Contested*, pp. 481-484). La diatriba de Garasse es la que figura como epígrafe de este capítulo. Agregaría que Pomponazzi era un “*Atheiste parfait*” (*La Doctrine Curieuse des Beaux Esprits de Ce Temps*, p. 849).

nada del período temprano, que la cristalizó), dependía de la existencia y acción material de verdaderos demonios. En una palabra, Cristo exorcizó endemoniados. Si el estudio de la *natura* comprobara que los posesos no son más que melancólicos, ¿dónde quedaría el milagro?⁵⁰¹

Aunque el capítulo gira alrededor de la figura del Mantuano, el peso del tema tratado — la comprensión naturalista de la posesión y el exorcismo, cuestión que se repetirá en el resto de la investigación— nos obliga a atender a otros eruditos y otras fuentes que trataron la temática, algunos con su radicalidad, otros de modo menos heterodoxo. Es por ello que las páginas que siguen se mueven con libertad entre disposiciones papales y tratados filosóficos, teológicos y médicos del siglo XVI y XVII.

II

La enfermedad en la primera Modernidad: una interacción de órdenes de realidad

Reservemos por un momento a Pomponazzi y sus naturalizaciones. Estudiemos en este apartado cómo concebía la primera Modernidad al cuerpo enfermo, para mejor apreciar el movimiento del Mantuano y otros hacia el vaciamiento de la influencia diabólica en el mundo material. De modo esquemático, digamos que la Europa del Renacimiento asiste a una coexistencia conflictiva de dos sistemas etiológicos, el *naturalista* o *monocausal* y el *personalista* o *pluricausal*.⁵⁰² Sabemos que el primero ha triunfado finalmente en las sociedades occidentales actuales, en las que la autonomía y autoridad del saber médico-científico es una de sus principales originalidades. Este sistema, heredero en parte del materialismo humoral del *corpus* hipocrático-galénico —pero más aún del dualismo cartesiano—, explica la enfermedad de modo localizado, biológico e impersonal, a través de patógenos, bacterias, bacilos, y/o predisposiciones orgánicas, promoviendo una curación naturalista, vía que se verá brutalmente profundizada en mitad del siglo XX por la revolución farmacológica con la cual todavía convivimos.⁵⁰³

⁵⁰¹ El enfrentamiento que Pomponazzi propone entre historia cristiana y *natura* es advertido por A. Ossa-Richardson para el problema de los oráculos paganos (*Devil's Tabernacle*, p. 89).

⁵⁰² Sobre estos sistemas y su convivencia, véase Giovanni Levi, *L'eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del seicento*. Turín, 1985 (edición en castellano: *La herencia inmaterial. La historia de un exorcista piamontés del siglo XVII*, traducción de Javier Gómez Rea, Madrid, Nerea, 1990, pp. 34-42); Schmitt, *Le Corps*, p. 326; Fabián Campagne, “Cultura popular y saber médico en la España de los Austrias”, en M. González de Fauve (coord.), *Medicina y sociedad: Curar y sanar en la España de los siglos XIII a XVI*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1996, pp. 234-235.

⁵⁰³ La revolución farmacológica de los años '50 y '60 ha dado a la comunidad médico-científica nuevos argumentos —e intereses multimillonarios para laboratorios, empresas privadas de salud y asesorías de marketing— en su oposición al tratamiento de ciertas enfermedades (como la depresión, heredera de la renacentista melancolía) desde puntos de vista más holísticos, o directamente no-médicos. En este caso

El sistema personalista o pluricausal, por su parte, imperaba en la cultura rural y urbana de la Europa pre-industrial considerando a la enfermedad como el producto de la intervención de un agente externo dotado de pleno sentido (sea divino, demoníaco, o humano), intrusión que se realizaba en un cuerpo poroso cuya piel no era tanto una barrera como una frontera permeable.⁵⁰⁴ La enfermedad resultante era intencional, a menudo vista como una agresión o un castigo. Decimos que ambos sistemas (naturalista y pluricausal) coexisten sencillamente porque lo que hoy entendemos como “religión” y “ciencia” no estaba de ningún modo compartimentado en la primera Modernidad, sino que es producto de resignificaciones posteriores al siglo XVIII e incluso más allá.⁵⁰⁵ Aunque a partir de la Modernidad se ha abandonado la idea de que la ciencia, la teología, la política, y el resto del saber humano producen, en palabras de Robert Muchembled, un cuadro único de interpretación del universo, en los siglos precedentes ninguna barrera demasiado rígida separa a la medicina de la religión, o a la ciencia de la fe.⁵⁰⁶ Como expone Stuart Clark, antes del llamado Iluminismo, la metafísica que rige lo real es otra y la naturaleza posee límites más amplios.⁵⁰⁷ Estos límites incluyen la efectividad material de intervenciones espirituales, sean supernaturales, angélicas o humanas.

a) La enfermedad natural: humores, astros e imaginación

Es notable: por casi dos mil años los fundamentos del sistema hipocrático-galénico de los humores se mantuvieron sin modificaciones fundamentales.⁵⁰⁸ La patología humoral tuvo un largo prestigio científico, comenzando en la Antigüedad y expandiéndose en la Edad Media europea a partir de los manuscritos clásicos y los comentarios árabes con

específico, y según el inteligente comentario de J. Schmitt, esta revolución y los discursos generados por ella pueden verse como la última y quizá más completa estrategia para arrancar de raíz la tendencia, siempre presente en la historia occidental, de espiritualizar y moralizar la enfermedad mental (*Melancholy and the care of the soul. Religion, Moral Philosophy, and Madness in Early Modern England*, Aldershot-Berlington, Ashgate, 2007, p. 9).

⁵⁰⁴ Martin, *Myths of Renaissance Individualism*, p. 84.

⁵⁰⁵ Irina Metzler, *Disability in Medieval Europe. Thinking about physical impairment during the high Middle Ages. c. 1100- 1400*, London-New York, Routledge, 2006, p. 67.

⁵⁰⁶ Muchembled, *Une histoire du diable* (se cita por la edición en castellano: *Historia del Diablo. Siglos XII-XX*, traducción de Federico Villegas, Buenos Aires-México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 86). Véanse las palabras de C. Solís y M. Selles: “[Hoy] dejando al margen las discusiones morales sobre algunas aplicaciones de la tecnología, las consideraciones políticas y teológicas están ausentes de las argumentaciones profesionales de los científicos. Se trata de una herencia de la Ilustración” (*Historia de la Ciencia*, Madrid, Espasa-Calpe, 2005, p. 229).

⁵⁰⁷ Clark, *Thinking*, p. 152.

⁵⁰⁸ Felice Gambin, *Azabache. Il dibattito sulla malinconia nella Spagna dei Sicoli d’Oro*, Pisa, ETS, 2005 (edición en español: *Azabache. El debate sobre la melancolía en la España de los Siglos de Oro*, traducción de Pilar Sánchez Olguín, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, p. 58).

los que la filosofía latina se alimentó. La primera Modernidad, todavía luego de Paracelso en el siglo XVI y William Harvey y Thomas Sydenham en el XVII — primeras críticas fuertes—, admitió el sistema, un verdadero paradigma de tipo kuhniano que rigió la teoría y la práctica médica en todo Occidente.⁵⁰⁹ El paradigma es el útero de transformaciones radicales: se debe al *corpus Hippocraticum* la consideración de la medicina como saber técnico y su introducción bajo el marco filosófico pre-socrático de la idea de *physis* como causalidad regular.⁵¹⁰ Más importante aún, se subraya por vez primera la necesidad de rechazar el origen divino o moral de la enfermedad, para otorgar razonamientos exclusivamente fisiológicos; esto introdujo, al menos como posibilidad latente, un litigio milenario entre sacerdotes y galenos, o, lo que es lo mismo, dos interpretaciones, una metafísica y otra física de la enfermedad.⁵¹¹ El ejemplo clásico de esto es la primera descripción conocida de una afección, la epilepsia, que se otorga en el *De morbo sacro* (quizá redactado por Hipócrates mismo).⁵¹² Como se sabe, aquí se descarta una intervención espiritual y se propone una naturalización irrestricta: ventrículos cerebrales obstruidos por la flema. El peso revolucionario de este escrito es reconocido por la historiografía en general, no nos

⁵⁰⁹ Stanley Tambiah señala la aparición del *corpus Hippocraticum* como un “cambio de paradigma” kuhniano (*Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1990, p. 10). Para un intento de aplicar las teorías de Kuhn a la medicina hipocrática, ver J. Alsina Calvés, “Modelos de estructura y dinámica científica en la medicina hipocrática”, *Llull*, XXV, 2002, pp.5-16. Sobre el corpus, véase J. Mejía Escobar, “Hipócrates de Cos: patrón de una tradición de pensamiento”, en Carmen Elena Muñoz Preciado, Camilo Andrés Morales (coord.), *La Antigua Grecia. Sabios y saberes*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquía, 2009, pp. 136-137; J. Alby, “La concepción antropológica de la medicina hipocrática”, *Enfoques*, XVI, 1, 2004, pp. 5-29, p. 13. Sobre la extensión de este sistema humoral en la Europa medieval y temprano-moderna, tanto en la elite como en la sociedad más amplia, véase Henry, “Doctors and healers: popular culture and the medical profession”, en Stephen Pumfrey, Paolo Rossi, Maurice Slawinski (eds.), *Science, Culture and Popular Belief in Renaissance Europe*, Manchester and New York, Manchester University Press, 1991, pp. 191 y ss. Suele señalarse que las primeras anomalías en este paradigma están en las ideas de tránsito pulmonar de Servet, la ontologización de las enfermedades con Paracelso, la circulación de Harvey, y la nueva taxonomía y descripción de las enfermedades hecha por Sydenham. Sin embargo, y a pesar de estos ataques, “a verifiable doctrine of specific etiology had to await the germ theory of disease, made possible by the invention of the microscope and dramatically confirmed by Robert Koch’s (1843-1910) discovery of the tubercle bacillus in 1882” (Harold Cook, “Medicine”, en Katherine Park y Lorraine Daston (eds.), *The Cambridge History of Science. Vol. III. Early Modern Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 560).

⁵¹⁰ Solís y Sellés, *Historia de la Ciencia*, p. 64. Sobre la idea filosófica griega de *physis*, consúltese el clásico de Werner Jaeger, *Paideia. Dei Formung des Griechischen Menschen*, Berlín, 1933 (edición en castellano, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, traducciones de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, especialmente pp. 783-829).

⁵¹¹ Alby, “La concepción antropológica de la medicina hipocrática”, p. 6. Andrea Bau, “Reflexiones sobre la enfermedad de la epilepsia según algunos textos médicos de la Temprana Modernidad hispana”, en *Fundación V. Actas de las Primeras Jornadas de Historia de España*, Buenos Aires, Fundación para la Historia de España, 2002, p. 94.

⁵¹² Alby, “La concepción antropológica de la medicina hipocrática”, p. 8, nota 6.

detengamos aquí.⁵¹³ Sí remarquemos que el paradigma hipocrático y su sistematización galénica legarían así una fuerte impronta *materialista* a la cultura europea; la teoría de los humores, como quieren Nancy Siraisi y Noel Brann, es el ejemplo más acabado de la preferencia que la medicina antigua, medieval y renacentista tuvo por las dilucidaciones materiales de los estados corporales, mentales y emocionales.⁵¹⁴ Este tipo de explicaciones generarán ansiedades respecto de las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural, especialmente cuando a partir del siglo XIII las universidades europeas recuperen el *corpus* antiguo y sus comentarios árabes de escritos basados en las teorías de Hipócrates y Galeno. Notemos al pasar que, escueta, la proposición número 33 de las condenas de Etienne Tempier de 1277 reza: “*Quod raptus et visiones non fiunt, nisi per naturam*”.⁵¹⁵ Los estados corporales y mentales extraordinarios asociados al rapto y a las visiones estaban siendo interpretados por los aristotélicos radicales en términos estrictamente naturales. Como veremos suficientemente en los próximos apartados, Pomponazzi seguirá esta idea, reactualizando para la temprana Modernidad el impacto disruptivo de estas teorías materialistas.

Detengámonos ahora brevemente en el esquema humoral. Éste depende de una naturaleza cosmológica que se reproduce en escala antropológica. En el espacio sublunar, un orden cuaternario rige las correspondencias entre los principios activos de lo húmedo, lo caliente, lo frío, y lo seco, y los elementos naturales empedoclianos —el aire, el fuego, el agua, y la tierra. En el cuerpo humano, esos elementos y principios

⁵¹³ Por ejemplo, léase a Tambiah: “*The text is a landmark for these reasons: it rejected this disease (and certain others) as being the result of divine intervention; in other words, it rejected a certain kind of explanation and action that was labelled ‘magical’ or occult. It proposed as a substitute explanation a naturalistic explanation of disease, which itself was tied to a doctrine of the uniformity of nature and the regularity of causes*” (*Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, pp. 9-10). Véase R. Porter: “*With the example of epilepsy in mind, Hippocratic medicine naturalized madness, and so brought it down from the gods*” (*Madness. A Brief History*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2002, p. 16); o D. Amundsen y G. Ferngren: “*Attempts by Ionian philosophers beginning in the sixth century B.C. to explain the world in terms of natural processes rather than by using mythopoeic categories provided the catalyst for the development of rational-speculative medicine by the late fifth century B.C.*” (“*Medicine*”, en G. Ferngren, *The history of Science and Religion in the Western Tradition. An Encyclopedia*, New York-London, Garland, 2000, p. 558); y P. Kocher: “*When Christianity conquered the ancient world, it faced the problem of absorbing, along with the other pagan learning, a system of Graeco-Roman medicine which had become fairly well divorced from any type of religious thought*” (“*The idea of God in Elizabethan Medicine*”, *Journal of the History of Ideas*, vo. 11, N° 1, 1950, pp. 3-29, p. 3). Es notable que el autor de *De morbo sacro* diga haber hecho experimentos para estudiar su hipótesis: trepanó cabezas de cabras epilépticas para comprobar el estado húmedo y nauseabundo de sus cerebros (Solís y Selles, *Historia de la Ciencia*, p. 94).

⁵¹⁴ Nancy Siraisi, *Medieval and Early Renaissance Medicine. An introduction to Knowledge and Practice*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1990, p. 106; Noel Brann, *The Debate over the Origin of Genius during the Italian Renaissance*, Leiden, Brill, 2002, p. 24. El autor habla en este sentido de un “*operational, or pragmatic skepticism that is intrinsic to the role of the corporeal physician*” (p. 24).

⁵¹⁵ Citado en Fogleman, “*Finding the Middle Way*”, p. 7.

hallan su correlato en los humores: la sangre (caliente y húmeda), la bilis amarilla (caliente y seca), la flema (fría y húmeda), y la bilis negra (fría y seca).⁵¹⁶ De los humores y de su equilibrio dependía la complejión o temperamento del individuo (sanguíneo, colérico, flemático, melancólico).⁵¹⁷ De los humores y de su equilibrio, y de la influencia que en ellos ejercieran la comida, la bebida, los hábitos, los elementos, planetas y estaciones, dependían la salud y la enfermedad. Esta comunicación entre espacio astral y sublunar es resumida magistralmente por Levinus Lemnius, médico holandés de mediados del siglo XVI:

“So the Stars, the Elements, the Sea, the times of the year, and the Skies of Heaven have their motions, and changes, and move by a certain order. The humours are under the like law, for they have certain motions, and effects and periods in mans body, that every humour keeps its turn according to the variety of the four parts of the year, and exercises it faculties and forces on mans body”.⁵¹⁸

Ofrezcamos algunos ejemplos breves de las causas naturales que se barajaban en la época para dilucidar el origen de la afecciones. Concentrémonos por ahora en los astros y en la fuerza de la imaginación humana —reservemos por un momento el problema de la melancolía. En su *Silva de varia lección*, escrita veinte años después del *De incantationibus* de Pomponazzi, Pedro Mexía se pregunta por qué en la Antigüedad los hombres vivían más años y más saludablemente que en la Europa de su tiempo. Una de las claves estaba en los astros:

⁵¹⁶ Dentro del *corpus Hippocraticum*, existen variaciones respecto de la teoría de los humores. Por ejemplo, en *Sobre la medicina antigua*, éstos son ilimitados, mientras que en *Sobre las enfermedades*, son cuatro, pero uno es el agua. Es en *Sobre la naturaleza del hombre* donde el agua es sustituida por la bilis negra, llegando a la teoría que hoy se conoce como clásica, en especial porque fue la desarrollada por Galeno, y de allí por los árabes, los escolásticos y los renacentistas (Alby, “La concepción antropológica de la medicina hipocrática”, p. 15). Alsina Calvés, por su parte, distingue al humor como el “concepto explicativo preferente” del hipocratismo, interviniendo en la elucidación de todos los fenómenos a los que se aplica el cuerpo teórico (teoría, reglas, leyes). De hecho, el humor es la pieza invariable del paradigma, la que sobrevivió a las ampliaciones de Galeno, Avicena y los escolásticos (“Modelos de estructura y dinámica científica en la medicina hipocrática”, pp. 8-9). Sobre los humores, véase Henry, “Doctors and healers”, *Science, Culture and Popular Belief*, p. 199.

⁵¹⁷ W. Pagel advierte en la insistencia hipocrático-galénica por determinar la complejión individual un cambio sustancial en el concepto de *physis*. Mientras que para los pre-socráticos significaba el principio fundamental detrás de todo fenómeno, para la medicina clásica pasó a designar la constitución particular de cada individuo: “*the subtle elaboration of this conception and the attention given to the individual mode of reaction seem to be the essence of Hippocratic medicine, and to mark the progress achieved by Greek medicine over the conceptions of the Presocratic thinkers*” (“Prognosis and Diagnosis: a comparison of ancient and modern medicine”, *Journal of the Warburg Institute*, vol. 2, no. 4, 1939, pp. 385-386).

⁵¹⁸ Levinus Lemnius, *De miraculis occultis naturae Libri III*, 1559 (cito de la edición inglesa, *The secret miracles of nature*, London, 1658, p. 87).

“Ayudaua y sostenia tambien la salud y vida de los hombres en aquel tiempo y principio, los cursos y influencias celestiales de las estrellas y planetas mas beneuolos que agora: porque no auian passado tantos aspectos, tantas conjunciones y eclipses y otras impresiones que tantas alteraciones y variaciones han causado en la tierra y elementos”.⁵¹⁹

También la imaginación humana podía afectar a los sujetos, incluso hasta transformarlos; el carácter estrictamente natural de semejantes experiencias no se dudaba. Michel de Montaigne expone numerosas anécdotas respecto del poder de la imaginación. Por ejemplo, relata en el ensayo “De la force de l’imagination” un ‘contra-encantamiento’ de su autoría, con el cual insufló confianza marital a un conde amigo, atemorizado por hechizos que amenazaran su potencia en la noche de bodas⁵²⁰. Comenta también que un médico le propuso en Toulouse que se acercara a un viejo enfermo de pulmonía, con el fin de que éste se beneficiara del rozagante Montaigne; creía que “*fichant ses yeux sur la fraîcheur de mon visage et sa pensée sur cette allégresse et vigueur qui regorgeait de mon adolescence, et remplissant tous ses sens de cet état florissant en quoi j’étais, son habitude s’en pourrait amender*”.⁵²¹ No dejemos no señalar que el ensayista a menudo utilizó la *vis imaginatiua* para poner un manto de incredulidad sobre efectos y curaciones sobrenaturales. En “Des Boiteux”, por ejemplo, refiere la historia de un príncipe francés contemporáneo que, aquejado por la gota, se dejó persuadir de las virtudes curativas de un sacerdote “*qui par la voie des paroles et des gestes guérissait toutes maladies*”; la visita fue un éxito, y por algunas horas, el príncipe volvió a caminar. Por supuesto, apunta Montaigne, fue la fuerza de su pensamiento lo que operó la cura.⁵²² En “De la force de l’imagination”, va más allá: comenta que algunos atribuyen a la potencia de la imaginación los estigmas de San Francisco.⁵²³

⁵¹⁹ Pedro Mexía, *Silva de varia Leccion*, Madrid, 1602 (1540), p. 3.

⁵²⁰ Michel de Montaigne, *Essais*, édition présentée, établie et annotée par P. Michel, préface de A. Gide, Paris, Gallimard, 1965, Libro I, c. XXI, pp. 163-164. Es interesante notar aquí que la relación entre engaño y cura no ocurre sólo con las sanaciones extraordinarias, sino con la misma profesión médica: “*Pourquoi pratiquent les médecins avant main la créance de leur patient avec tant de fausses promesses de sa guérison, si ce n’est afin que l’effet de l’imagination supplée l’imposture de leur aposème?*” (p. 167).

⁵²¹ *ibid.*, p. 160.

⁵²² *Essais*, Libro III, c. XI, p. 310.

⁵²³ *Essais*, Libro I, c. XXI, p. 162: “*Les uns attribuent à la force de l’imagination les cicatrices du roi Dagobert et de saint François*”.

Para la mayoría (aunque pocos especulaban respecto de las cicatrices de santos institucionalizados), hechos de esta índole se explicaban perfectamente con la física aristotélica; así, Thomas Fieno en un tratado sobre la virtud imaginativa, concluye: “*Phantasia mediantibus animi passionibus et humorum et spirituum motu potest aliquas circa foetum facere mutationes*”.⁵²⁴ Esta tradición científica se ve reflejada en una cómica anécdota que Antonio de Torquemada relata en su *Jardín de Flores Curiosas* (1575): supo que en Alemania un aldeano representó en una comedia a un demonio; llegado a su casa, “tomandole cobdicia de tener acceso con su muger”, yació con ella sin quitarse su disfraz. La consecuencia es un parto monstruoso: “Teniendo ella en la ymaginacion la que representaua la figura y abito en que su marido estaua vestido, vino a parir vna criatura que representaua la mesma ymagen del demonio, tan espantable y con tan gran fealdad, que ningun diablo del infierno se podia pintar mas feo ni abominable”.⁵²⁵ El poder de la imaginación sobre el embrión continuó presente en la especulación del siglo XVII. En el segundo libro de su *Curiosa y Oculta Filosofía*, Juan Eusebio Nierenberg acepta como válido un caso de nacimiento prodigioso ligado al poder material del cerebro: “Sebastian Munstero en su *Cosmographia* dize que cerca de Maguncia, se encontraron dos mugeres dandose un golpe en la frente, la una estaua preñada y pario dos hijas asidas por las frentes”.⁵²⁶

b) Enfermedad preternatural: el caso de la posesión

Como dijimos más arriba, en coexistencia con una interpretación naturalista de las afecciones, la primera Modernidad admitía un sistema pluricausal de enfermedades que tomaba en cuenta la intervención de un agente externo dotado de sentido e intención. Se sabe que la cultura cristiana, aspirante a la totalidad englobante, atravesó el saber médico greco-romano con sus preocupaciones teológicas y morales; en especial, entrelazó su concepción de la naturaleza humana —y del pecado que la determina— con la representación de sus sufrimientos, haciendo de la enfermedad un signo.⁵²⁷ Al

⁵²⁴ Citado en J. González Rovira, “Imaginativa y nacimientos prodigiosos en algunos textos del Barroco”, *Criticón*, n° 69, 1997, pp. 21-31, p. 27, nota 18. La obra de Fieno se titula *De viribus imaginationis*, y se editó en Lovaina en el año de 1608.

⁵²⁵ Torquemada, *Jardín de flores curiosas*, pp. 32-33.

⁵²⁶ Juan Eusebio Nierenberg, *Cvriosa y Oculta Filosofía. Primera, y segunda parte de las Marauillas de la Naturaleza, examinadas en varias questionnes naturales. Contienen Historias muy notables. Aueriguanse secretos, y problemas de la naturaleza, con Filosofía nueva. Explicanse lugares dificultosos de Escritura. Obra muy util, no solo para los curiosos, sino para doctos Escriturarios, Filosofos, y Medicos*, Alcalá, 1649, p. 41.

⁵²⁷ Feldhay, “Religion”, *The Cambridge History of Science*, p. 731; David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990 (se cita por la edición en castellano:

decir de Amanda Porterfield, el genio del cristianismo ha consistido en no limitar el significado de la salud a la mera expulsión de la enfermedad, sino aceptar el dolor, el sufrimiento y la muerte y llenarlos de sentido, convertirlos en parte de una visión cósmica de redención.⁵²⁸ Esta resignificación cristiana de la enfermedad puede observarse en las amplias connotaciones simbólicas y éticas que se adhirieron a la clasificación antropológica de los temperamentos humorales, lo que llevó a su interpretación moral en textos médicos y teológicos.⁵²⁹

Sobran los ejemplos de este cruce entre sistema naturalista y pluricausal. En cuanto a la cristianización del sistema humoral, podemos referir el caso de la lepra, quizá el paradigma más notable de moralización de la enfermedad, asociado desde la Edad Media a la actividad sexual ilícita, extramarital o en tiempos de menstruación, lactancia y embarazo.⁵³⁰ Esas resignificaciones morales de la enfermedad tocarían también el discurso sobre la disidencia religiosa, endémica en la primera Modernidad: el jesuita Christoph Fischer llegaría a biologizar la heterodoxia en su polémica con los anabaptistas moravos del Seiscientos; reprende a los nobles católicos que contratan amas de leche de esas comunidades. Sus hijos, amenaza, beberán la herejía directamente del pecho.⁵³¹

Ambos ejemplos (lepra y herejía) conectan la problemática de la afección corporal con su contraparte espiritual. Es evidente, entonces, que el sistema pluricausal de tamiz

Antropología del cuerpo y Modernidad, traducción de Paula Mahler, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995, p. 8). Schmitt, *Le Corps*, p. 326. Alejandro Morin comenta que esto se acentúa sobre todo a partir de la Baja Edad Media: “Para el siglo XII, las preocupaciones centrales del cristianismo ya no pasarían tanto por las cuestiones relativas al rito y la observancia como por la conducta y la moral, confiriéndose así una urgencia mayor a todo lo concerniente al pecado, su perdón y sus penas” (*Pecado y Delito. Estudio de una relación a partir de la obra jurídica de Alfonso el Sabio*, Córdoba, Del Copista, 2009 p. 15).

⁵²⁸ Amanda Porterfield, *Healing in the History of Christianity*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2005, p. 4. Esto continúa actualmente. El por entonces Papa Benedicto XVI respondía así a una carta enviada por una niña desde el Japón de los tsunamis de 2011: “No tenemos respuestas para el dolor, sólo puedo decirte que algún día entenderemos que hasta el sufrimiento que nos parece injusto es parte del diseño de Dios para nosotros” (*Perfil*, sábado 23 de abril de 2011, p. 27, 1º columna).

⁵²⁹ José E. Burucúa, *Sabios y Marmitones. Una aproximación al problema de la modernidad clásica*, Buenos Aires, Lugar, 1993, p. 127; Schmitt, *Le Corps*, p. 342.

⁵³⁰ Metzler, *Disability in Medieval Europe*, p. 88. La asimilación entre pecado y enfermedad, y sobre todo en el caso de la lepra, es un *topos* clásico ya en el medioevo (Morin, *Pecado y Delito*, p. 234). Y véase J. Brundage: “Los peligros del sexo extramarital no se limitaban a castigos legales. Los médicos advertían a sus pacientes que se abstuvieran del sexo extramarital, diciendo que los expondría a incontables enfermedades y aflicciones, especialmente a la lepra” (*Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago-Illinois, The University of Chicago Press, 1987. Cito por la edición en castellano: *La Ley, el sexo, y la sociedad cristiana en la Europa Medieval*, traducción de Mónica Utrilla de Neira, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 365).

⁵³¹ John Stayer, *The German Peasants' War and the Anabaptist Community of Goods*, Montreal-London, McGill-Queen's University Press, 1991, p. 150. Sobre las relaciones entre herejía y enfermedad, ver Robert Moore, “Heresy as disease”, en W. Lourdaux, D. Verhelst (eds.), *The concept of Heresy in the Middle Ages (11 th-13th C.)*. *Proceedings of the International Conference, Louvain, May 13-16, 1973*, Louvain, Leuven University Press, 1983, p. 4.

cristiano, cruzado por la noción de pecado, admitirá la acción diabólica espiritual en el mundo material —en los elementos, los humores, los espíritus vitales corporales y la imaginación. Ya desde Agustín de Hipona, pero como vimos en el capítulo 1, calcificada por la sistematización del Aquinate en el siglo XIII, la *natura* cristiana es una en la cual la existencia de acciones y efectos demoníacos está ampliamente presupuesta.⁵³² Recordemos en este punto que Tomás de Aquino debió enfrentarse durante su proceso de cristianización del corpus aristotélico al hecho de que el Estagirita no admite demonios y deriva todos los efectos terrenos de una causa natural — exactamente la posición que retomaría Pomponazzi en el XVI. Vimos esto en su *De malo* de 1269-1270; repitamos lo esencial: “*Perypathetici Aristotilis sectatores non posuerunt demones esse, set ea que attribuuntur demonibus dicebant prouenire ex uirtute celestium corporum et aliarum naturalium rerum*”.⁵³³ Sabemos la solución que privilegió la escolástica bajo-medieval: otorgar al Enemigo la capacidad de accionar justamente en el marco de la naturaleza, de los cuerpos celestes, y de “*aliarum naturalium rerum*”. El ejemplo más acabado de esta permisión lo hemos encontrado en la tercera década del siglo XVII, cuando el español Gaspar Navarro resume el poder de intervención diabólico así:

“Pueden ellos [los demonios] conocer, y tener noticia de todas las cosas corporales, que son menos perfectas que ellos, y tienen ciencia de todo orden corporal, y de todo el curso de naturaleza: saben los mouimientos de los Cielos, de los Elementos: saben las virtudes de las Estrellas, los Eclipses, y las Cojunciones, y otros aspectos de los Planetas (...). Saben la Astrologia, Medicina, y Filosofia, mejor y mas perfectamente que todos los Sabios del mundo”.⁵³⁴

El Enemigo, entonces, conocía y podía manipular, siempre dentro de sus límites, todos los elementos, disposiciones, humores y capacidades de la naturaleza. Es ese poder el que le permitía, como bien vimos en el capítulo 1, penetrar en los cuerpos y poseerlos.

Veamos algunos ejemplos para mostrar de qué modo imbricaban los autores los diversos órdenes de realidad al momento de dar cuenta del cuerpo endemoniado, en el

⁵³² Bouton-Touboulic, “Le De Diuinatione Daemonum de Saint Agustin”, en F. Lavocat, P. Kapitaniak, M. Closson (dirs.), *Fictions du Diable. Démonologie et littérature de saint Augustin à Léo Taxil*, Genève, Droz, 2007, p. 27; Campagne, “Demonology at a Crossroads”, *passim*; Clark, *Thinking*, p. 151.

⁵³³ *Quaestiones disputatae de Malo*, p. 282.

⁵³⁴ Gaspar Navarro, *Tribvnal de Superstición Ladina. Explorador del saber, astucia, y poder del Demonio; en que se condena lo que suele correr por bueno en Hechizos, Agueros (...) y semejantes acciones vulgares*, Huesca, 1631, p. 6.

que se da abiertamente esa coexistencia entre el sistema natural y el pluricausal que venimos desentrañando. En nuestro ya visitado *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechizarias* (1529), Martín de Castañega comenta la necesidad de discernir a los verdaderos posesos de los enfermos. Muchos afectados son en realidad “enfermos de enfermedades naturales no conocidas de los medicos de la tierra”; son hombres y mujeres “enfermos como de alguna especie de mania o flaqueza de cerebro o pusilanimidad y desfallecimiento del corazon”. Incluso, sucede a menudo que están atravesados por “pasiones ocultas que muchas veces por no poder conocer la causa de la enfermedad, ni saberles poner remedio natural que se requiere, dicen que tienen espíritus o demonios”. Sin duda, asegura Castañega, existen “arrepticios que realmente son poseídos y atormentados del demonio”; y es posible que estén, a su vez, enfermos. En efecto,

“es de notar que muchas veces la enfermedad corporal (como la que habemos dicho) es disposición para que el demonio tenga más entrada para atormentar aquel cuerpo, así mal dispuesto y enfermo”.⁵³⁵

Este tipo de entrecruzamientos entre órdenes de realidad —la disposición natural del cuerpo como escenario de la intervención preternatural del demonio— es común en la época. Girolamo Menghi, italiano y autor de un *Compendio* sobre exorcismos (1595), circunscribirá en el mismo sentido el ámbito de acción diabólico: los demonios sólo pueden operar por medio de la virtud material (*col mezo de le uirtù naturali*); para accionar, el Enemigo considera la disposición (*dispositioni*) de los cuerpos a atacar e introduce (*introdurre*) en ellos el efecto deseado.⁵³⁶ Eso es lo que sucede en las posesiones: “*Il diauolo come quel lo che può muouere i corpi localmente, entrando ne i nostri corpi, può commuouere gli spiriti et humori*”⁵³⁷. Por lo demás, la acción diabólica en la materia permite, además de integrar la causalidad material hipocrático-galénica, combatir el peripatetismo que negaba ese tipo de intervenciones.⁵³⁸ Menghi combina sin

⁵³⁵ Castañega, *Tratado de las Supersticiones y Hechizerías*, p. 193.

⁵³⁶ Girolamo Menghi, *Compendio dell'arte essorcistica, et possibilità delle mirabili, et stupende operationi delli Demoni, et de i Malefici. Con li rimedii opportuni alle infermità Maleficiali*, Venecia, 1595, p. 17.

⁵³⁷ *ibid*, p. 172.

⁵³⁸ Menghi, bajo el influjo tomista, explicita que Aristóteles no cree en demonios y apela a causalidades naturales: “*Et dissero costoro, che quelli effetti, ouero operationi, che noi attribuiamo alli demoni non sono fatti da, essi, ma che nascono et prouengono da certi influssi, et uirtù de' planeti, et corpi celesti, et d'altre cose naturali, come saria dalle virtù delle pietre, plante, herbe, et altre simili cose*” (p. 6).

contradicción demonios, disposición humoral y astros para dar cuenta de los posesos. “*Il ceruello è la più humida parte, che si ritroui nel corpo humano, per questo grandemente e soggetto alle operationi della luna, la cui propriet   è di mouere gli humori*”. El cerebro, cubierto de flema fría y húmeda, es pasible de ser afectado por los cuerpos celestes, en especial la luna, cuyo influjo sobre lo acuático se reconoce en el orden natural. Sin dejar de ser esto cierto, es razonable pensar que los espíritus maléficos aprovechan las fases lunares para atormentar mejor a sus víctimas escogidas: “*Gli demoni nelli decrescimenti, oueto aggomenti della luna turbano la fantasia dell’huomo, quando conoscono che il ceruello    disposto    tal effetto*”. El sistema humoral queda así integrado a la demonología; el naturalismo astral aristotélico, que Tomás ya rechazaba en *De malo* y en la *Summa*, queda así, sin ser negado, absolutamente neutralizado.⁵³⁹

Se sigue que tanto los cuerpos como los órdenes de realidad que aparecen en esta sociedad son fluidos, y sus límites se solapan y entrecruzan. Existe una *natura* de entidades y causalidades múltiples, y por lo tanto, de afecciones con múltiples etiologías —y de múltiples vías de curación. La posesión diabólica (y el exorcismo), entonces, es parte de un sistema de enfermedades en el cual lo natural y lo preternatural (y lo sobrenatural) no eran bajo ningún punto de vista mutuamente excluyentes. Como admiten Casta  naga y Menghi, y precisa el historiador Phillip Almond, el diagnóstico de una enfermedad natural no significaba negar una influencia demon  ica: muchas enfermedades naturales tenían causas preternaturales, y al mismo tiempo, muchos enfermos eran candidatos perfectos para un ulterior ataque diabólico.⁵⁴⁰ Por lo tanto, los intelectuales cristianos de la época, y en especial aquellos interesados en la demonología, habrían de contar con argumentos apropiados para neutralizar las implicancias más extremas del naturalismo, insertas desde su génesis en el aristotelismo y el sistema humoral heredado de Hipócrates y Galeno.

Un litigio entre naturaleza y preternaturaleza: la melancolía

Introduzcamos ahora el problema de la melancolía, la candidata más frecuentada en la temprana Modernidad al momento de explicar de modo natural la posesión diabólica.⁵⁴¹

⁵³⁹ *ibid*, p. 17. Tomás argumenta esto mismo en *Summa*, I, q. 115, a. 5, respuesta a la primera objección.

⁵⁴⁰ Philip Almond, *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern England. Contemporary Texts and their Cultural Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 5.

⁵⁴¹ Sobre el problema de la melancolía hay una amplia literatura. Nos han sido útiles los siguientes textos: J. Radden (ed.), *The Nature of Melancholy. From Aristotle to Kristeva*, Oxford-New York, Oxford

El humor melancólico, parte del milenar sistema hipocrático-galénico, tuvo en el arco del 1480 al 1650 —“*the great era of melancholia*”, al decir de S. Clark—,⁵⁴² dos vertientes troncales de reflexión. La primera, que alimentará la teoría del genio, descende de la recuperación europea de los *Problemata* aristotélicos, colección de *quaestiones* varias acerca de la fisiología, la psicología, la medicina, la cosmogonía, las matemáticas, la música; la obra, mal atribuida al Filósofo y nacida originalmente en el círculo peripatético de Atenas hacia el siglo V o VI, sería popularizada en la Baja Edad Media a través de la traducción y los comentarios que Pietro de Abano, profesor en Padua, escribió hacia el siglo XIV (ya nos detendremos en esto más adelante).⁵⁴³ La sección XXX, 1 de esos *Problemata* plantea la siguiente pregunta: “¿Por qué todos los hombres que han sobresalido en filosofía, política, poesía o artes parecen ser de temperamento dominado por la bilis negra [*melancholikós*], y algunos de tal forma que incluso son víctimas de las enfermedades derivadas de la bilis negra (...)?⁵⁴⁴ Marsilio Ficino, por nombrar sólo un comentarador célebre, analizaría la cuestión en su *De triplici vita* de fines del XV, donde elaborará la imagen del genio melancólico, hombre de temperamento privilegiado para el desarrollo del estudio y la contemplación (*mens*), la política (*ratio*), la poesía y la arquitectura (*imaginatio*).⁵⁴⁵

La segunda vertiente, que nos interesa más, es la llamada *melancholia morbus*. Disparador de estados contradictorios que incluyen tristeza extrema, miedo, violencia, pasividad, visiones o pérdida de sentido, esta afección física y mental subraya, desde Hipócrates y Galeno en adelante, la presencia malsana de los humores corrompidos.⁵⁴⁶ Hacia la década del ‘80 del siglo XVI, con un año de diferencia, el español Andrés Velázquez y el inglés Timothie Bright dedican los primeros dos tratados específicos

University Press, 2000; Gambin, *Azabache*; Osvaldo di Simplicio, “Melancholy”, en Golden (ed.), *Encyclopedia*, pp. 747-749.

⁵⁴² Clark, *Vanities*, p. 51.

⁵⁴³ Sobre Pietro de Abano y los *Problemata*, véase Nancy Siraisi, “The Expositio Problematum Aristotelis of Peter of Abano”, *Isis*, vol. 61, no. 3, 1970, pp. 321-339. Abano es célebre por dos obras acerca de los *Problemata*: *Conciliator differentiarum philosophorum et praecipue medicorum*, de c.1303, y *Expositio problematum Aristotelis*, c.1310. La suya no fue la primera traducción del griego al latín de los *Problemata*: Bartolomeo de Messina ya había producido una; sin embargo, la versión de Abano se convertiría en la estándar.

⁵⁴⁴ Aristóteles, *Problemas*, introducción, traducción y notas de Ester Sánchez Millán, Madrid, Gredos, 2004, Sección XXX, problema 1, p. 382. Sobre la influencia de este problema en la teoría del genio, véase Noel Brann, *The Debate over the Origin of Genius during the Italian Renaissance*, Leiden, Brill, 2002, pp. 20 y ss.

⁵⁴⁵ Gambin, *Azabache*, p. 63; Delumeau, *La Péché et la Peur*, pp. 195-196.

⁵⁴⁶ Delumeau, *La Péché et la Peur*, pp. 189-190.

acerca de la melancolía en la historia europea.⁵⁴⁷ Coincidían, sistematizando la tradición, en que el desorden nacía o del exceso de humor melancólico —sedimento de la sangre (la bilis negra, fría y seca) producido en el hígado—, o de la quemazón de éste u otros humores, quemazón que derivaba en lo que Galeno había llamado *atrabilis*.⁵⁴⁸ Coincidían también en que el principal impacto de esta *melancholia morbus* se daba en los espíritus animales, reseándolos, engrosándolos y oscureciéndolos. Estos espíritus eran los responsables del funcionamiento de las capacidades mentales de la imaginación, la memoria y el juicio. Como indica Velázquez, *melancholia, insania, mania, y furor* son intercambiables: “todos estos nombres dizen y significan el ser y esencia de una misma cosa”, la “enagenacion de entendimiento o razon”.⁵⁴⁹ La *melancholia*, se sabe, hacía desplegar al melancólico los más extraordinarios síntomas, desde creerse un rey hasta comportarse como un perro, pasando por el suicidio y el asesinato.⁵⁵⁰ (Como es sabido, la tradición de esta afección culminaría en el erudito

⁵⁴⁷ Andrés Velázquez, *Libro de la melancholia, en el qual se trata de la naturaleza desta enfermedad, assi llamada Melancholia, y de sus causas y simptoms. Y si el rustico puede hablar Latin, o philosophar, estando phrenetico o maniaco, sin primero lo auer aprendido*, Sevilla, 1585. Timothie Bright, *A tratise on melancholy. Contayning the causes thereof, and reasons of the straunge acts it worketh in our minds and bodies*, London, 1586.

⁵⁴⁸ Schmitt, *Melancholy and the care of the soul*, p. 2; Clark, *Vanities*, p. 58. No todo exceso en bilis negra se traduce en melancolía; también las hemorroides, la disentería, y las erupciones de la piel eran adscriptas a los desórdenes de este humor (Radden, *The Nature of Melancholy*, p. 56).

⁵⁴⁹ Velázquez, *Libro de la Melancholia*, pp. 55-56. Sobre las consecuencias mentales de esta afección, véase Clark, *Vanities*, p. 59. El siglo XVII español proseguiría la reflexión sobre la melancolía en los mismos términos. Véase la opinión de Alonso de Freylas hacia 1606, para quien la afección es “causada por adustion y encendimiento de colera, la qual es mordacissima, y causa de grandissimas enfermedades, como son locuras, melancolias estrañas, deprauadas ymaginaciones y varios pensamientos y furores maniacos” (*Conocimiento, curacion y preseruacion de la peste. A donde se trata lo que han de hazer las Ciudades y Gouernadores dellas, y cada particular vezino en su casa. Y el remedio con que se a de preseruar y curar el particular sujeto de cada uno, segun su complexion, edad y naturaleza. Va añadido un tratado nueuo del Arte de descontagiar las Ropas de Seda, telas de Oro, y Plata, Tapicerias, lienços y otras cosas contagiadas. Con un discurso al fin, si los Melancolicos pueden saber lo que esta por venir: con la fuerça de su ingenio, o soñando*, Jaen, 1606, p. 2). Para fines de siglo, consúltese Tomás Murillo y Velarde: “En Melancholicos, Maniacos, y Phreneticos, que tienen enfermedad de locura, que es un calor y sequedad en grado intenso, habituado y asido en el cerebro al modo del hectico, que lo tiene en el coraçon y los Melancholicos en el cebro [sic], como lo dize Aristoles [sic], que por tener tanto calor se consumen, y consumen el cerebro con enfermedades de locos” (*Aprobacion de ingenios y curacion de hipochondricos, con obseruaciones y remedios muy particulares*, Zaragoza, 1672, p. 39).

⁵⁵⁰ Para citar en extenso sobre los efectos extraordinarios de la melancolía, véanse los estereotipos referidos por el inglés Reginald Scot en su obra de 1584: mujeres y hombres afectados de melancolía “*imagine manie strange, incredible, and impossible things. Some, that they are monarchs and princes, and that all other men are their subjects: some, that they are brute beasts: some, that they be minals or earthen pots, greatlie fearing to be broken: some, that everie one that mæteth them, will conueie them to the gallowes; and yet in the end hang themselves. One thought, that Atlas, whome the poets seigne to hold up heaven with his shoulders, would be wearie, and let the skie fall upon him: another would spend a whole dais upon a stage, imagining that he both heard and saw interludes, and there with made himselfe great sport. One Theophilus a physician, otherwise sound enough of mind (as it is said) imagined that he heard and same musicians continuallie plaieng on instruments, in a certeine place of his house. One Beffus, that had killed his father, was notablie detected; by imagining that a smallowe upraided him there with: So as he himselfe thereby revealed the murther*” (*The discoverie of Witchcraft, Wherein the lewde*

inglés Robert Burton, quien la inmortalizaría en su *Anatomy of Melancholy* de 1621. Por lo demás, ubicaría al catolicismo romano como víctima del temor al infierno y un amor indebido a la divinidad, es decir, como atravesado por la perniciosa melancolía religiosa).⁵⁵¹

La sintomatología de lo extraordinario y de lo anómico acercó en la época la *melancholia morbus* a la posesión diabólica. A menudo, sus relaciones fueron de difícil elucidación. En 1575, Antonio de Torquemada mencionaba en su *Jardín de flores curiosas* el lugar común tomista respecto de la filosofía aristotélica (“Los Peripateticos, y principalmente Aristoteles tuvieron opinion que ningunos demonios auia”). Agregaba: “Y quando estos philosophos eran preguntados, que mal era el de los que estauan endemoniados, dezian que era vna passion que procedia de humor melancolico, y que la melancolia puede hazer aquellos efectos”.⁵⁵² Torquemada da cuenta así de la existencia de una explicación alternativa, naturalista, para la posesión diabólica, una que depende de los efectos de la melancolía para explicar el extraño comportamiento de los que se dicen endemoniados. Esta alternativa dificultaba con frecuencia el discernimiento de la etiología correcta —ansiedad por la *discretio spirituum* que habíamos trazado en el capítulo 1. El médico Antonio Freylas lo indica en un breve tratado publicado en 1606. Comenta que con frecuencia los miembros de la estructura eclesiástica se aprestan a tomar cartas en un asunto que no está del todo claro:

“Es necesario que los Confesores y Exorcistas esten auisados, pues vienen muchas personas a sus manos dudosas si estan endemoniadas, o si estan melancolicas: porque es cierto que se junta el demonio con el humor melancolico, porque halla en el muy grande disposicion para hazer grandes daños”.⁵⁵³

dealing of witches and witchmongers is notable detected, the knaverie of conjurors, the impietie of inchantors, the follie of soothsaiers, the impudent falshood of cousenors, the infidelitie of atheists, the pestilent practises of Pythonists, the curiositie of figurecasters, the vanitie of dreamers, the beggerlie art of Alcumystrie, The abhominacion of idolatrie, the horrible art of poisoning, the vertue and power of naturall magike, and all the conveiances of Legierdemaine and juggling are deciphered: and many other things opened, which have long lien hidden, howbeit verie necessarie to be knowne. Heereunto is added a treatise upon the nature and substance of spirits and diuels, London, 1584, p. 80).

⁵⁵¹ Democritus Junior, *The Anatomy of Melancholy. What it is, with all the kinds causes, symptoms, prognostickes and seuerall cures of it*, Oxford, Henry Cripps, 1621. Para la melancolía religiosa en Burton, véase Mary Ann Lund, *Melancholy, Medicine and Religion in Early Modern England. Reading ‘The Anatomy of Melancholy’*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 118 y ss. Sobre el frontispicio de la obra, William Mueller, “Robert Burton’s Frontispiece”, *PMLA*, vol. 64, no. 5, 1949, pp. 1074-1088.

⁵⁵² Torquemada, *Jardín de Flores Curiosas*, pp. 228, 229.

⁵⁵³ Freylas, *Conocimiento*, p. 6. Notemos que Freylas enmarca la cuestión de la melancolía y la posesión en su discusión sobre las candidatas a místicas y santas, que pululaban por la España de la Contrarreforma. En efecto, advierte “a la gente recogida, melancolica, de profunda ymaginacion” que “no



Detalle del frontispicio de *Anatomy of Melancholy* que Christian Le Blon realizó para Robert Burton. A la izquierda del autor (“Democritus Junior”) se observa la melancolía religiosa, ligada a la superstición y el supuesto temor que los católicos deplegaban en su relación con la divinidad.

Melancolía y posesión tejían relaciones difíciles de desentrañar en la temprana Modernidad. Por un lado, Freytlas apunta una oposición (“dudosas si estan endemoniadas o si estan melancolicas”). Sin embargo, al punto advierte que la bilis negra es una disposición favorable al demonio. Ya hemos notado este cruce entre orden natural y preternatural en los escritos de Castañega y Menghi: el demonio utiliza la corrupción del cuerpo para realizar sus ataques. El mismo juego de absorciones, que amortiguan así la oposición entre humores y demonios, se observa en cuanto a la melancolía y la posesión. Johannes Wier, médico holandés célebre por sus críticas a la caza de brujas, refiere esta comunicación fluida entre orden natural y preternatural en su *De praestigiis daemonum* de 1563.⁵⁵⁴ Pensamos, dice, que los melancólicos son locos o

den credito con facilidad a sus melancolicas visiones, reuelaciones, raptos”; por el contrario, debían dirigirse a su confesor (“sabio, prudente y deuoto”) en busca de consejo (p. 6).

⁵⁵⁴ Recordemos que utilizamos la traducción francesa: *Cinq Livrs de l’Imposture et Tromperie des Diables: des enchantemens et sorcelleries*, Paris, 1567. Sobre esta comunicación de lo natural y lo diabólico en Wier, véase Maus de Rolley, “La part du Diable”, en Lavocat *et al.* (dirs.), *Fictions du Diable*, pp. 109-130. Es interesante señalar que por mucho tiempo, a diferencia de lo que se acepta en la actualidad, debido a su defensa de las brujas como mujeres acosadas por la melancolía, Wier fue considerado un precursor de la modernidad. Su recuperación por parte de los círculos fundadores de la psicología moderna, un verdadero proyecto de medicina retrospectiva, contribuyó a canalizar su figura dentro del mito triunfalista de una Europa que definía y a la vez se alejaba tanto de la religión como de la superstición. Lo sobrenatural pasado era así secularizado y naturalizado. Wier tuvo un lugar de honor en este proceso: Désiré Bourneville, un discípulo de Jean Charcot, fue el primero en recuperarlo del olvido con una edición parisina de su obra más célebre a fines del siglo XIX. Sigmund Freud mismo catalogó el

posesos, tanto como creemos que los posesos son melancólicos. Es difícil discernir aquello que a menudo se da conjuntamente: “*Il faut avoir en tels cas un bon jugement, pour discerner ces diuerses maladies, qui souuentesfois sont acouplees ensemble*”. El demonio se mezcla intencionalmente con el humor melancólico, encontrándolo apto para ejecutar sus acciones e imposturas. De ahí, agrega Wier, que San Jerónimo comentara que la melancolía es “*le bain du diable*”.⁵⁵⁵ Para demostrar este entrecruzamiento, Wier relatará la historia de “*une fille melancholique à Burg*” que luego confesó estar poseída (*confessoit estre possedee*). La muchacha, simple (*simple fille*) y toscana, llegó a hablar, durante la afección, el dialecto de Lombardía y algunas palabras de latín (*la langue Lombarde... quelque mot Latin*). Los exorcistas fallaron en un primer momento; sólo cuando las medicinas purgaron la melancolía (*purgent la melancholie*) y dejaron el cuerpo libre de ese humor, los ministros de la Iglesia lograron arrancar el demonio de la mujer. Wier concluye que los posesos deben hacer frente a dos afecciones que se comunican: “*Ces personnes sont tourmentees de doubles maladies, l’une corporelle procedante de l’humeur melancholique, et l’autre spirituelle, en laquelle cest ennemy iuré du genre humain les trauaille de folie, de tristesse, de crainte, de desplaisir de viure, et de desespoir*”.⁵⁵⁶

Las afinidades entre posesión y melancolía eran tan estrechas que penetraron incluso en las advertencias del *Rituale romanum* de 1614 (como vimos en el capítulo anterior, la cristalización definitiva del rito exorcístico promulgada por el Papado). Las disposiciones romanas indican que los exorcistas no deben actuar con apuro. “*In primis ne facile credat, aliquem à daemone obsessim esse, sed nota habeat ea signa, quibus obsessus dignoscitur ab ijs, qui vel atra bile, vel morbo aliquo laborant*”.⁵⁵⁷ Aparece aquí claramente la necesidad de discernir las manifestaciones que se observan en las víctimas; la mención a la melancolía (*atra bile*) es explícita. Es ella la que se señala puntualmente como posible candidata a confundirse con la posesión diabólica, mucho

De praestigijs daemonum entre los diez libros más importantes que había leído en su vida, junto a obras de Darwin y Copérnico. Véase al respecto Michaela Valente, “Weyer, Johann (1515-1588)”, en Golden, *Encyclopedia*, p. 1195 y Midelfort, “Charcot, Freud and the Demons”, p. 213.

⁵⁵⁵ Ambas citas en *Livrs de l’Imposture et Tromperie des Diables*, p. 441. Sobre el lugar común temprano-moderno de la melancolía como “baño del diablo”, véase Clark, *Vanities*, p. 52. Para un ejemplo de la preferencia demoníaca por la melancolía, véase Tomás Murillo: “el Demonio se alegra con el humor Melancholico, y negro, y reside en el, por ser humor tenebroso, obscuro, y pessimo, y que assiste mas de ordinario en el baço, como en su receptaculo, el qual esta inmediato a las entrañas” (*Aprobación*, p. 31).

⁵⁵⁶ Wier, *Livrs de l’Imposture et Tromperie des Diables*, p. 575.

⁵⁵⁷ *Ritvale Romanvm*, p. 192.

más que otras enfermedades, que aparecen juntas e indistintas (*morbo aliquo*).⁵⁵⁸ El exorcista español Remigio Noydens, a fines de ese siglo, repetía la prescripción: “Ay muchas personas (principalmente mugeres) de complexion melancolica, en que obra poderosamente la fantasia, fabricando tal vez sucessos no pensados; no darà el Exorcista facilmente credito a las cosas ya referidas, sin cotejarlas primero con otras señales”.⁵⁵⁹

La posesión y sus síntomas

Mantengamos de lado a Pomponazzi un momento más. Para comprender su explicación alternativa y de lleno naturalista de la posesión diabólica y el exorcismo, veamos qué síntomas la intelectualidad de la época subrayaba como propios de los endemoniados. Son dos: hablar en lenguas y poseer un conocimiento extraordinario (con frecuencia, habilidades predictivas).⁵⁶⁰ Es importante remarcar esto porque serán justamente estos dos puntos los que Pomponazzi tomará para anclar la figura del poseso en el marco explicativo de las sibilas, los oráculos y los augures de la Antigüedad. Lo hará, como veremos en el próximo apartado, a partir de los astros y la *melancholia*.

a) Linguam ignotam

Como estudiamos en el primer capítulo y mencionamos recién, Tomás de Aquino sabía que el aristotelismo no admitía demonios en su esquema (“*Perypathetici Aristotilis sectatores non posuerunt demones esse*”). Esta opción naturalista, lo anotábamos ya, era rechazada de plano por el Aquinate —y por Kramer y por Menghi, entre otros cientos— a partir de la demonología. Ciertamente, el demonio podía actuar por movimiento local sobre las *species* y órganos internos, es decir, sobre la *natura*.⁵⁶¹ Explícitamente, Tomás rechaza el error de los peripatéticos mencionando el caso de los posesos (*arreptus a*

⁵⁵⁸ Como una muestra de la base cultural de las enfermedades, notemos que el Papa Pío XII promulga una nueva edición del *Ritual Romano* en 1952. Entre los cambios registrados, encontramos suprimida a la melancolía como posible explicación para la posesión. Su tiempo había pasado; en su lugar, como candidatas más adecuadas para el siglo XX, aparecían las enfermedades psicológicas (ver Grob, *A major revision of the Discipline on Exorcism*, p. 112).

⁵⁵⁹ *Practica de Exorcistas y Ministros de la Iglesia*, pp. 9-10.

⁵⁶⁰ Agreguemos al pasar que ambos síntomas siguen vigentes en las películas contemporáneas sobre exorcismos y posesiones diabólicas. En *The Rite* (2011), film dirigido por Mikael Hafström y protagonizado por Anthony Hopkins, una posesa italiana revela en inglés la identidad del escéptico protagonista y secretos de su pasado. En *The Exorcism of Emily Rose* (2005), de Scott Derrickson, el demonio habla en latín, griego y hebreo. En *The Exorcist* (1973), de William Friedkin sobre guión de Peter Blatty, el demonio que posee a Linda Blair habla en latín y en francés, y conoce que la madre del sacerdote Damian Karras había muerto recientemente.

⁵⁶¹ *Quaestiones disputatae de Malo*: “*Quaecumque ergo ex motu locali materie corporalis accidere possunt, nihil prohibet per demones fieri, nisi diuinitus impediuntur. Apparitio autem siue representatio specierum sensibilium in organis interioribus conseruatarum potest fieri per aliquem localem motum materie corporalis*” (p. 76).

daemone... arrepticiis) y de la nigromancia (*nigromanticis artibus*), porque estos hechos no podían ser comprendidos sólo dentro de la causalidad natural, sino que se necesitaba suponer la intervención de otra entidad. Citemos el pasaje del *De malo*:

“*Sed hoc apparet manifeste falsum, per hoc quod inveniuntur alique operationes demonum que nullo modo possunt ex aliqua naturali causa procedere, puta quod aliquis arreptus a demone loquitur linguam ignotam; et multa alia inveniuntur opera demonum tam in arrepticiis quam in nigromanticis artibus, que nullo modo possunt nisi ex aliquo intellectu procedere*”.⁵⁶²

Señalemos, como ya establecimos en el capítulo 1, que no deja de ser llamativo que Tomás singularice la xenoglosia, o la acción de hablar lenguas desconocidas (*loquitur linguam ignotam*), de entre el resto de los síntomas posesorios, que aparecen no diferenciados (*et multa alia...*). Este precedente, lo vimos, fue textualmente copiado por Heinrich Kramer en el *Malleus* de 1486 en contra de los escépticos del poder diabólico; aparece también como prueba irrefutable de posesión en su anécdota acerca del sacerdote bohemio que encontró en Roma, y que en el trance demoníaco, hablaba en italiano.⁵⁶³ En los manuales dedicados específicamente a la temática, el hablar en lenguas figura en un lugar de privilegio. El jesuita de Würzburg Petrus Thyraeus lo subraya en su *De daemoniacis* (1594). “*Scientia etiam peregrinorum idiomatum et linguarum notitia latentes in hominibus Spiritus produnt*”.⁵⁶⁴ Si un hombre habla un idioma que no aprendió (*peregrinum sermonem non didicit*), comienza Thyraeus, debe estar bajo influencia de un espíritu, sea bueno o malo (*vel bono, vel malo*). El jesuita realiza un paralelo interesante entre aquellos inspirados por el demonio y aquellos inspirados por el Espíritu: refiere la jornada de Pentecostés, cuando los Apóstoles, inspirados (“todos fueron llenos del Espíritu”) rompen a hablar en lenguas que desconocían (*Hechos*, 2, 1-4). Mientras que los seguidores de Cristo recibieron el súbito don de lenguas para gloria de Dios y comprendían el mensaje que revelaban, los endemoniados no comprenden lo que dicen (*nec linguas norunt nec quid vocibus significetur, intelligunt*), y su espíritu poseedor habla para su propia gloria, injuriando a

⁵⁶² *ibid*, p. 282.

⁵⁶³ *Malleus maleficarum*, pp. 312 (pasaje de Tomás), 450-451 (sacerdote bohemio).

⁵⁶⁴ Petrus Thyraeus, *De daemoniacis liber unus in quo daemonum obsidentium conditio; obsessorum hominum status, rationes item et modi quibus ab obsessis daemones exiguntur, discutiuntur et explicantur*, Coloniae Agrippinae, Mater. Cholini, 1594, p. 63.

Dios (*in obsessis malis spiritibus propriam gloriam, cum Dei iniuria*).⁵⁶⁵ También Menghi, en el marco de su disputa con los peripatéticos, apuntaría como signo la capacidad de hablar en lenguas: “*Perche si ratronano certe operationi diaboliche, lequali per modo ueruno non possono nascere, nè essere causate da causa alcuna naturale, come saria che alcuno spirito parli Latino, Greco, Hebraico, Spagnuolo, Tedesco, Francese et d’altri simili lingue*”.⁵⁶⁶

El síntoma se coló en las hagiografías: en 1620 se publica la vida de Tomás de Villanueva, de Valencia. Don Tomás tuvo éxito en el discernimiento de una mujer de quien nadie podía dilucidar si estaba inspirada por un ángel o un demonio. La perfidia quedó expuesta ante los interrogatorios de Tomás: “al cabo se descubrio ser espiritu de maldad el que moraua en ella, porque respondia en lengua Latina a dificultades de Theologia que le preguntaron, que es una de las señales mas ciertas de estar una persona simple, ignorante y que nunca ha estudiado, endemoniada”.⁵⁶⁷ Poco más de treinta años después de esta hagiografía, Blasco Lanuza señalará escuetamente acerca de los signos ciertos de los endemoniados: “quando habla en lengua exquisita, sin auerla aprendido”.⁵⁶⁸ El síntoma sigue vigente a fines del mismo siglo; Remigio Noydens dirá sobre los posesos que “vno de los indicios mas verdaderos es el hablar, ò entender Latin; v.g. sin aver estudiado”.⁵⁶⁹

Por lo demás, agreguemos que el alegato tomista tendrá fortuna en las diversas disposiciones romanas respecto del exorcismo. Por ejemplo, formará parte de la estandarización temprana de ritos litúrgicos y sacramentales que Alberto da Castello compila por orden de León X en 1523. Este *Sacerdotale Romanum* apunta que si analfabetos y simples (*illiterate e idiote*) hablen idiomas desconocidos, ahí hay una posesión.⁵⁷⁰ La precisión quedará definida en el *Rituale Romanum* de 1614. Existían ciertas señales (*signa*) inconfundibles para discernir entre posesos y enfermos, entre ellas “*ignota loqui pluribus verbis, vel loquentem intelligere*”.⁵⁷¹

⁵⁶⁵ *ibid*, p. 64.

⁵⁶⁶ Menghi, *Compendio*, p. 7.

⁵⁶⁷ Miguel Salon, *Libro de la Santa Vida y Milagros del Illustrissimo y Reverendissimo Señor Don Thomas de Villanueua Arçobispo de Valencia, de la orden de San Augustino, Beatificado por nuestro Santissimo Padre Paulo Papa V. Año 1618. Sacado de los processos que se han hecho con autoridad Apostolica para su Beatificacion, y Canonizacion*, Valencia, 1620, pp. 70-71 [por un error de impresión, éstas página aparecen marcadas como pp. 66-67].

⁵⁶⁸ Blasco Lanuza, *Patrocinio*, p. 815.

⁵⁶⁹ Noydens, *Practica de Exorcistas*, p. 11.

⁵⁷⁰ Sluhovsky, *Believe not every Spirit*, p. 75.

⁵⁷¹ *Rituale*, p. 192.

b) *Distantia et occulta patefacere*

Veamos ahora la relación entre endemoniados y conocimiento oculto, en especial la habilidad de predecir.⁵⁷² La vinculación entre posesión diabólica y este tipo de conocimiento tiene una larga tradición cristiana, incluso bíblica. Aparece explícitamente en *Hechos* 16, 16-18, el relato de un exorcismo de Pablo: “Y sucedió que mientras íbamos al lugar de oración, nos salió al encuentro una muchacha esclava que tenía espíritu de adivinación (*puellam quandam habentem spiritum pythonem*), la cual daba grandes ganancias a sus amos, adivinando (*divinando*). Esta, siguiendo a Pablo y a nosotros, gritaba diciendo: ‘Estos hombres son siervos de Dios Altísimo, quienes os proclaman el camino de salvación’. Y esto lo hacía por muchos días; mas desagradando esto a Pablo, se volvió y dijo al espíritu: ‘¡Te ordeno, en el nombre de Jesucristo, que salgas de ella (*exire ab ea!*)!’ Y salió en aquel mismo momento”.⁵⁷³ Esta vinculación bíblica entre la posesión y el arte adivinatorio proseguiría en la condena y demonización de las técnicas cálticas paganas, condena y demonización que florecieron en tiempos en que el cristianismo era todavía una secta de dimensiones modestas, lejos de la metástasis mundial. Como leímos ya en el capítulo 1, Orígenes, en el *Contra Celsum* (c.250), afirmó que si la profetisa de Pythia, durante sus vaticinios, estaba arrebatada de sí y no era dueña de sí misma (*extra se rapitur... sui compos non est*), era porque los demonios de los posesos (*ex obsessis*) oscurecían su juicio.⁵⁷⁴ La capacidad de conocimiento oculto de los endemoniados se repite en Sulpicio Severo y su *Vida de San Martín* de fines del siglo IV. Ante las noticias de una posible invasión a la ciudad donde se hospedaba, Martín decide recurrir a una fuente ultraterrena de información: llama a un endemoniado (*daemoniacum ad se exhiberi iubet*) y lo obliga a declarar si esa noticia era verdadera (*an uerus esset hic nuntius fateretur*). El poseso confiesa que junto a otros diez demonios esparció el rumor (*rumorem*), esperando que el miedo eyectara a Martín fuera de la ciudad.⁵⁷⁵ Por la misma época, Agustín de Hipona planteaba en su *De Genesi ad Litteram* la posibilidad de que un poseso (*daemonium habentes*) dijera verdades

⁵⁷² Cabe aclarar que la ortodoxia católica prohíbe al demonio tanto el don de profecía como la capacidad de adivinar futuros contingentes. El demonio (y por lo tanto, los endemoniados) sólo tienen conocimiento de lo oculto y lo distante. Esto no implica que intelectuales y panfletarios sigan esta regla: a menudo veremos en sus obras una atribución de poderes adivinatorios más profundos en los posesos.

⁵⁷³ Es interesante notar que el pasaje subraya el conocimiento oculto de la posesa: identifica a los apóstoles como siervos de Dios. También otros casos de posesión y exorcismos crísticos conectan a los endemoniados con el conocimiento de una verdad superior, por ejemplo *Marcos* 1, 24: “¿Qué tenemos que ver contigo, Jesús de Nazaret? ¿Has venido a destruirnos? Yo sé quién eres: el Santo de Dios”.

⁵⁷⁴ *Contra Celsum*, Libro VII, 4, col 1426.

⁵⁷⁵ Sulpice Sévère, *Vie de Saint Martin*, pp, 290, 292.

(*vera*) que escaparan al conocimiento de los presentes. Pueden los demonios poseedores, agrega, formular cosas útiles (*utilia praedicat*).⁵⁷⁶

En la Baja Edad Media, Tomás abrevaría en esta tradición ya milenaria. En el tercer artículo de la *quaestio* 95 de la *secunda secundae* de la *Summa theologiae*, el Aquinate comenta que toda adivinación se da a partir del consejo y ayuda de los demonios: existen invocaciones expresas a los espíritus, apariciones o locuciones en vigilias o sueños, y nigromancia o trato con los muertos. Entre las diversas formas de este arte espurio, en especial si lo que predicen es cierto, Tomás ubica la acción de los endemoniados: “*Quandoque vero futura praenuntiant per homines vivos, sicut in arreptitiis patet*”. Esta adivinación, concluye Tomás, es la que se hacía por medio de pitonisas (*divinatio per Pythones*).⁵⁷⁷

El síntoma del conocimiento oculto y la adivinación siguió sugiriendo posesiones en la temprana Modernidad. Abundan los ejemplos. En abril de 1519, al mismo tiempo que Pomponazzi trabajaba en el *De incantationibus*, los presentes en la basílica de San Pedro pudieron escuchar cómo una poseesa predecía que ese año los turcos se abalanzarían furiosos sobre Roma, para, una vez allí, arrepentirse y convertirse al cristianismo.⁵⁷⁸ Johannes Wier, en una revisión posterior de su *De praestigiis daemonum* (originalmente publicado en 1563),⁵⁷⁹ agrega la historia de un niño que en 1574, en el contexto de la guerra española en los Países Bajos, predice los enfrentamientos, con pasmosa exactitud; llega a augurar la rendición de Middlebourg ante los Orange, previa destrucción de la flota española por parte de los zelandeses, casi al mismo tiempo en que ésta ocurría a kilómetros de distancia. Se dice inspirado por el

⁵⁷⁶ El marco de la discusión es el discernimiento de espíritus, paradigma de sospecha que visitamos brevemente al final del capítulo 1. La preocupación del Hiponense es que los fieles confundan las verdades dichas por los endemoniados con las verdades de aquellos que entran en un raptó angélico (*spiritus bonum... asumit aut rapit*). El ejercicio del discernimiento entre ambos raptos era en extremo difícil, máxime si el demonio no violentaba al poseso; en ese caso —y aquí Agustín utiliza un pasaje caro a la *discretio spirituum*—, no había dudas de que el Enemigo se transfiguraba en ángel de luz (II *Corintios*, 11, 14), primero seduciendo con la verdad para luego inducir a los hombres al error. Sólo el carisma paulino del discernimiento (I *Corintios*, 12, 10) podía revelar la verdadera identidad del espíritu invasor. Todas las citas en Aurelii Augustini, *De Genesi ad Litteram libri duodecim*, XII. c. 13.28, col. 464-465 (Patrologia Latina XXXIV). Hay versión en castellano: *Interpretación literal del Génesis*, introducción, traducción y notas de Claudio Calabrese, Navarra, Ediciones Universidad de Navarra, 2006, p. 322.

⁵⁷⁷ *Summa*, II-IIae, q. 95, a. 3.

⁵⁷⁸ El caso está relatado en O. Niccoli, *Profeti e Popolo nell'Italia del Rinascimento*, Roma-Bari, Gius Laterza, 1987. Cito por la versión en inglés: *Prophecy and people in Renaissance Italy*, traducción de Lydia Cochrane, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 168-169

⁵⁷⁹ Se conoce que Wier, aunque publicó su *De praestigiis daemonum* en 1563, continuó agregando anécdotas y ejemplos, aumentando la obra hasta 1583 (Rosemary Guiley, “Weyer, Johann [1515-1588]”, en *The Encyclopedia of Demons & Demonology*, New York, Visionary Living, 2009, p. 267)

Espíritu santo; afirma recibir mensajes del arcángel Gabriel, quien le reveló que las tragedias en Flandes acabarían el año siguiente, que el Rey de España mismo iría a los Países Bajos a acabar con los problemas. Wier desconfía del origen angélico del poder predictivo. Concluye: “*Cest enfant estoit possédé du diable qui parloit et prognosiquoit par la bouche d’iceluy*”. Pero, ¿cómo supo el niño de la toma de Middlebourg? “*C’est le diable qui pour estre esprit se transporte d’un lieu en autre en un instant, a cause de sa vistesse incomprehensible*”.⁵⁸⁰

Junto con la capacidad de hablar lenguas, el conocimiento de lo oculto (*reuelatio occultorum*) forma parte de los signos intelectuales de la posesión que otorga Thyraeus en su *De daemoniacis*. Debemos inferir la acción de un espíritu cuando un hombre posee conocimiento oculto (*occulta*), tal como referir cosas pasadas y futuras (*res gestae... futura*) o hechos distantes (*remotissimis fiunt regionibus significantur*). Es cierto, advierte Thyraeus, que este conocimiento puede ser dado por un espíritu bueno tanto como malo (*possunt mali, possunt boni*). ¿Cómo distinguirlos? Cuando lo revelado no es honesto, o cuando insulta a la divinidad (*nulla honesta... in Dei cedunt contumeliam*).⁵⁸¹ Por su parte, en su *Compendio* de exorcismos, Girolamo Menghi relata la historia de una joven posesa que, en el palacio del Duque de Calabria, le aseguró al noble saber todo lo que éste había conversado con el embajador de Venecia sin necesidad de presenciárselo. El espíritu que la invadía, dice Menghi, “*il tutto ho udito et saputo*”; conminado a hablar, el demonio “*ilquale come se sosse stato presente, per bocca della donna narrogli tutto il fatto di parola in parola*”.⁵⁸² El estereotipo se mantendría firme en el siglo XVII: el párroco español Francisco de Blasco Lanuza, dedicado a discernir correctamente los ataques diabólicos de los padecimientos naturales en un tratado de 1652, dirá que el sacerdote puede distinguir la posesión en un cuerpo “quando percibiére que el enfermo habla, y conoce cosas que de otra manera no puede, porque no las estudio, ni tiene capacidad para saberlas; quando declara sucessos muy distantes, ò muy secretos, adiuinando con admiracion de los oyentes”.⁵⁸³ (Notemos al pasar que a menudo el conocimiento extraordinario del endemoniado no tenía que ver con el futuro, sino con la erudición: Noyends comenta que es un signo cieto de posesión

⁵⁸⁰ *Livrs de l’Imposture et Tromperie des Diables*, p. 33. Aquí tenemos un ejemplo claro de cómo la ortodoxia demonológica niega el poder de profecía y de adivinación de futuros contingentes la demonio.

⁵⁸¹ Todas las citas en Thyraeus, *De daemoniacis*, pp. 61-62.

⁵⁸² Menghi, *Compendio*, p. 15.

⁵⁸³ Blasco Lanuza, *Patrocinio*, p. 815.

es “tratar sutillissimamente de los altos misterios de la Fe y Sagrada Escritura siendo vn ignorante”).⁵⁸⁴

Por lo demás, tanto el *Sacerdotale Romanum* de 1523 como el *Rituale Romanum* de comienzos del XVII incluían como síntomas concluyentes de posesión, junto a la capacidad de hablar lenguas, el conocimiento de cosas distantes y secretas (*distantia et occulta patefacere*, explicitaba la compilación romana de 1614).⁵⁸⁵

Recapitulemos. En este apartado hemos relevado cómo se comprendía la enfermedad del cuerpo en la primera Modernidad. Mencionamos la interconexión entre los sistemas naturalista y pluricausal, y comentamos brevemente sobre la cristianización del sistema humoral y el combate con los peripatéticos. Nos interesaba subrayar que la cultura de la época vivía en una *natura* cuyas fronteras —astros en el cielo, humores e imaginación en el cuerpo— comprendían la acción preternatural demoníaca. Advertimos que la melancolía representaba un espacio de incertidumbre respecto del discernimiento correcto de los síntomas asociados a los estados de posesión. De esta acción diabólica hemos señalado los signos que la Baja Edad Media y la temprana Modernidad asignaron a los posesos como prueba certera del origen demoníaco de su afección: hablar en lenguas desconocidas y tener virtud para adivinar. Todos estos elementos —las fronteras de la *natura*, el poder de los astros, los humores y la imaginación, la ambigüedad de la melancolía, la posibilidad de que los demonios intervengan en el plano natural— nos servirán para adentrarnos en los argumentos heterodoxos de Pomponazzi. Es sobre ellos que el Mantuano asienta su negación filosófica de los prodigios, de las intervenciones de las sustancias separadas y de las curas extraordinarias o milagrosas, negación que influirá directamente en el siglo. Vamos a las obras.

III

La ampliación irrestricta de la natura

Para estudiar los argumentos naturalistas de Pietro Pomponazzi respecto de la posesión y el exorcismo debemos desandar, por decirlo de alguna manera, los entrecruzamientos entre los órdenes preternatural y natural habilitados por la cristianización del corpus aristotélico acometida en la escolástica bajo-medieval y heredados por la temprana

⁵⁸⁴ Noydens, *Practica de Exorcistas*, p. 11.

⁵⁸⁵ Sluhovsky, *Believe not every Spirit*, p. 75; *Rituale*, p. 192.

Modernidad. Este movimiento es claro en el *De incantationibus* (c. 1520), donde, como mencionamos en el primer apartado, Pomponazzi dará cuenta de hechos comúnmente atribuidos a la intervención espiritual (milagros, profecías, locuciones, apariciones, curaciones portentosas, posesiones).

Por empezar, la *natura* de los peripatéticos, como sabían Tomás y la tradición demonológica posterior, no admite demonios. Aristóteles, indica Pomponazzi, veía la creencia en estos seres como ridícula y vana (*ridicula et inania*), un intento innecesario de proponer otro marco de causalidad.⁵⁸⁶ La idea de causalidad es nodal aquí. A través del Estagirita, Pomponazzi concibe un Dios que ordena y dispone todo a través de una “ley eterna” imposible de ser transgredida: “*Omnia eum Deus ordinat et disponit ordinate et suaviter, legesque aeternam rebus indidit, quam praeterire impossibile est*”.⁵⁸⁷ En esta matriz metafísica, las únicas sustancias inmateriales que pueden conectarse con lo sublunar son los orbes astrales, instrumentos de Dios (“*nihil operari ualet in hoc sublunari mundo nisi mediantibus corporibus coelestibus tanquam instrumentis*”).⁵⁸⁸ En el *De immortalitate* el Mantuano escribe que, mientras Platón, el cristianismo y la casi totalidad de las religiones (*quod christiani et quasi universaliter omnes leges*) radican los efectos extraordinarios en Dios o sus ministros, los ángeles buenos o malos (*Angelos appellamus, si boni sint, si mali, daemones*), Aristóteles afirmó que la única substancia inmaterial que existe es la que mueve un orbe, y el número de orbes determina el número de Inteligencias (*secundum numerum orbium ponit numerum intelligentiarum*). El número de espíritus quedaría entonces atado al número de cuerpos; su función, al movimiento planetario —lo que no se condice con la idea de intervención espiritual amplia que la teología cristiana otorga a ángeles y demonios.⁵⁸⁹ El mismo razonamiento hallamos en el *De incantationibus*: los peripatéticos no creen en espíritus buenos o malos, sino y sólo en aquellas sustancias separadas que mueven los cuerpos celestes (*tales immundi spiritus neque etiam boni, praeter eos qui mouent corpora coelestia, Peripateticis sunt admissi*). Es más, quien diga que Aristóteles concibió otras sustancias inmateriales fuera (*praeter*) de aquellas

⁵⁸⁶ *De incantationibus*, p. 118.

⁵⁸⁷ *ibid*, p. 145.

⁵⁸⁸ *ibid*, pp. 130-131.

⁵⁸⁹ *De immortalitate*, p. 107. Sobre la no coincidencia entre los espíritus cristianos y el número de Inteligencias que mueven los orbes aristotélicos, véase Stephens, *Demon lovers*, p. 358; Zambelli, *White Magic*, p. 7.

que mueven los orbes, no merecería ser llamado peripatético (*minime Aristotelici dicendi sunt*).⁵⁹⁰

Más allá de la metafísica se encuentra la divergencia respecto del rol de estas sustancias. Tal como el vulgo y la religión la concibe, la existencia de los demonios le parece al *Philosophus* contraria a la razón (*rationi repugnare*) y a la experiencia, que rechazan la idea de una multitud de potencias al servicio de Dios. Las sustancias inmateriales no pueden comportarse como los hombres (*ac si essent homines*), con pasiones, deseos, ideas nuevas; no pueden hablar, no pueden entender nuestra voz, no pueden vernos (*nos alliqui, nostras audire uoces, nostra uidere opera*).⁵⁹¹ Es imposible asimilarlas entonces a los ángeles y los demonios de la tradición cristiana, porque estas sustancias aristotélicas están separadas, y sobre todo, son impasibles (*sunt igitur penitus abstractae et immobiles*); su movimiento es el cambio regular de posición estelar, que no conlleva cambio alguno en estas sustancias. En efecto, remarca Pomponazzi, Aristóteles no admitiría que estas sustancias puedan mover directamente un cuerpo sujeto a generación y corrupción, porque ello implicaría cambios en el ente que lo mueve, lo que daría a entender que tal ente es corruptible.⁵⁹²

Aquí se inserta el argumento físico. Si las sustancias inmateriales no pueden actuar de modo inmediato (sólo Dios puede),⁵⁹³ deben hacerlo mediatamente, por movimiento local, donde existe una alteración. Esa alteración no debe buscarse en entidades fuera del esquema regular: la *natura* misma, los cuerpos inferiores en relación con los cuerpos celestes realizan estas mutaciones (*pro ipsa igitur alteratione sufficiunt corpora inferiora una cum corporibus coelestibus*). Son los cielos, en su movimiento regular, los que aplican lo activo a lo pasivo (*applicant actiua passiuus*).⁵⁹⁴ Y ¿qué pueden los demonios que no puedan los astros? “*Nihil profecto, datis huiusmodi daemonibus: uideo in eis esse pro tam mirabilibus, quod et longe magis non percipiatur in corporibus coelestibus*”⁵⁹⁵. Las operaciones maravillosas y ocultas de la naturaleza (*mirabilia et occulta naturae opera*), el poder de los cuerpos celestes, las Inteligencias y Dios (*uirtutes corporum coelestium, Deum, et intelligentias*) ordenan y gobiernan lo inferior; esto hace vana la apelación a los demonios y los ángeles guardianes (*quare nec*

⁵⁹⁰ *De incantationibus*, pp. 122, 319.

⁵⁹¹ *ibid*, pp. 121-122.

⁵⁹² *ibid*, pp. 319-320.

⁵⁹³ Sin embargo, Pomponazzi expresa que Aristóteles no lo cree así: “*Aristoteles autem (ut existimo) immediate, id est, sine aliquo agente intermedio Deum in haec inferiora agere (...) non admitterent*” (*De incantationibus*, p. 144).

⁵⁹⁴ *ibid*, p. 322.

⁵⁹⁵ *ibid*, p. 318.

genios neque particulares hominum custodes ponere oportet).⁵⁹⁶ Agregar al Enemigo en el esquema ordinario de la *natura* es construir un *ad hoc* sin conexión con la regularidad de causa y efecto.⁵⁹⁷ Pomponazzi lo repite una y otra vez: lo atribuido a los demonios puede explicarse suficientemente a partir de la existencia y potencia de las Inteligencias, formas de los cuerpos celestes (*nam pro esse et operationibus corporum coelestium non sunt ponendi, quandoquidem intelligentiae, eorum corporum formae, sufficient*).⁵⁹⁸ Queda claro entonces que las llamadas virtualidades de las estrellas, según conjunciones y oposiciones, junto con los cuerpos celestes (*substantiis separatis, mediantibus corporibus coelestibus [...] secundum virtutes stellarum, secundum conjunctiones et oppositiones earum*) producen los fenómenos del mundo sublunar que juzgamos extraordinarios. Todo el mundo inferior, contiguo al superior, es gobernado por estas potencias (*cum mundus totus hic inferior illi superiori fit contiguus, ut inde omnis virtus gubernatur*). Activan las cualidades ocultas de piedras, hierbas (y, como veremos, hombres), realizan los portentos, augurios, oráculos y prodigios; incluso cuidan de los reyes y los profetas (*Prophetis*) —la mención escueta a los profetas debe advertirnos del costado heterodoxo inserto en la propuesta astral del Mantuano, heterodoxia que dejamos para más adelante.⁵⁹⁹

Como bien alertaba Daniel Walker en un estudio ya clásico de mitad de siglo XX, Pomponazzi extrema así la amenaza que la magia natural (es decir, el área donde la filosofía natural trataba con cuerpos celestes, cualidades ocultas y simpatías y antipatías no perceptibles) representaba para la religión.⁶⁰⁰ Ciertamente, es esta magia natural la que, inserta en la serie de causalidades peripatéticas, permite convertir en redundante —como decíamos recién, en *ad hoc*— la presencia del demonio. Esto se ve claro, por ejemplo, en el capítulo IV, donde Pomponazzi propone explicar las curas extraordinarias a través de causas naturales (*causas mere naturales*), sin apelar a los espíritus tal como la religión los concibe (*ut leges ponunt*).⁶⁰¹ Los demonios no pueden actuar inmediatamente, sino por alteración, aplicando lo activo a lo pasivo, una operación del todo natural (*applicando actiua passiuus quae naturaliter operantur*). Por lo tanto, lo que puede el demonio lo puede un hombre que conozca la naturaleza

⁵⁹⁶ *ibid*, pp. 213-214.

⁵⁹⁷ Ossa-Richardson, *Devil's Tabernacle*, p. 101.

⁵⁹⁸ *De incantationibus*, pp. 120-121.

⁵⁹⁹ *ibid*, p. 108.

⁶⁰⁰ David Walker, *Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella*, The Pennsylvania State University Press, 2000 (1958), p. 110.

⁶⁰¹ *De incantationibus*, p. 42.

(*hominem cognoscere exscientia naturaliter*). Pomponazzi rechaza la objeción común según la cual el demonio podría engañar los sentidos y efectuar la acción sin que nadie pudiera saberlo; la causa del engaño también sería natural, mediada, y por lo tanto podría ser conocida y puesta en marcha por el hombre.⁶⁰² La estrategia, una equipolencia entre hombre y demonio, suplanta el entrecruzamiento de órdenes natural y preternatural de la teología por un orden único de causalidad —esta solución a los misterios diabólicos y mágicos, estrictamente intramundana, será uno de los legados fundamentales de los libertinos del siglo XVII.⁶⁰³

IV

Naturalizar la posesión diabólica

Llegamos así a la temática específica de nuestro estudio. Tanto el *De immortalitate* como el *De incantationibus* emprenden la naturalización de síntomas que la demonología tomaba como evidencia de la existencia y operaciones del demonio y que vimos en el apartado anterior: hablar en lenguas, desplegar conocimiento extraordinario. Como ya adelantamos al principio del capítulo, los posesos de Pomponazzi se discuten a partir de los efectos de los astros y los humores naturales en el marco de la antigua tradición griega de los augurios, los oráculos, las locuciones y las profecías.

Comencemos por el tratado sobre el alma. En el capítulo XIII, que un Pomponazzi rigurosamente escolástico destina a listar argumentos en favor de la inmortalidad, aparece la mención a determinadas experiencias (*experimenta*) que involucran actividad (y por tanto, supervivencia) por parte de las almas de los muertos. Platón, en su *Fedón*, concede que alrededor de las tumbas pueden verse apariciones, las almas de los hombres malvados (*phantasmata... animae malorum hominum*).⁶⁰⁴ El marco de las *experimenta* de la realidad espiritual incorporea es propicio para la primera mención a la posesión: se sabe que muchos fueron atormentados por los demonios; en este estado refieren el pasado y el futuro (*a daemonibus vexantur, qui et praeterita et futura praenuntiant*). “Negar la experiencia —afirma Pomponazzi que afirman los objetores— es de presuntuoso y necio”.⁶⁰⁵

La respuesta del filósofo en el capítulo XIV es múltiple. En primer lugar, y en contra de los relatos sobre apariciones, Pomponazzi nota que suelen mencionarse como hechos

⁶⁰² *ibid.*, p. 43.

⁶⁰³ Perrone Compagni, “Métamorphoses animales”, p. 76.

⁶⁰⁴ *De immortalitate*, p. 84.

⁶⁰⁵ *ibid.*: “*Experimenta autem negare, est impudentiae et vesaniae*” (p. 85).

verdaderos meras fábulas (*merae fabulae sunt*).⁶⁰⁶ En segundo lugar, los sepulcros platónicos pueden ser naturalizados. El *Metereológicos* de Aristóteles afirma que en los cementerios, como en muchos otros lugares, el aire es muy denso (*valde crassus*), sea por la evaporación de los cadáveres o por la frialdad de las lápidas; éstas y otras causas producen el espesamiento del aire, aire que puede recibir imágenes de los objetos y entes que lo rodean, a la manera de un espejo. En tercer lugar, hay que tomar en cuenta la diferencia entre filósofos y vulgares: los hombres simples confunden estas imágenes con algo real, por ejemplo, las almas de los muertos (*rudibus hominibus existimantur esse res... animas defunctorum*); ignorantes de las propiedades de los aires tumularios, presos de la imaginación, la opinión común y el miedo (*imaginatio et universalis fama... in timore*), creen lo que no es.⁶⁰⁷ Por último, existe la posibilidad de que esas apariciones no sean más que ilusiones y engaños de sacerdotes (*illusiones et dolos malorum Sacerdotum*); es común que estos, que viven de los fieles (“*perfruantur*”), los engañen con fraudes y ficciones, “como sabemos que ha sucedido de vez en cuando en nuestro tiempo (*tempestate nostra*)”.⁶⁰⁸

Detengámonos ahora en las pretendidas locuciones demoníacas. La posición a derribar es la de Tomás de Aquino quien, en sus *Quaestiones disputata de potentia* asegura que las locuciones de hechos futuros (*ut locutiones et praesertim futurorum*) no pueden hacerse sin el concurso de una sustancia inmaterial que posea intelecto (*nisi ab habente intellectum*). (Recordemos que este es el mismo argumento que Tomás utiliza en el *De malo* para oponer la realidad de los posesos en contra de los astros peripatéticos: “*nullo modo possunt nisi ex aliquo intellectu procedere*”).⁶⁰⁹ Pomponazzi, como es de esperar, naturaliza estas locuciones a través de las Inteligencias que mueven los cuerpos celestes (*intelligentiae moventes corpora coelestia*).⁶¹⁰ Como apoyo para esta solución, recurre a la autoridad del filósofo y médico paduano Pedro de Abano. Ya hemos referido más

⁶⁰⁶ *ibid*, p. 105.

⁶⁰⁷ *ibid*, p. 105. Recordemos que, como vimos en el capítulo 1, ya Witelo de Padua en el siglo XIII relacionaba la pasión del miedo con la creencia en las apariciones y los demonios (Mikolajczyk “*Non sunt nisi phantasiae et imaginationes*”, pp. 40-52).

⁶⁰⁸ *De immortalitate*, p. 106. Pomponazzi refiere un pasaje bíblico para fundamentar la existencia de sacerdotes falsarios, *Daniel* 14, 3: “Había a la sazón en Babilonia un ídolo llamado Bel; y se consumían para él cada día doce artabas de flor de harina, y cuarenta ovejas, y seis cántaros de vino”. Sobre todo, 14, 13: “Burlábanse ellos, pues habían hecho debajo de la mesa una comunicación secreta, y siempre entraban por allí, y se comían las viandas”. Se conoce el final de estos religiosos: Daniel esparce ceniza en el piso del templo y le hace ver al rey cómo los sacerdotes entran por la noche y consumen todas las ofrendas. El rey ordena la ejecución de los falsarios y otorga el ídolo Bel y su templo a Daniel, quien lo destruye (14, 14-22).

⁶⁰⁹ *Quaestiones disputatae de Malo*, p. 282.

⁶¹⁰ *De immortalitate*, p. 110.

arriba la figura de Abano, célebre en el XIV por traducir los *Aristoteli problemata* del original griego que encontró en sus viajes a Constantinopla. Sus estudios sobre la obra llevaron a que hacia 1303 escribiera una *Conciliación*, que le mereció el título de *Conciliator*, tal como el Mantuano lo refiere. La mención por parte de Pomponazzi no sorprende: las obras de Abano estaban imbuidas de un impulso naturalizador, dando amplio espacio a los astros, a los que consideraba instrumentos divinos, exaltando sus virtudes generativas y sus propiedades medicinales, convirtiéndolos en fuente de cualidades ocultas de piedras y hierbas.⁶¹¹

En su comentario a los *Problemata*, el médico de Padua trae a colación la historia de un astrólogo, Haly Ebenragel, quien consultado sobre la suerte del hijo recién nacido de un rey, aplicando sus artes, aseguró que, si sobrevivía, el niño profetizaría o haría un milagro; más tarde, a poco de nacer, el hijo del rey pronosticó la ruina del linaje. Pomponazzi utiliza este relato para oponer espíritus y virtualidades estelares: si el niño hubiera profetizado a través de un espíritu con voluntad propia, Ebenragel no hubiera sabido predecir que una locución tendría lugar. La duda que surge a continuación de esta propuesta nos permite adentrarnos en el problema de la posesión. El *De immortalitate* asevera que ese conocimiento profético no proviene de un espíritu (*spiritum*), sino del niño mismo (*ex se, id est, ab intrinseco*).⁶¹² ¿Pero cómo un recién nacido habría de desplegar tales nociones?

La solución al dilema hay que encontrarla en la Antigüedad. En efecto, Pomponazzi traza un paralelo entre el fenómeno del bebé profeta y el de los vates antiguos, quienes fuera de su *furor*, no recuerdan en absoluto haber hablado; no podrían, agrega Pomponazzi, porque son movidos por las inteligencias, los astros y el ímpetu celeste (*ex virtute intelligentiarum, et corporum coelestium; ab impetu coelesti meventur*)⁶¹³. El Mantuano sustenta su posición en sendos textos de la tradición platónica-aristotélica que tratan los efectos extraordinarios tanto de la bilis negra como de la inspiración divina. Refiere, sin indicar un pasaje específico, al *Menón* de Platón. Allí se puede encontrar la siguiente afirmación:

“Correctamente llamaríamos divinos a los que acabamos de mencionar, vates, adivinos y

⁶¹¹ Sobre Abano, Thorndike, *History of Magic*, pp. 890-892; Siraisi, “The Expositio Problematum Aristotelis of Peter of Abano”, pp. 321-339. Pomponazzi, quizá, trabajaba con la edición de Venecia de 1482 de los *Problemata*, a la cual se adjuntó el comentario de Abano (Ossa-Richardson, *Devil's Tabernacle*, p. 43).

⁶¹² *De Immortalitate Animae*, pp. 111-112.

⁶¹³ Ambas citas en *ibid*, p. 112.

poetas todos, y también a los políticos, no menos que de esos podríamos decir que son divinos e inspirados, puesto que es gracias al hálito del dios, y poseídos por él, como con sus palabras llevan a buen fin muchos y grandes designios, sin saber nada de lo que dicen”.⁶¹⁴

Por el lado de Aristóteles, refiere al célebre primer problema de la sección XXX de los *Problemata*, centrales en la tradición de la *melancholia* que rastreamos en el apartado anterior. Pomponazzi comenta que allí los vates, bacantes, sibilas, poetas, y aquellos que se creen inspirados por los dioses (*omnes qui divino spiraculo instigari creduntur*) no entienden ni recuerdan lo que dicen.⁶¹⁵ Y aquí, algo interesante: en el contexto de esta discusión sobre conocimiento extraordinario, Pomponazzi invoca nuevamente a Abano (“*Conciliator*”) e introduce una mención a una mujer iletrada que habla latín: “*Conciliatorque ibi in expositione dicit, Ego audivi a fideli medico, quod mulier quaedam illiterata, dum esset melancholica, Latinum loquebatur congruum, qua sanata, avanuit*”. Apostilla Pomponazzi, extremando el naturalismo: lo visto parece darse por la disposición particular del cuerpo junto con el movimiento de los astros (*ex dispositione corporis cum motu astrorum*).⁶¹⁶

Recapitulemos el razonamiento. La historia del bebé profeta —es decir, la mención a un sujeto que ofrece un saber a primera vista imposible para su condición— es el marco que permite equiparar a las sibilas y los vates antiguos con aquellos que repentinamente, sin conocimientos previos, hablan lenguas que desconocían (*Latinum loquebatur*). Todo el fenómeno se remite a un ímpetu natural, tanto corporal (*dum esset melancholica*, en palabras de Pedro de Abano) como estelar (*motu astrorum*, en palabras de Pomponazzi) —notemos que, aunque no lo explicita, el Mantuano traduce en astros las Musas, dioses y *daemones* griegos que inspiran (más aún, poseen) a los diversos sujetos del *Menón* y de los *Problemata*. El hecho de que la xenoglosia se interrumpa con la cura de la enfermedad (*qua sanata, avanuit*), refuerza su origen natural. Como indica Noel Brann, en este pasaje hay una novedad fundamental: Pomponazzi revierte por completo la subordinación tradicional (escolástica y platónica) de la melancolía a la inspiración demoníaca o divina; la melancolía no es ahora el vector material de un poder espiritual ultraterreno, sino un agente eficaz por sí mismo. La melancolía ya no es un

⁶¹⁴ *Diálogos*, traducción, introducción y notas de J. Calogne Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Oliveri, y J. L. Calvo, Madrid, Gredos, Tomo II, 1992, p. 336, 99 d.

⁶¹⁵ *De immortalitate*, p. 112.

⁶¹⁶ Todas las citas en *ibid*, p. 112.

complemento de, sino una explicación alternativa a los estados comúnmente asociados con el rapto espiritual.⁶¹⁷ La consecuencia de esto, como podemos ver, es clara. Pomponazzi niega de plano el origen preternatural de uno de los síntomas que Tomás y toda la demonología posterior ofrece para señalar sin lugar a dudas la presencia de los posesos (y con ellos, la existencia de los demonios), el hablar lenguas desconocidas. Acto seguido, el autor afirma expresamente que este marco explicativo de los vates y sibilas antiguos responde a la objeción de los endemoniados planteada en el capítulo XIII (“*de Daemoniacis potest per haec, quae dicta sunt, respondio patere*”) —recordemos que la figura de los posesos que comunicaban lo pasado y lo futuro (*a daemonibus vexantur, qui et praeterita et futura praenuntiant*) había sido propuesta en ese capítulo como prueba (*experimentum*) del origen demoníaco de las locuciones. Así, desechado el síntoma de la xenoglosia espontánea, ahora el *De immortalitate* pasa a desactivar el segundo índice característico de la posesión, que hemos rastreado en Orígenes, Sulpicio Severo, Tomás y el *Rituale Romanum*, entre otros: la adivinación de cosas ocultas, secretas, distantes. Este conocimiento pasado y futuro es explicado por el Mantuano mediante disposiciones corporales y los siempre presentes astros:

“*Nam omnes tales [los posesos], aut atra bili vexantur, aut extasim patiuntur, aut morti proximi, alienique ab humanis cogitationibus, quo fit, ut quasi inanimati et irrationabiles fiant, propter quod motus coelestes recipere possunt, magisque aguntur et ducuntur ab impetu lymphatico, quam agant, vel ducant*”.⁶¹⁸

El pasaje es concluyente: lo que se toma por endemoniados no son más que hombres enfermos, melancólicos (*atra bile*), inanimados, irracionales, o próximos a la muerte.⁶¹⁹ Estas condiciones corporales los hacen receptivos a la influencia astral (*motus coelestes*

⁶¹⁷ Brann, *The Debate over Genius*, pp. 168-169.

⁶¹⁸ *ibid.*, p. 113.

⁶¹⁹ Hay antecedentes de importancia en la creencia de que la enfermedad y la proximidad de la muerte habilitan el conocimiento extraordinario. Jacob, en la hora de su muerte, convoca a sus hijos y profetiza qué habría de ocurrir con ellos y su descendencia (*Génesis* 49, 1-28). Más interesante para nosotros, tenemos una anécdota de Agustín en el *De Genesi ad litteram*, donde se plantea la duda de si un hombre es poseso o enfermo. Agustín comenta el caso (dice haberlo presenciado) de un endemoniado que tenía visiones y daba predicciones (*visiones ac praedictiones*); por ejemplo, predecía en qué momento el sacerdote iría a visitarlo. Es cierto, advierte, que el hombre padecía fiebres, y que este conocimiento le venía mientras deliraba (*febriens, et tamquam in phrenesi ista dicebat*). Agustín no se decide: el poseso quizá sea sólo un frenético (*obsessi ...forsitan tantum phrenetici*); llega a referir las dos condiciones de modo conjunto: “*mentis alienatio sive daemonium*”. Lo cierto, termina Agustín, es que la afección no cedió ante el sacerdote; acabó cuando la fiebre abandonó al hombre. Por lo demás, los dos pasajes siguientes (17.36, 17.37) relatan sendos casos de hombres y mujeres que, enfermos, predecían cosas futuras (*De Genesi ad Litteram* col. 468, 17.35; *Interpretación literal del Génesis*, p. 326).

recipere possunt) y a sus propias disposiciones humorales (*impetu lymphatico*). Así se da lugar a ese conocimiento extraordinario, ajeno a ellos. El filósofo vuelve a señalar a Platón y Aristóteles para sostener sus argumentos: no entienden lo que dicen (*non intelligunt quae dicunt*), por lo tanto, son movidos por otra cosa (*ab alio moventur*) —es decir, por los astros y los humores.

Pomponazzi vuelve a ocuparse de los posesos en su *De incantationibus*. No hay demasiada novedad: los argumentos principales están anclados en el *De immortalitate*, en especial el recurso a las autoridades de Platón y Aristóteles y, como parte del proyecto general de la obra, la interpretación del fenómeno en clave astral y humoral.

La primera mención de importancia ocurre en el capítulo VII, en el contexto de las objeciones de cuño tomista a las propuestas naturalizadoras de Pomponazzi. Entre la geomancia y las fórmulas para ligar el amor como ejemplos de la incapacidad de la naturaleza para explicar todos los fenómenos sublunares, no debe extrañarnos encontrar el argumento de la xenoglosia demoníaca. Este es el reclamo de los escolásticos: “*Quid dicemus de uexatis ab immundis spiritibus qui multotiens cum sint literarum ignari, Graece, Latine, et linguis diuersorum idiomatum loquuntur? certe philosophi nihil uerisimile habent ad haec. Quare necessarium est ad Deum, ad angelos, et daemones recurrere*”.⁶²⁰ La respuesta debe esperar al décimo capítulo, donde Pomponazzi procede a una exposición de los fundamentos peripatéticos de los efectos extraordinarios de oráculos, adivinaciones y locuciones, que nosotros ya conocemos. Aquí comenta que Aristóteles estaba convencido de que Dios es causa de todo, pero que no interviene en el mundo sublunar si no es a partir de sus intermediarios celestes (*corporibus coelestibus*). Estos instrumentos son los que, entre otras cosas, dirigen a los hombres anunciándoles su futuro (*indicia futurorum*) en sueños o vigilias.⁶²¹ Pomponazzi —como lo demuestra la anécdota del astrólogo Haly Ebenragel que refiere Abano— admite que puede existir una ciencia de la adivinación (“*posuit artem augurandi esse scientiam*”, y luego “*artem diuinationis esse ueram scientiam*”).⁶²² Pero más interesante es su afirmación de que es

⁶²⁰ *De incantationibus*, p. 111. La primera respuesta de Pomponazzi, tímida, es enviarnos a la *Retórica*, donde Aristóteles trataría sobre las sibilas, los adivinos, y los endemoniados. El texto señala el primer problema de la sección XXI, pero no hemos podido encontrar mención alguna a sibilas y adivinos en estos pasajes, ni en otros.

⁶²¹ *De incantationibus*, pp.130, 133.

⁶²² *ibid*, p. 134. La referencia al astrólogo Ebenragel y la historia del bebé profeta es expuesta para negar que sólo los demonios pueden predecir el futuro: “*Quod si dicatur hoc arte daemonum fuisse factum, quid dicemus de Haly Abenragel, qui experientia syderum sciuit praedicere puerum natum statim prophetaturum, ut refert Concliator in expositione 27 problematis undecime*” (p. 139).

también posible encontrar hombres que reciben esa capacidad directamente de los dioses y de los cuerpos celestes. Sin previos ejercicios o experiencia en la materia, utilizan ese conocimiento y obran maravillas (*qui munere deorum et corporum coelestium absque exercitio et labore talem cognitionem habent, et mirabilia faciunt*).⁶²³ La autoridad de Aristóteles y Platón (el *Menón*, pero también *Fedro* e *Ion*) vuelve a entretener a Pomponazzi en su objetivo por demostrar que poetas, sibilas, adivinos, bacantes y augures, presas del *furor*, la *mania*, el éxtasis (*extatici*), las sugerencias e incluso la posesión (*rapti*), producen esas obras maravillosas en manos de los dioses (por intermedio de los cuerpos celestes), sin saber cómo y qué dicen.⁶²⁴ La existencia de hombres que generen fenómenos extraordinarios de un momento a otro habilita entonces al filósofo mantuano a llevar la figura de los posesos y su xenoglosia al plano estrictamente natural de la influencia astral y humoral.⁶²⁵

Hasta aquí el *De incantationibus* replica más o menos fielmente los argumentos del *De immortalitate*. Pero hay algo más. Agrega Pomponazzi punto y seguido sobre estos efectos asombrosos: “*quare uulgares, et qui rerum causas non cognoscunt, credunt*

⁶²³ *ibid*, p. 135. Precisaré que el don viene de los dioses por intermedio de los cuerpos celestes: “*Tales homines hoc habere munere deorum uerum mediantibus corporibus coelestibus*”.

⁶²⁴ *ibid*, pp. 135-136. *Fedro* e *Ion* insisten con la temática de la inspiración/posesión. El *Fedro*, por ejemplo: “Porque la profetisa de Delfos, efectivamente, y las sacerdotisas de Dodona, es en pleno delirio cuando han sido causa de muchas y hermosas cosas que han ocurrido en la Hélade, tanto privadas como públicas, y pocas o ninguna, cuando estaba en su sano juicio. Y no digamos ya de la Sibila y de cuantos, con divino vaticinio, predijeron acertadamente, a muchos, muchas cosas para el futuro” (*Apología de Sócrates. Banquete. Fedro*, traducción y notas de J. Calogne Ruiz, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo, Buenos Aires, Planeta, 1995, p. 257, 244 b.); “Tanto más bello es, según el testimonio de los antiguos, la manía que la sensatez, pues una nos la envían los dioses, y la otra es cosa de los hombres. Pero también, en las grandes plagas y penalidades que sobreviven inesperadamente a algunas estirpes, por antiguas y confusas culpas, esa demencia que aparecía y se hacía voz en los que la necesitaban, constituía una liberación, volcada en súplicas y entrega a los dioses. Se llegó así a purificaciones y ceremonias de iniciación que daban la salud en el presente y para el futuro a quien por ella era tocado, y se encontró, además, la solución, en los auténticamente delirantes y posesos, a los males que los atenazaban” (p. 258, 244 d-e). Por su parte, el diálogo *Ion*, entre muchos otros pasajes citables, afirma: “Y si la divinidad les priva de razón y se sirve de ellos como se sirve de sus profetas y adivinos es para que nosotros, que los oímos, sepamos que no son ellos, privados de razón como están, los que dicen cosas tan excelentes, sino que es la divinidad misma quien las dice y quien, a través de ellos, nos habla” (*Diálogos*, introducción de E. Lledó, traducción y notas de J. Calogne, E. Lledó, C. García Gual, Madrid, Gredos, 2008, Tomo I, pp. 257-258, 534 d); “Los poetas no son otra cosa que intérpretes de los dioses, poseídos cada uno por aquel que los domine” (p. 258, 534 e).

⁶²⁵ Esta interpretación de la posesión se verá reforzada casi cien páginas después en la respuesta que Pomponazzi da a una objeción del capítulo XI: que la intermitencia en las locuciones de adivinos, profetas y endemoniados (*uates, prophetas, et qui daemoniaci uocantur*), opuesta a la regularidad de astros y humores, evidencia que este enfoque puramente materialista es un error. Pomponazzi lo rechaza. Ciertamente, adivinos, sibilas y posesos (*uates, Sibyllae, et daemoniaci*) tienen desde su nacimiento el poder de hacer las maravillas que de ellos se cuentan (*tales homines ut in pluribus ex sua genitura esse taliter dispositos*). Pero el ejercicio efectivo de ese poder está subordinado a una disposición particular, variable, tanto por parte del sujeto como de los cuerpos celestes (*secundum meliorem passi dispositionem, uel corporum coelestium*). (*De incantationibus*, p. 227 para la objeción del capítulo XI; p. 242 para la respuesta de Pomponazzi).

homines tales esse daemniacos, uel sanctos".⁶²⁶ El vulgo, que ignora las verdaderas causas, cree que los que se comportan de este modo tan extraño y producen estos efectos extraordinarios son "o endemoniados o santos". La referencia, aunque escueta y no desarrollada, nos remite al paradigma de la *discretio spirituum*, dispositivo que, como visitamos en el primer capítulo, intentaba dilucidar qué espíritu animaba las acciones del hombre (divino, preternatural, natural). En efecto, hagiografía y demonología, dos caras de la misma moneda espiritual en la temprana Modernidad, aparecen, tamizadas en la *natura* del *De incantationibus*, como una falsa disyuntiva.⁶²⁷ Es la naturaleza regular, material, la que explica los estados más extremos del cuerpo en cristiandad: la santidad y la posesión. Pomponazzi lo repite, categórico, más de cien páginas después, cuando nota que los simples suele atribuir a los demonios o a los ángeles las causas de lo que ignoran: "*haec est consuetudo uulgi, ascribere daemonibus uel angelis quorum caussas non cognoscunt*".⁶²⁸ Aunque es cierto que la naturalización fue una "vía media" recurrente desde la Baja Edad Media al momento de interpretar síntomas extraordinarios, en mi opinión nadie antes había planteado de un modo sistemático un marco filosófico-natural alternativo que invalidara de plano el recurso a las intervenciones espirituales.⁶²⁹ La crítica al origen diabólico de la posesión no se da dentro de la tabulación escolástica de los órdenes de realidad, sino por fuera de ella. En Pomponazzi, el reino de la causalidad natural logra dinamitar la interpretación sobrenatural y demoníaca.

V

El problema del discernimiento es uno que atraviesa la época. La falta de certeza respecto de la atribución de los fenómenos extraordinarios a una causa precisa, sea divina, demoníaca o natural, permea los debates de la demonología y la filosofía natural en la temprana Modernidad. Respecto de las dudas acerca de la causalidad, conviene recordar aquí que el *De incantationibus* se inicia con una epístola-introducción que Pomponazzi dirige a un médico coterráneo, recordando cómo éste le había comentado de ciertas fórmulas y palabras que un hombre había utilizado para realizar curaciones,

⁶²⁶ *ibid*, p. 135.

⁶²⁷ Recordemos que la ecuación entre hagiografía y demonología es de Klaniczay, "The Process of Trance", p. 72. Recordemos, asimismo, que la referencia ineludible para tratar el problema conjunto de la posesión diabólica y la posesión divina es Caciola, *Discerning Spirits*.

⁶²⁸ *De incantationibus*, p. 247.

⁶²⁹ Acerca de la "vía media" del naturalismo, inserta en la escolástica bajomedieval y presente en la reflexión sobre el discernimiento de espíritus de autores como Jean Gerson, véase Fogleman, "Finding the Middle Way", pp. 7-28.

sin apelar a remedio alguno (*solis uerbis et carminibus nulloque alio usus ingenio liberauerit*). Pomponazzi se propone relevar las explicaciones de los peripatéticos a estos hechos que parecen estar más allá del orden regular de la naturaleza (*praeter naturae ordinem uiderentur*).⁶³⁰ La mención de un “*praeter naturae*” es interesante: al decir de Vittoria Perrone, esta construcción designa en la obra del Mantuano la ignorancia humana de los mecanismos de la causalidad regular.⁶³¹ En el punto de partida mismo de la obra, entonces, tenemos una discusión que involucra sanaciones extraordinarias y la necesidad de discernir su origen —más precisamente, dar cuenta de una explicación puramente natural. Por lo tanto, no nos sorprenderá encontrar, aunque velada o muy pocas veces explicitada, la cuestión del exorcismo y la fuente de su poder.

‘Ossa canis’: vaciando el sistema cristiano de protección

Para señalar rápidamente el tono con el que el *De incantationibus* trata el problema de las sanaciones extraordinarias, es útil la opinión de Pomponazzi respecto de la relación entre virtud imaginativa y reliquias de santos. Médicos y filósofos, dice, conocen el poder de la imaginación del creyente (*imaginatione credentis*); éste puede curarse incluso si confía en los huesos de un perro:

“Uisum est enim superius, et Medici ac philosophi hoc sciunt, quantum operentur fides et imaginatio sanandi et non sanandi. Unde si essent ossa canis, et tanta et talis de eis haberetur imaginatio, non minus subsequeretur sanitas”.⁶³²

Este pasaje le valió a Pomponazzi tanto la acusación de impiedad por parte de Thomas Fieno como una reservada aprobación de Pierre Bayle.⁶³³ La provocación —que va más allá de cualquier influencia que las tesis de Abano puedan tener en el Mantuano—

⁶³⁰ *De incantationibus*, pp. 1, 2.

⁶³¹ Perrone Compagni, “*Métamorphoses animales*”, p. 73.

⁶³² *De incantationibus*, pp. 249-250.

⁶³³ La referencia al ataque de Thomas Fieno se encuentra en Thorndike, *History of Magic*, p. 106. Bayle, por su parte, admite que el caso de las reliquias perrunas es chocante, pero que no deja de tener su lógica: “*En parlant des guérisons que l’on attribue à la vertu des reliques, a dit une chose qui paroît d’abord choquante, mais qui pourroit recevoir un fort bon tour selon l’Hypothese commune. Il a dit que les os d’un chien...*” (*Dictionnaire*, “Pomponace”, nota D, p. 779). También Johannes Wier opina sobre este pasaje en el *De praestigiis* de 1563, aunque de modo más neutro: “*Ce que Galien a bien conu, disant: que celuy en guerit deuantage, en qui lon se fie le plus. Voila combien peut ceste attentue imagination de santé. Parquoy Pomponatius ne craint point de dire que la guerison qui auient par la reuerance portee aux reliques des saincts, ne laisseroit pas d’auenir des os d’un chien, si lon auoit telle et semblable opinion et imagination comme lon a des reliques des saincts*” (p. 527).

resume el pensamiento de la obra respecto de las sanaciones maravillosas.⁶³⁴ Luego de pasar por sus páginas, el lector del *De incantationibus* acaba por concluir que las afecciones siempre ceden por medios naturales (purgaciones, astros, imaginación, deseo), no importa cuál sea su soporte (fórmulas, plegarias, reliquias, agua bendita, señal de la cruz). La mención de las reliquias perrunas, en efecto, es el punto más alto de una obra en la que las operaciones de la *natura* convierten en superfluo los signos y fórmulas del sistema cristiano de protección y curación anclado en la noción de consagración y transformación (¿manipulación?) de lo material que hemos relevado en el capítulo anterior.⁶³⁵ En este sentido preciso, la crítica de Pomponazzi puede ser pensada como la faz filosófico-natural de un ataque más amplio de la intelectualidad europea al sistema simbólico de mediaciones de la Iglesia Romana, de su concepción respecto de la relación entre lo visible y lo invisible. Su faz teológica, aunque con antecedentes bajomedievales, cristalizará en la Reforma.

El movimiento de naturalización de fórmulas y gestos, entonces, vacía de efectividad al exorcismo de los posesos, acto ritual que supone la palabra autorizada del oficiante y el despliegue de los signos de la institución. Veamos, por ejemplo, la desactivación de dos elementos centrales dentro de este rito, la Cruz y las plegarias a los santos. El quinto capítulo del *De incantationibus* ofrece una objeción al rechazo de las curas que involucran encantamientos: aceptar esto, dice Pomponazzi que dicen los objetores, sería afirmar que las palabras, caracteres y signos no poseen una eficacia real en las sanaciones, y que las palabras no hacen más que afectar al oído.⁶³⁶ Pomponazzi responde que a pesar de que las palabras en sí mismas no poseen eficacia, secundariamente (*secundario*) pueden producir consecuencias, transformando la disposición de los espíritus y del cuerpo (*mentes y corpora*), como se comprueba en algunas personas con los efectos de la música y el canto.⁶³⁷ Esto implica que las palabras, signos y fórmulas que no están articuladas en canciones o discursos elocuentes

⁶³⁴ Se sabe que Pomponazzi, quien desarrolla la idea de que la imaginación y el deseo pueden producir consecuencias materiales si se fijan fuertemente en un objeto, sigue a Pedro de Abano y su *Conciliator* de 1303 en este punto. El médico de Padua afirmaba que ni los encantamientos ni las palabras que lo componían poseían eficacia en sí: la virtud curativa podía residir en la asistencia astral, divina, angélica o demoníaca; pero también en la mente del oficiante y la fe del paciente (Thorndike, *A History of Magic*, p. 903).

⁶³⁵ Para la idea de ritual y consagración en el cristianismo medieval y en el catolicismo temprano-moderno, remito a las obras de Schmitt, *Le corps*, Muir, *Ritual in Early Modern Europe*, y Karant-Nunn, *Reformation of Ritual*, referidas en el capítulo 2.

⁶³⁶ Notemos al pasar que, aunque no está explicitado, el problema es fácilmente traducible a los sacramentos. Thorndike comenta que Pedro de Abano ofrece el ejemplo de la eucaristía para probar la efectividad de algunas fórmulas (*A History of Magic*, p. 903).

⁶³⁷ *De incantationibus*, p. 93.

no podrán originar estos efectos, y debemos juzgarlas como ridículas (*perridicula*). Sin embargo, si se llegara a insistir en su eficacia, el Mantuano recomienda reparar en la confianza que el convaleciente y el agente poseen en esas fórmulas y encantamientos. Es casi una naturalización de la eficacia *ex opere operantis*, que hacía radicar buena parte del éxito del sacramental en la fe del oficiante y de los participantes: la fe extrema (*uherentem fidem*), dice, es la que puede producir mejores vapores en el “encantador” y una mejor disposición en el “encantado” (*potentior fit euaporatio ratione praecantantis, et melior dispositio ex parte praecantati*).⁶³⁸ La imaginación del oficiante y el paciente es afectada tan violentamente por las palabras o imágenes evocadas, que los espíritus se alteran y producen efectos subjetivos en ambos cuerpos; así, el paciente puede curarse por sí mismo, o recibir indirectamente los espíritus benéficos, en forma de vapores, del oficiante.⁶³⁹

Tanto el poder de la virtud imaginativa como el grado de convencimiento en ellas, agrega Pomponazzi, son enormes en el vulgo, que exuda credulidad y fe. Esas sanaciones, concluye, no tienen nada de sobrenatural; la ignorancia oculta que son hechos que se desarrollan en el plano de la *natura*. A sabiendas de esta situación, ciertos agentes se aprovechan de los hombres ávidos de fórmulas y signos y los engañan: “*Quaquam et multi ipsorum in deceptione dicant illa uerba et faciant tales characteres, ut eis maior adhibeatur fides, et melius decipiant homines*”.⁶⁴⁰ Pomponazzi, por supuesto, no distingue nunca entre fórmulas y signos lícitos e ilícitos, o entre fuentes de poder lícito e ilícito; equipara cruces, culto a los santos y caracteres mágicos. Aquellos que realizan curaciones extraordinarias a menudo son tenidos por los simples como hombres de santidad o adeptos a la nigromancia (*ex sanctitate... uel ex nicromantia*). Los primeros aplican la señal de la cruz y pronuncian plegarias a los santos (*signum crucis et orationes sanctorum dicere*); los otros realizan signos maléficos (*signa mala*). Pero ninguno de ellos obtiene efectividad de estas fórmulas o gestos; simplemente son personas que conocen la naturaleza y aplican lo activo a lo pasivo (*homines naturaliter scire talia possint, sic aplicando actiua passiuus*). El resto, parece conceder el Mantuano, es superfluo. O peor, como observamos recién: esos

⁶³⁸ *ibid*, p. 94.

⁶³⁹ Esta idea es explicada por Walker, *Spiritual and demonic magic*, pp. 107-108.

⁶⁴⁰ *De incantationibus*, p. 94.

signos sólo sirven para engañar a los hombres (*credo haec facta fuisse ad deceptionem hominum*).⁶⁴¹

Exorcismo natural vs. exorcismo ritual

Ahora sí, veamos cómo esta concepción radical acerca del fondo natural de las curaciones es aplicada al problema del exorcismo. El enfoque expondrá la naturaleza ambigua del par posesión-melancolía a comienzos del XVI. Durante su exposición sobre las causas materiales del conocimiento extraordinario (vía el *Problemata* XXX, 1 de Aristóteles, es decir, al influjo de la *melancholia* sobre poetas, sibilas, adivinos, augures, extáticos, posesos por *daemones*, bacantes), el Mantuano repite el relato de Pedro de Abano sobre la mujer iletrada que habló en latín, que repite del *De immortalitate*. Agrega sobre este ejemplo que “*at isti qui daemonium habent, purgata atrabile, nihil amplius talia mirabilia faciant*”. Libre de la melancolía (*purgata atrabile*), entonces, la endemoniada no produce hecho extraordinario alguno. Pomponazzi suplementa la idea con una anécdota personal, comentando que él mismo es testigo (*sum testis*) de que un tal Galgerando, médico célebre de su tierra natal, curó a una mujer que hablaba varias lenguas (*loquebatur secundum diuersa idiomata*). Es aquí que Pomponazzi relaciona la cura de la melancolía con el exorcismo. Indica que aquellos que exorcizan invocando santos y salpicando agua bendita, como primera medida purgan a los enfermos de ese humor pernicioso (*hi qui spiritus per orationes sanctorum et asspersione aquae benedictae fugare profitentur, primo euacuant sic laborantes ab atra bile*).⁶⁴² El “*primo*” es aquí central porque permite, sin negarla, dejar en la ambigüedad la efectividad exorcística de plegarias y agua bendita, mientras otorga el crédito de la cura a la purga de la melancolía. El tamiz heterodoxo del pasaje sería corregido con posterioridad por sus lectores moderados. Por poner un ejemplo conocido para nosotros, Johannes Wier lo toma en el *De praestigiis* (1563) al momento de referir su idea de que el poseso padece “*de doubles maladies*”, una física y otra espiritual.⁶⁴³ Sin embargo, no es eso lo que el Mantuano dice. No podría: como veíamos con su

⁶⁴¹ *ibid*, pp. 45-47.

⁶⁴² *ibid*, p. 153.

⁶⁴³ Citemos la referencia de Wier: “*Pomponatius aussi raconte que les anciens exorciseurs, que lon nomme precantateurs, auoyent acoustumé, deuant que coniuurer, de purger les corps des demoniaques avec les medecines qui ont puissance de tirer l’humeur melancholique*”. Y luego: “*Car communément ces personnes sont tourmentees de doubles maladies, l’une corporelle procedante de l’humeur melancholique, et l’autre spirituelle*” (*De praestigiis*, p. 575). Advirtamos que Pomponazzi en ningún momento menciona en su pasaje del *De incantationibus* a esos “*anciens exorciseurs que lon nomme precantateurs*”.

crítica a los supuestos sanadores santos o nigrománticos, la enfermedad es siempre una, y más allá de los signos con los que se acompañe se la trata siempre de modo natural. Vayamos ahora al poder de las constelaciones, al que el Mantuano recurrirá con el fin de profundizar su naturalización de la labor exorcística. Sabemos que para Pomponazzi el hombre es mediador entre lo celeste y lo terreno (*medius inter aeterna et corruptibilia*).⁶⁴⁴ Por su participación en lo alto, adquieren capacidades maravillosas; por ejemplo, como bien vimos respecto de las sibilas, vates, augures y posesos, pueden comunicar lo dispuesto por Dios y las Inteligencias. Lo mismo sucederá con las sanaciones. Así como la materia del mundo —“*herbam, uel lapidam, uel animal*”— por el poder de las constelaciones, contiene virtudes ocultas y propiedades benéficas, así existen algunos hombres que poseen esas capacidades curativas (*ita contingit aliquem hominem ex proprietate indiuidali habere talem virtutem*).⁶⁴⁵ Hierbas, piedras y hombres, como don del cielo (*ex dono coeli*), recibieron la habilidad de “sanar endemoniados”: “*Contingit aliquem esse hominem ex dono coeli, qui sanet daemonicos: nam et multae herbae et lapides dicuntur tales ex coelorum munere*”.⁶⁴⁶ La célebre doctrina renacentista del hombro-microcosmos incorpora así el poder contra el demonio —que a esta altura, arriesgamos, para Pomponazzi es el nombre usual que la costumbre y la ignorancia de las causas naturales dan a la conjunción de melancolía y astros.

Esta novedosa naturalización del siglo XVI, el exorcista astral, es de plano incompatible con el rito exorcístico tal como la institución eclesiástica lo consideraba (y lo consideraría, avanzando en la centuria). En primer lugar, porque ese “*ex dono coeli*” no guarda relación alguna con el don otorgado por Cristo, quien (como observamos en el capítulo primero con la interpolación de *Marcos* 16, 17-18 y la tradición posterior sobre este pasaje) vincula al exorcismo con la fe y lo ofrece como milagro que confirma la verdad de un mensaje de salvación.⁶⁴⁷ Conectado a ello, ese mensaje es parte de una misión llevada a cabo por la Iglesia; como lo vimos en el capítulo 2, el pasaje justifica la clericalización (fallida) del exorcismo emprendida por la jerarquía católica como

⁶⁴⁴ *De incantationibus*, p. 140. Anteriormente, Pomponazzi ya había concedido esto: “*Homo sit omnia per participationem tam superiorem quam inferiorum*” (p. 48).

⁶⁴⁵ *ibid*, p. 47.

⁶⁴⁶ *ibid*, p. 260.

⁶⁴⁷ Citemos nuevamente los pasajes: “A los que creyeren, acompañarán estos milagros: en mi nombre lanzarán los demonios, hablarán nuevas lenguas, podrán tocar las serpientes, y si algo venenoso bebieran, no les dañará; pondrán las manos sobre los enfermos, y quedarán éstos curados” (*Marcos*, 16, 17-18). “Y sus apóstoles fueron, y predicaron en todas partes, cooperando el Señor, y confirmando su doctrina con los milagros que la acompañaban” (16, 20).

producto tanto de su oposición a la Reforma como de su propia reforma del *habitus* cristiano. La sugerencia del Mantuano según la cual algunos hombres (no se aclara quiénes) reciben su virtud exorcística por un don de los astros desvanece este rol mediador de la Iglesia y será contraria a la progresiva clericalización del rito del exorcismo desarrollada en la temprana Modernidad, que hemos seguido a partir de la obra de Pedro Ciruelo —que vincula el rito a la ordenación— y de las diatribas de los *zélés* franceses —que lo vinculan a la Verdad de la institución eclesiástica—, por recordar algunos ejemplos. En tercer lugar, porque el exorcista astral vacía la teología de los signos: como sacramental, el exorcismo precisa del concurso divino contingente para ser efectivo. Y he aquí que Pomponazzi no admite este tipo de intervenciones — como sabemos, el dios de los filósofos es inmutable (*sit immutabilis*).⁶⁴⁸ El vulgo (*vulgus*), que ignora la influencia de los astros en el mundo, cree que si sus plegarias se cumplen (*succedunt uota*), Dios y los Santos (*Deos et Sanctos*) fueron propicios, y sus oraciones gratas; si no se cumplen, que han enfurecido (*esse iratos*).⁶⁴⁹ Es claro que el esquema del Mantuano plantea una oposición explícita: la causalidad natural (en este caso, la capacidad de curar), dependiente de la *natura* regular que otorga cualidades a hierbas, piedras y hombres anula la posibilidad de intervención espiritual voluntaria y contingente, acción presente tanto en la posesión como en el exorcismo.

La última referencia al exorcismo se encuentra hacia el final del tratado, donde el *De incantationibus* ahonda la distinción entre *natura* regular e intervención espiritual y entre lo astral y lo ritual. Es en extremo velada, pero creemos que vale la pena anotarla. Pomponazzi se detiene en una objeción a la teoría astrológica que explica por conjunciones planetarias las locuciones de los oráculos antiguos. Si los cuerpos celestes son los encargados de propiciar estos mensajes, ¿cómo los oráculos desaparecieron con la venida de Cristo y al mismo tiempo los astros continuaron su existencia? La pregunta presupone que la teoría astral, de ser cierta, ubica en un segundo plano la victoria del cristianismo en su lucha contra el paganismo.⁶⁵⁰ Para dar cuenta de esta crítica, el *De incantationibus* desarrollará el famoso “horóscopo de las religiones”, la idea de que las religiones nacen y mueren, que discurren por la historia humana como cambios epocales

⁶⁴⁸ *De incantationibus*, p. 262.

⁶⁴⁹ *ibid*, p. 258.

⁶⁵⁰ Sobre este problema, véase Ossa-Richardson, *Devil's Tabernacle*, pp. 87-135.

propulsados por la providencia estelar.⁶⁵¹ Hablamos de un desarrollo porque la teoría no es de su concepción: semejante filosofía astral de la historia estaba ya presente en algunos capítulos del *Conciliator* de Pedro de Abano, que a su vez la remitía a Avicena y otros eruditos musulmanes y hebreos (se sabe que es Averroes el que más reflexiona sobre ella). En sus comentarios, Abano sostenía que rara vez, cada largos intervalos de tiempo, la conjunción de Saturno y Júpiter en Aries hacía nacer a un único hombre de compleción poderosa, un sabio capaz de convertirse en profeta e introducir una nueva ley, y hasta una nueva religión; algunos comentaban que Moisés y Cristo pertenecían a este tipo de privilegiados. No hace falta abundar en los encuentros cercanos del tipo inquisitorial que soportó Abano por reproducir estas ideas.⁶⁵² En verdad, la teoría resulta abyecta para cualquier cristianismo porque desestima, en su regularidad astral, la narrativa de la Venida y de la Salvación, ubicando en pie de igualdad a la religión del Cristo con todas las demás *leges* de la humanidad. La naturaleza, como observa A. Ossa-Richardson con M. Piné, se devora a la historia.⁶⁵³

Pomponazzi tomará estas especulaciones, profundizándolas hasta la provocación. En su opinión, estos cambios de religión (*legum mutatio*) marcados por conjunciones y constelaciones, por ser tan poco frecuentes en el tiempo, necesitan presentarse, expandirse y asentarse con prodigios y milagros (*prodi... miracula*).⁶⁵⁴ Recordemos, como expusimos en el primer apartado, que Pomponazzi considera que lo que se conoce por milagro (*dicuntur miracula*) no es una intervención divina ajena al curso de la naturaleza (*contra naturam et praeter ordinem corporum coelestium*), sino un hecho rarísimo (*rarissime facta*) pero dentro del orden regular de efectos.⁶⁵⁵ La causalidad celeste providente, en la circunstancia excepcional del agotamiento de una religión, sobrepasa el curso normal del devenir de lo natural.⁶⁵⁶ Dios y los astros (*ex Dei et intelligentiarum*) procuran el nacimiento de hombres capaces de calmar lluvias y terremotos, dominar vientos, curar enfermedades (*languores multifarios sanare*), descubrir secretos y predecir el futuro y recordar el pasado (*secreta praedere, futura*

⁶⁵¹ Rita Ramberti, “La fondation de l’autonomie morale dans le *De Immortalitate Animae* et dans le *De Fato* de Pietro Pomponazzi”, en Biard y Gontier, *Pomponazzi*, p. 144; Ossa-Richardson, *Devil’s Tabernacle*, pp. 102-104, 122.

⁶⁵² Thorndike, *A History of magic*, pp. 896-897, 938-947. Giovanni Francesco Pico Della Mirandola, sobrino del gran Pico, aseguró en una obra de 1520 que él mismo había visto registros judiciales donde se acusa a Abano de impiedad. Entre otros cargos, se le imputa haber negado la existencia de los demonios, y decir que no pueden ser encontrados en la naturaleza (Stephens, *Demon Lovers*, p. 74).

⁶⁵³ Ossa-Richardson, p. 103, *Devil’s Tabernacle*, nota 69.

⁶⁵⁴ *De incantationibus*, p. 303.

⁶⁵⁵ *ibid*, pp. 314-315.

⁶⁵⁶ Perrone Compagni, “Métamorphoses animales”, p. 76.

praedicere, et praeterita rememorare). En una palabra, hombres que concentran en sí mismos los poderes de las hierbas, plantas, y seres razonables e irracionales que Pomponazzi fue desarrollando como alternativa natural para explicar todos prodigios y portentos extraordinarios durante la obra. Es razonable, concluye el Mantuano, que creamos que estos hombres son hijos de Dios (*Dei filii creduntur rationabiliter*).⁶⁵⁷

Lo dicho contesta a la objeción sobre los oráculos paganos intermitentes y los astros regulares: las estrellas son las mismas, pero no sus conjunciones. Raramente, en intervalos de tiempo larguísimos, pero constantemente, las conjunciones cambian y las religiones nacen y mueren, se suceden a sí mismas bajo el ciclo de las constelaciones dispuestas por Dios y la *natura*. El cambio es advertido con vaticinios y profetas (*multa uaticinia et multos prophetas*), regidos por los astros; se asienta con milagros y prodigios, también naturales. El cese de los oráculos no escapa a esta regla inexorable.

El horóscopo de las religiones nos interesa porque una vez propuesto trastoca todos los fundamentos de legitimidad que el cristianismo erigió para sí mismo desde los primeros tiempos, fundamentos que vemos honrados en la maquinaria sagrada del exorcismo ritual que se construyó en los inicios cristianos para afianzarse en la primera Modernidad. Pomponazzi viene a teorizar que la virtud de esos fundamentos no es eterna. Por ejemplo, sólo podemos admitir la alabanza y el poder de la cruz de Cristo porque es el símbolo de la nueva ley triunfante; ella misma, en sí, no posee poder alguno (*quod crux ipsa ex se nihil potest*). Es efectiva —he aquí la provocación del Mantuano— sólo en tanto es el signo del fundador de la religión (*signum Legiferi*) que recibió el favor de los astros (*sidera*); antes de ello, en tiempos de Júpiter y los ídolos, no era sino un símbolo de desprecio (*uilipendio ipsa cruce erat*).⁶⁵⁸

Hay una referencia al exorcismo en estas líneas; aunque parece demasiado lateral como para poder afirmarla deliberadamente, prestemos atención a los silencios. Entre los milagros y prodigios que Pomponazzi reconoció en los “hijos de Dios” y como anuncio de las nuevas religiones no encontramos ninguna mención al exorcismo; sí se comenta en cambio la sanación de enfermedades: *languores multifarios sanare*.⁶⁵⁹ Ahora bien, el mismo término para referirse a las enfermedades, *languores*, es utilizado por el Mantuano al momento de mostrar el cambio de la *lex* pagana a la cristiana; la intervención es netamente exorcística. Sabemos, dice, que en tiempos paganos la cruz es

⁶⁵⁷ Todas las citas en *De incantationibus*, pp. 303-304.

⁶⁵⁸ *ibid*, pp. 310, 306.

⁶⁵⁹ *ibid*, p. 303.

detestada y Júpiter honrado, pero eso cambia con la llegada de Cristo: “*Quo fit, nihil inconuenire, si nunc nomine Iesu et signo crucis languores expellantur, tunc uero minime: quoniam nondum uenerat eius hora*”. El Nombre y la señal de la cruz pueden entonces expulsar enfermedades (*languores expellantur*).⁶⁶⁰ La traducción de demonios a afecciones naturales resulta completa.

Por lo demás, la posibilidad de exorcismos contemporáneos, aunque no negada expresamente, queda desestimada. Pomponazzi parece arriesgar que su tiempo está ante un cambio sideral. Todo en el cristianismo (*fide nostra*) se ha enfriado (*omnia frigescunt*). No debe sorprendernos saber que, al contrario que durante su potencia original, sus milagros cesaron (*miracula desinunt*); si existen no son más que inventos y ficciones (*conficta et simulata*).⁶⁶¹ El horóscopo de las religiones permite al Mantuano concluir, por una vía harto distinta, lo mismo que concluirían los reformados acerca de la Iglesia de Roma: la corrupción acecha a la vieja cristiandad, sus milagros cesaron. Como muchos de durante la Protesta, pero con una nota de idiosincrásica apocalíptica natural, el *De incantationibus* concluiría que el fin estaba cerca.⁶⁶²

VI

Pomponazzi: definir la demonología

Este capítulo se propuso recuperar los argumentos que Pomponazzi utilizó para arrancar tanto a los endemoniados como a los exorcistas de la esfera de lo preternatural demoníaco y lo sobrenatural divino. Montado en una *natura* de causas y efectos regulares, recurriendo al poder explicativo de los astros y la teoría de los humores — herencias antiguas que la Europa bajo-medieval potenció con la introducción del corpus aristotélico y sus comentarios árabes y griegos a partir del siglo XII—, el Mantuano

⁶⁶⁰ *ibid*, p. 306. Por supuesto, los demonólogos interesados por la posesión y el exorcismo hablarán en favor de un poder intemporal de la cruz frente a los demonios. Tomemos el ejemplo del *Malleus maleficarum* (1486) de Heinrich Kramer, quien, al momento de discutir si existe una eficacia natural en la música para exorcizar, refiere la famosa historia de Saúl y el arpa de David (I *Reyes*, 16). Se sabe, dice Kramer, que mediante la ejecución del instrumento y la virtud natural (*virtute naturali*) que se le atribuye, la aflicción se vio reducida. Pero la verdadera razón de la retirada del demonio mientras David tocaba el instrumento era el poder de la Cruz (*vim crucis*). David Rechazaba el espíritu del mal con el arpa, no por virtud del arpa misma, sino porque estaba hecha en forma de cruz (*non quia tanta esset vis in cythara sed in signo crucis*) (*Malleus maleficarum*, p. 281). Como podemos apreciar, Kramer está aquí trasladando el poder exorcístico del símbolo del sacrificio de Cristo acaecido en tiempos del emperador Augusto, a una historia del Antiguo Testamento varios siglos más antigua. Por lo demás, una técnica exegética retroactiva bastante común: en el quinto capítulo de la segunda *Quaestio* de la segunda parte, Kramer agrega sobre el episodio que Saúl fue sanado porque el arpa prefiguraba la virtud de la Cruz (*prefigurabatur virtus crucis*) en la que sería clavado el cuerpo de Cristo (*ibid*, p. 528).

⁶⁶¹ *De incantationibus*, pp. 306-307.

⁶⁶² *ibid*: *propinquus uidetur esse finis* (p. 307).

logró en el primer tercio del Quinientos la sistematización naturalista más radical hasta entonces vista en suelo cristiano. Se alojó en una tensión fértil, la posibilidad de una causalidad alternativa habilitada por el paradigma materialista hipocrático-galénico y por una metafísica y física aristotélica ajena a los demonios. Desde allí negó a la demonología y a la institución que la sustentaba el privilegio de explicar aquellos cuerpos humanos en intercambio fluido con dos manifestaciones antitéticas de lo numinoso: con lo demoníaco a través de la posesión y con lo divino a través del milagro del exorcismo.

Pomponazzi es entonces un participante temprano de la crisis epistemológica de la primera Modernidad, ruptura que en el siglo XVI extremará el debate entre iglesias múltiples y múltiples filosofías (místicas, escolásticas, aristotélicas, luego mecanicistas) alrededor de la correcta interpretación de las fronteras de lo sagrado, es decir, de la relación y posibilidades de interpenetración entre naturaleza y supranaturaleza. No sólo un participante, sino un hito. Aunque buena parte de la historiografía actual —con el impulso de Lucien Febvre y su *Le problème de l'incroyance* (1942)— descrea de los rasgos “modernos” de sus sujetos de estudio,⁶⁶³ nos parece que en un punto Pomponazzi, con su rechazo a las intervenciones espirituales voluntarias y contingentes, nos acerca una novedad. En efecto, más allá del poder omnímodo de sus astros, el Mantuano postulaba una *natura* regida por causalidades sin excepciones ni fisuras (piedra basal del concepto de ciencia tal como lo conocemos hoy en día).⁶⁶⁴ Hay consecuencias metafísicas en este postulado; incluso reforzado por sus palinodias y sumisiones, las obras de Pomponazzi exponen dos sistemas incompatibles de relación entre el Primer Principio y el hombre: el filosófico (vía el aristotelismo radical) y el teológico (vía el cristianismo escolástico). Sólo podemos creer que los hombres escapan de la ley de corrupción y finalidad que domina todo ser natural si admitimos que Dios puede quebrar toda la serie de causalidades astrales y sublunares para interceder directamente en la realidad finita particular.⁶⁶⁵

Con esta luz se comprende mejor el significado que sus obras (y sobre todo el *De incantationibus*) tiene para nuestros intereses. Pomponazzi dinamitó el estatus

⁶⁶³ *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, Paris, A. Michel, 1942. Para una crítica de la influencia de Febvre en los estudios dedicados a trazar los antecedentes históricos del escepticismo, la incredulidad y el ateísmo, véase Wootton, “Lucien Febvre and the Problem of Unbelief”, pp. 695-730 Estos problemas se discutirán ampliamente en el capítulo 5.

⁶⁶⁴ Es la opinión de Ossa-Richardson, *Devil's Tabernacle*, p. 104, que compartimos por completo. El autor incluso indica que el Dios y la *natura* de Pomponazzi comparte puntos de contacto con el *Deus sive natura* de Baruch Spinoza (pp. 101, 104).

⁶⁶⁵ Ramberti, “La fondation de l'autonomie morale”, p. 145.

específico de la demonología bajo-medieval y temprano-moderna reduciendo la actuación del demonio (por no mencionar, vía el “horóscopo de las religiones”, la existencia misma de la *lex* cristiana) a la naturaleza.⁶⁶⁶ Alimentó así una expansión irrestricta de los límites de la *natura* que volvió superflua la necesidad de una ciencia y una praxis dedicada a desentrañar y combatir los efectos del poder material del Enemigo. Detengámonos entonces, y dejemos ya al Mantuano, en su crítica a la demonología.

Como dijimos más arriba, el filósofo afirma en el *De incantationibus* que Aristóteles tiene la creencia en los demonios por ridícula y vana (*ridicula et inania*).⁶⁶⁷ Pues bien, estas son casi las mismas palabras que se dedican a la demonología en el primer capítulo: “*Ridiculum et omnino fatuum est relinquere manifesta, et quae naturali ratione probari possunt, et quaerere immanifesta quae nulla uerisimilitudine persuaderi possunt*”.⁶⁶⁸ La búsqueda de explicaciones fuera del ámbito de lo evidente (*manifesta*) y de la razón natural (*naturali ratione*) es una tarea vana y ridícula; buscar lo no evidente (*quaerere immanifesta*) es caer en el campo mismo de lo inverosímil. En las conclusiones, Pomponazzi reafirma su crítica: toda acción sublunar es producto de las Inteligencias, astros y cualidades naturales; ¿no pueden también ellos dar cuenta de los efectos extraordinarios del mundo, por lo demás inútiles y vanos (*futiles aut et inanes effectus*) en comparación con las obras regulares del universo? Más todavía: ¿debemos, para explicarlos, introducir nuevos dioses y nuevas ficciones (*nouos inducere deos et noua figmenta*)?⁶⁶⁹

Esta referencia a las *figmenta* de la demonología es en extremo interesante. Demuestra el rechazo a una ciencia que desde la Baja Edad Media tabulaba los diversos fenómenos de la realidad y los asignaba a órdenes que se comunicaban y que admitían en sus series de causalidades intervenciones preternaturales y sobrenaturales —intervenciones que la institución eclesiástica dilucidaba y a partir de la cuales operaba, con efectos concretos, en la liturgia, la pastoral, la persecución. Pero la mención breve a las *figmenta* expone también una crítica mucho más profunda a la fibra de la sociedad humana: la necesidad de creer, la imposición de la creencia. Si esto es así, el Mantuano pertenece de lleno a una primera Modernidad que acabará por crear en el seno de la cultura europea un

⁶⁶⁶ Clark, *Thinking*, p. 263.

⁶⁶⁷ *De incantationibus*, p. 118.

⁶⁶⁸ *ibid*, p. 22.

⁶⁶⁹ *ibid*, p. 324.

discurso, no sobre lo ontológico, sino sobre el fenómeno humano del creer.⁶⁷⁰ En efecto, dice el *De incantationibus*, el debate sobre los demonios no consiste en preguntar por qué si tantos hombres admiten su existencia, los filósofos se niegan a aceptarla. Más bien, el problema fundamental es por qué si los demonios no existen, casi todos los hombres creen en ellos: “*Hic enim est effectus naturalis et causam habet, uidelicet non existentibus ipsis daemonibus, cur est quod omnes homines fere unanimiter concedunt ipsos?*”. El tema, termina Pomponazzi, parece esencial en las cosas humanas (*haec enim uidetur summa rei humanae*).⁶⁷¹

Conocemos ya los meandros de la obra pomponazziana, atravesada por las palinodias, la sumisión a Roma, los paréntesis fideístas. El Mantuano dice ofrecer no lo que él considera y sostiene como la verdad (*esse ueram tenere*), sino lo que puede decirse con la filosofía del Estagirita (*ex principiis Aristotelis ad talia dicere possemus*).⁶⁷² Rechaza la incredulidad: no debemos, como los peripatéticos, atribuir los efectos extraordinarios a imaginaciones, fábulas para la instrucción del pueblo o engaños de sacerdotes ávidos de dinero (*ab hominibus conficta, uelut Aesopi apologi, ad plebis instructionem, uel quod sacerdotem aucupia ad subripiendas pecunias*). Desaprueba abiertamente esa vía (*ego inquam haec sententiam non approbo*). Por lo demás, hombres sabios, tanto antiguos como modernos y de todas las naciones creyeron en esos fenómenos.⁶⁷³ Los augurios, las curas, la magia, las apariciones, tienen explicación (y es natural: son las Inteligencias).

Pero, ¿qué razón puede darse de ángeles y demonios? ¿Tienen ellos explicación más allá de lo que la Iglesia afirme de ellos? En el capítulo X, Pomponazzi otorga una opinión al respecto. Las verdaderas causas de los hechos estudiados en *De incantationibus* —“*Deum, Coelus et Naturam*”— no pueden ser comprendidas por el vulgo (*rude uulgus*); como los simples no entienden nada fuera de lo corporal (*non enim nisi corporalia capere possunt*), creen que las Inteligencias aristotélicas son como hombres (*creduntque ita esse de intelligentiis, ueluti de hominibus*). Es “tal vez” (*fortassis*) por eso que se han introducido los demonios y los ángeles (*isti daemones siue angeli introducti sunt*); por lo demás, los introductores saben que éstos no existen

⁶⁷⁰ Sobre la crisis del concepto de creencia en la temprana Modernidad, véase Jean Wirth, “La naissance du concept de croyance XIIe-XVIIe siècle”, pp. 7-58. En palabras de Donald López: “*Even though we may no longer believe in God, we still believe in belief*” (“Belief”, en Mark C. Taylor, *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1998, p. 34).

⁶⁷¹ *De incantationibus*, pp. 118-119.

⁶⁷² *ibid*, p. 125.

⁶⁷³ *ibid*, pp. 123-124.

(*introducetes minime posse esse illos sciebant*).⁶⁷⁴ El Mantuano refiere explícitamente a Averroes, quien habló del uso del lenguaje en la religión como análogo al de la poesía, la cual, al interior de las ficciones, aloja verdades (*fabulas... ueritatem continent*). La verdad inserta en la enseñanza acerca de ángeles y demonios es el beneficio de la virtud: los simples deben ser llevados al bien y alejados del mal (*inducere oportet ad bonum et a malo retrahere*). Como con los niños (*pueri*), esto sólo puede hacerse a través de la esperanza de premios y el miedo a los castigos (*spe praemii, et timore poenae*).⁶⁷⁵ Por una vez, Pomponazzi parece sincero: acepta para sí mismo y como verdadero (“*a me alienum non est, nec a ueritate remotum*”) que Platón introdujo ángeles y demonios, no porque creyera en ellos (*non quia hoc esse crediderit*), sino para instruir a los simples (*homines rudes instruere*).⁶⁷⁶ La cuestión de los demonios se filtra así hacia el problema central de la Salvación.

Es exactamente aquí donde M. Piné ha ubicado el uso de la doble verdad en Pomponazzi, dispositivo elusivo que, como rastreamos al comienzo del capítulo, la jerarquía eclesiástica creía ver en cada aristotélico radical. No todos pueden conocer lo que esconde la fábula religiosa, justamente porque esa invención (la existencia de ángeles y demonios) está atravesada por una relación de poder y sujeción.⁶⁷⁷ El Mantuano comenta al pasar que el modo de escribir de Platón (“*enigmata, metaphoras et fictiones*”) explica que fuera exaltado por el vulgo, sí, pero también por los sacerdotes (*a uulgaribus et Sacerdotibus fuerit exaltatus*).⁶⁷⁸ Es el estilo contrario al de Aristóteles. Platón afirmó ángeles y demonios. ¿Y Aristóteles? ¿Por qué el *Philosophus* no dejó clara su posición respecto del tema? Es posible que, con el destino de Sócrates en mente, temiera por su vida (*metuens uitae suae*); es posible que no quisiera propagar (*propalasset*) esas ideas, visto que destruirían, no sólo el poder político (*respublicae*), sino el de los sacerdotes, de gran influencia (*sacerdotes... maxima potentia*). Este grupo, agrega Pomponazzi, siempre sospechó de los filósofos en materia de religión (*suspecti fuerint de religione*).⁶⁷⁹ Es posible, por último, que Aristóteles sí haya escrito sobre todo esto. ¿No dijo Alberto el Grande que el Estagirita escribió una obra “*aduersus Deos, Leges et Sacerdotes*”? El libro, quizá, fue destruido por el papado (*fortassis... extirpatus*

⁶⁷⁴ *ibid*, p. 216.

⁶⁷⁵ *ibid*, p. 217. El capítulo 5 de esta tesis estará dedicado por completo a las posibilidades heterodoxas del miedo al castigo. También allí encontraremos las perspectivas de Pomponazzi, a partir del *De immortalitate* y el problema del alma.

⁶⁷⁶ *De incantationibus*, p. 227.

⁶⁷⁷ Pine, “Pomponazzi and the Problem of ‘Double Truth’”.

⁶⁷⁸ *ibid*, p. 221.

⁶⁷⁹ *ibid*, p. 219.

est).⁶⁸⁰

Figmenta, entonces. La demonología es para un radical Pomponazzi una invención destinada a someter a los hombres y obligarlos a vivir en sociedad. Ángeles y demonios han sido tomados por los *Sacerdotes* desde una filosofía metafórica y plagada de ficciones con fines puramente humanos.⁶⁸¹ No conviene, si queremos evitar la cicuta, la persecución y la censura, develar la trama; por lo demás, la abrumadora mayoría, incapaz de reconocer los efectos regulares de *Deus*, *Coelum* y *Natura*, no lo aceptaría. Los filósofos discutirán estas cosas; la sociedad cristiana seguirá considerando que los efectos naturales extraordinarios son producto del demonio, que las curas maravillosas son producto de milagros. La autonomía que Pomponazzi plantea para la filosofía *vis-à-vis* la teología acaba por erigirse en una oposición al interior del cuerpo social, una división del trabajo epistemológico entre el vulgo (guiado por los sacerdotes) y el *philosophus*.⁶⁸² Así fue antes y así será siempre. El cristianismo, según Pomponazzi, está muriendo. Lo único que permanece es la *natura*; el lento movimiento astral asegurará la venida de otros signos, la fundación de otras ficciones.

VII

Demonios y melancolía: las derivas del debate

Pomponazzi fue uno de los primeros, sino el primero, en someter la posesión y el exorcismo a los rigores regulares de Dios, los Cielos, la Naturaleza. En la cultura de su siglo, sin dudas no siempre pero a menudo por su influencia directa, el reemplazo de la causalidad demoníaca por la enfermedad y la insistencia en la inanidad del exorcismo (cuando no su ridiculización) se volverían elementos frecuentes, en especial en aquellos eruditos que la historiografía o las instancias represivas de la primera Modernidad han convenido en señalar como heterodoxos. Por supuesto, las naturalizaciones irrestrictas no fueron seguidas por la mayoría de los intelectuales europeos. No todo se debe a la pésima fama del Mantuano, no todo a la poderosa corporación teológica. En verdad, los astros, el *furor* platónico-aristotélico, los humores melancólicos y sus enfermedades, la poderosa *vis imaginativa* y otros cuerpos naturales con cualidades ocultas no pudieron de ninguna manera alterar el hecho de que la ciencia demonológica *ya había encontrado*

⁶⁸⁰ *ibid*, p. 223.

⁶⁸¹ B. Copenhaver comenta sobre Pomponazzi: “*More than once he suggested that Christian no less than pagan positions on these matters had more to do with schemes of thought control than with facts of nature* (“Did science have a Renaissance?”, p. 389).

⁶⁸² Forte, “Pomponazzi y la Eternidad del Mundo”, p. 294.

la forma de neutralizar racionalmente el naturalismo extremista inserto en la teoría humoral y la filosofía peripatética al menos dos siglos antes de que el Mantuano redactara sus ataques recurriendo a esas armas. La demonología de Tomás de Aquino, como vimos con Kramer, Mengji y Wier entre otros, serviría de antídoto efectivo para el proceso de ‘absorción’ del aristotelismo radical y el materialismo humoral. El poder preternatural del demonio, ceñido al ámbito del orden natural, resguardaba la pericia diabólica sobre los humores corporales, las constelaciones, los órganos, y la imaginación humana.

Sin embargo, la solución alternativa a la demonología no dejó de ser notada y rechazada activamente en la época. Antonio de Torquemada releva el problema en su *Jardín de flores curiosas*, publicado en 1575. Aristóteles, Averroes, y otros ‘philosophos’ suelen explicar por vía natural el mal de los endemoniados; “dezian que era vna passion que procedia de humor melancolico”. Una nota de preocupación: “aun agora los mas de los medicos quieren defenderlo, y de manera que confiessan y sustentan, quando el demonio habla diuersas lenguas, y en ellas cosas delicadas y subidas por la boca de vn rustico labrador, que todo procede del humor melancolico”.⁶⁸³ Petrus Thyraeus advertirá lo mismo a fines de siglo en su *De daemoniacis*. No deben escucharse, dice, las razones de médicos como Levinus Lemnius, quien en su *De Occultis naturae* “*docet Melancholicos et phreneticos ex frequentissima humorum ebullitione, et vehementi spiritum exagitatione posse variis linguis loqui, quamuis ante earum nullam norint*”. La solución natural es (filosóficamente) errónea porque nadie puede verbalizar lo que no se encuentra antes en su mente.⁶⁸⁴ Sólo el recurso al demonio explica la espontaneidad de este conocimiento.

Veamos brevemente, antes de cerrar el capítulo, algunos argumentos de diversos autores que propusieron esta explicación alternativa para los síntomas de los posesos. Comencemos por España. En 1575, el médico español por la Universidad de Alcalá de Henares Juan Huarte de San Juan, natural de San Juan del Pie del Puerto en Navarra y médico vitalicio de la ciudad de Baeza, publica su única y exitosa obra, *Examen de*

⁶⁸³ Torquemada, *Jardín de Flores Curiosas*, p. 229.

⁶⁸⁴ *De daemoniacis*, p. 65. En efecto, Lemnius plantearía la cuestión de la etiología de la afección de aquellos que hablan en lenguas: “*Those that are in strong feavers, will speak some tongue they never learned; sometimes elegantly, sometimes imperfectly and confusedly, which I do not much wonder to be done by those that are possessed with the Divell; because they have the knowledge of all natural things*”. Sin embargo, acabará por rechazar el rol demoniaco: “*Should this come from the Divell these diseases would not be cured with purging medicaments, nor opiats by procuring of sleep. For by these and many more, wherewith the Art of Physick abounds, being rightly administred, we see such persons restored, and to be the same they formerly were*” (*The secret miracles of nature*, p. 91).

Ingenios para las ciencias.⁶⁸⁵ Allí estudia los diversos talentos de los hombres que, afirma, son consecuencia directa de las diferentes combinaciones de las cualidades primarias galénicas que determinan el temperamento y por ende la constitución del cerebro. La obra contiene, además, un acentuado naturalismo en el tratamiento de los prodigios y efectos extraordinarios. Huarte se ubica en una oposición lisa y llana entre el vulgo y el filósofo natural: “El indicio de que yo mas me aprouecho para descubrir si vn hombre no tiene el ingenio que es apropiado para la philosophia natural es, verle amigo de echar todas las cosas a milagro, sin ninguna distincion”.⁶⁸⁶ Por lo demás, escueto, subraya el cese de milagros y los frecuentes engaños que sufren los que todavía creen en ellos.⁶⁸⁷ No existen pruebas de que Huarte de San Juan conociera la obra de Pomponazzi; sin embargo, además de argumentar exactamente del mismo modo para desactivar la interpretación demonológica de los posesos, ambos comparten una fuerte vena anti-metafísica y una oposición sin compromisos a lo maravilloso.⁶⁸⁸

En ciertos pasajes, y en la tradición aristotélica de los *Problemata* que encontramos presente en Pomponazzi, el autor se propone explicar por vía natural la existencia de hombres y mujeres que desarrollan acciones asombrosas relacionadas con el intelecto.

⁶⁸⁵ Juan Huarte de San Juan, *Examen de ingenios para las ciencias, en el qual el lector hallara la manera de su ingenio para escoger la sciencia en que mas a de aprouechar*, Baenza, 1575. Se utiliza una edición tardía, que recupera todos los pasajes purgados por la censura inquisitorial a la que fue sometida la obra: *Examen de Ingenios para las ciencias, en el cual el lectro hallará la manera de su ingenio para escoger la ciencia en que mas ha de aprouechar, la diferencia de habilidades que hay en los hombres y el género de letras y artes que á cada uno corresponde en particular*, edición de I. Martínez y Fernández, Madrid, 1846. El *Examen* fue profusamente reeditado en la temprana Modernidad, llegando a las sesenta ediciones; sólo en vida del autor hubo diez. Se publicó en Baeza, Pamplona, Bilbao, Valencia, Huesca, y se tradujo al inglés, al latín, al italiano, al alemán y al holandés. Figuró en el *Index* a comienzos de los 80', acusada principalmente de relegar la doctrina del libre albedrío y hablar de Jesús como sujeto a sus capacidades naturales, y quizá por ubicar a la teología, no dentro de las ciencias del entendimiento, sino de la memoria. Sobre la obra de Huarte, ver Gambin, *Azabache*; J. M. Gondra, “Juan Huarte de San Juan y las diferencias de inteligencia”, *Anuario de Psicología*, n° 60, 1994, pp. 13-34, p. 14; Luis Rey Altuna, “El Doctor Huarte de San Juan a la luz del Examen de Ingenios”, *Apuntes bio-bibliográficos*, n° 168, 1983, pp. 199-223; Francesco Mattei, *La figura y la obra de Juan Huarte de San Juan: patrono (laico) de la psicología*, Roma, Anicia, 2011.

⁶⁸⁶ *Examen*, p. 23. Véase Gambin, *Azabache*, pp. 148-149.

⁶⁸⁷ “Ya no obra Dios aquellos hechos estraños del testamento nueuo y viejo: y es la razon, auer hecho ya de su parte todas las diligencias que conuenia para que los hombres no pretendiessen ignorancia: y pensar que ha de voluer otra vez a hazer los mesmos argumentos, y tornar con nueuos milagros a comprouar de nueuo su doctrina (resucitando muertos, dando vista a los ciegos, sanando los coxos y Paralyticos) es error muy grande, porque de vna vez enseña Dios lo que conuiene a los hombres, y lo prueua con milagros, y no lo torna a repetir” (*Examen*, p. 23). “Hemos visto muchos hombres fingir milagros en las cosas y lugares de deuocion, porque luego acuden las gentes a ellos, y los tienen en gran veneracion (como personas con quien Dios ha tenido cuenta particular) y si son pobres, los fauorecen con mucha limosna: y assi algunos pican en el interes” (*ibid.*, p. 22).

⁶⁸⁸ Sólo hemos encontrado una referencia de poco valor, mínima y muy especulativa, por parte de Demetrio Barcia Salorio. Comenta que Huarte “quizá” ofició de soldado en las campañas españolas en Milán y Nápoles. “*If this were certain, it would account for his affinities with the School of Padua, especially with Pomponazzi*” (José López Ibor et al. (ed.), *Anthology of Spanish Psychiatric Texts*, World Psychiatric Association, 2001, p. 51).

Afirma que una transformación de las condiciones y temperatura del cerebro, mediante una enfermedad que involucre a la melancolía, origina cambios en las facultades de los individuos: “Si el hombre cae en alguna enfermedad, por laqual el cerebro de repente mude su temperatura (como es la mania, melancholia y phrenesia) en vn momento acontece perder (si es prudente) quanto sabe, y dize mil disparates; y si es necio, adquiere mas ingenio y habilidad que antes tenia”.⁶⁸⁹

Entre las actividades extraordinarias que la enfermedad dispara en el intelecto encontramos los dos síntomas principales de la posesión diabólica: profetizar y hablar lenguas extrañas. ¿Cómo explicar naturalmente que un simple, *phrenetico*, irrumpa a hablar en latín? La solución es materialista, depende de la composición del cerebro al momento de la afección: “Desbaratandose (por la enfermedad) el temperamento natural de su cerebro, pudo hazerse por un rato como que el mesmo que tenia el que inuento la lengua Latina, y fingir como que los mesmsos vocablos (no con tanto concierto y elegancia continuada)”.⁶⁹⁰ Como vemos, la afección provoca en el cuerpo del *phrenetico* un cambio orgánico, proveyéndolo de un ingenio particular apto para la invención de lenguas, el mismo, probablemente, que tuvo aquél que inventó el latín. Esta lengua, por su exquisitez, está en consonancia con el *anima* racional: “son los vocablos latinos y las maneras que esta lengua tiene de hablar tan racionales en los oydos, que alcançando el anima racional el temperamento que es necessario para inuentar una lengua muy elegante, luego se encuentra con ella”.⁶⁹¹

Vayamos al síntoma del conocimiento de lo oculto y lo futuro. Para ejemplificar su etiología natural, Huarte relata el caso de una mujer de una aldea española que alcanzó por *phrenesia* la capacidad de revelar los vicios y virtudes de aquellos que la visitaban; incluso, llegó a profetizar con éxito la muerte del barbero que se encargaba de sus sangrías. Huarte sabe qué significa este síntoma para el público amplio:

“Ya me parece que oygo dezir a los que huyen de la Philosophia natural, que todo esto es gran burla y mentira: y si por ventura fue verdad, que el demonio como es sauio y sutil (permitiendolo Dios) se entró en el cuerpo desta muger y de los demas phreneticos que hemos dicho, y les hizo dezir aquellas cosas espantosas”.⁶⁹²

⁶⁸⁹ *Examen*, p. 57. Repite la misma noción en p. 117.

⁶⁹⁰ *ibid*, p. 65.

⁶⁹¹ *ibid*, p. 64.

⁶⁹² *ibid*, p. 61.

Ceñido a un paradigma naturalista de fuerte impronta platónico-aristotélica, Huarte asevera que no es necesario involucrar ni a la incredulidad ni a la demonología en este caso, aunque admite que la cuestión es difícil para aquellos que “huyen de la *Philosophia natural*” y se refugian en soluciones simples (los demonios o a la nada). El hecho puede ser explicado así: el hombre posee capacidad para conocer por sus propias potencias “tres diferencias de tiempo”: memoria para el pasado, sentidos para el presente, imaginación y entendimiento para el futuro. “Y assi —concluye— como ay hombres que hazen ventaja a otros en acordarse de las cosas passadas, y otros en conocer lo presente, assi ay muchos que tienen mas habilidad natural en ymaginar lo que está por venir”.⁶⁹³ Por otra parte, en una mención a la melancolía, agrega Huarte que “confiessa claramente Aristoteles, que por calentarse demasiadamente el cerebro, vienen muchos hombres a conocer lo que esta por venir”.⁶⁹⁴ La naturalización del don profético, como puede verse, es completa.

Hay algo más. Una tangente, donde el reproche de Pomponazzi respecto de cómo aquellos que ignoran las causas naturales de lo maravilloso confunden a un poseso con un santo (“*credunt homines tales esse daemonicos, uel sanctos*”), evidencia toda su potencia disruptiva. Al explicar las adivinaciones de la *phrenetica*, Huarte trae a colación la historia de Jacob, quien en la hora de su muerte convoca a sus hijos y profetiza qué habría de ocurrir con ellos y su descendencia. El relato se recupera en *Génesis* 49, 1-28 y comienza de este modo: “Juntaos todos aquí, a fin de que os anuncie las cosas que han de sucederos”.⁶⁹⁵ Comenta Huarte sobre los versículos:

“Esto cierto es que lo hizo en espíritu de Dios: pero si la escritura diuina y nuestra fee no nos certificara, en que no conocieran estos Philosophos naturales, que esta era obra de Dios? y que las virtudes y vicios que la *phrenetica* dezia, a los que la entrauan a ver, lo hazia en virtud del demonio, pareciendo este caso en parte al de Iacob”.⁶⁹⁶

Tanto la *phrenetica* como Jacob, en sus lechos de moribundos, profetizan. Sólo la autoridad de la Escritura nos *certifica* (la palabra es de Huarte) que el patriarca profetizó imbuido del Espíritu; si los demonólogos contemporáneos lo hubiesen examinado, quizá lo hubieran considerado un poseso, como efectivamente hacen con la *phrenetica*

⁶⁹³ *ibid*, p. 66.

⁶⁹⁴ *ibid*, p. 62.

⁶⁹⁵ Recordemos que el mismo Pomponazzi admitía que los hombres cercanos a la muerte (*morti proximi*) podían adquirir estos conocimientos (*De incantationibus*, p. 113).

⁶⁹⁶ *Examen*, p. 69.

española. El pasaje deja entrever una dificultad todavía mayor: ¿qué significa en una centuria como el Quinientos descansar en la “escritura diuina y nuestra fee”, cuando la autoridad de la Iglesia que la interpreta y a la que Huarte pertenece está devastada por un siglo poli-confesional y multi-sectario? Si lo único que permite distinguir entre una acción sagrada (la profecía del Jacob bíblico), una acción demoníaca (la profecía de los posesos demonológicos), y una acción natural (la profecía de la *phrenetica* huartiana), es la Escritura y aquellos que la interpretan, entonces es claro que existe un conflicto irresoluble al momento de discernir la verdadera etiología de los hechos extraordinarios. Tanto Pomponazzi y Huarte, entonces, subrayan con la filosofía natural los límites y las lagunas de una demonología incapaz de aportar certeza alguna a partir de sus propios principios.

Casi diez años después y cruzando en Canal, el desafío de la filosofía natural a la demonología aparecería planteado de lleno en la obra de un buen lector de Pomponazzi, el *Discoverie of Witchcraft* (1584) del inglés Reginald Scot. El autor —a quien encontraremos nuevamente en el próximo capítulo— opinaba que no podía existir irrupción material de espíritus en el mundo natural, ni almas de muertos, ni ángeles, ni demonios, ni espíritus proféticos u oraculares. Las manifestaciones terrenas sobre y preternaturales estaban fuera de toda consideración.⁶⁹⁷ La *auctoritas* allí es el Mantuano y su crítica mordaz a la demonología: “*For it is ridiculous (as Pompanacius saith) to leave manifest things, and such as by naturall reason may be proofed, to séeke unknowne things*”.⁶⁹⁸ Con el *Discoverie*, tanto como con el *De incantationibus*, parecemos entrar entonces en un terreno donde el orden regular de la naturaleza se ha amplificado hasta consumirlo todo.⁶⁹⁹

No nos sorprenderá entonces el acento de Scot, lector de Pomponazzi pero también de Johannes Wier, en el poder del humor melancólico. El inglés lo utiliza para dar cuenta de las mujeres acusadas de brujería. Por su edad avanzada, poseen un humor melancólico (*humor melancholicall*) que las somete a imaginaciones: metamorfosis, volar por los aires, asesinar niños con sus encantamientos. De esas imaginaciones, dice Scot, provienen “*the vanitie of their confessions*”.⁷⁰⁰ La melancolía no sólo explica la

⁶⁹⁷ Philip Almond, *England's First Demonologist. Reginald Scot and 'The Discoverie of Witchcraft'*, London, Tauris, 2011, pp. 133-136, 164.

⁶⁹⁸ *Discoverie*, p. 169. Recordemos la frase completa de Pomponazzi, que figura en el primer capítulo: “*Ridiculum et omnino fatuum est relinquere manifesta, et quae naturali ratione probari possunt, et quaerere immanifesta quae nulla uerisimilitudine persuaderi possunt*” (*De incantationibus*, p. 22).

⁶⁹⁹ Almond, *Scot*, p. 63.

⁷⁰⁰ *Discoverie*, p. 22.

brujería, sino y también a aquellos que creemos posesos. Las brujas, “*leane and deformed, shewing melancholie in their faces (...), mad, divellish*”, no difieren mucho “*from them that are thought to be possessed with spirits*”.⁷⁰¹ Este humor provee los síntomas más extraordinarios. No debe subestimarse “*the force which melancholie hath, and the effects that it worketh in the bodie of a man, or rather of a woman, are almost incredible*”; entre estos efectos (además de imaginaciones vanas, fiebres, tormentos, violencia a sí y a terceros), lista dos: “*foresight of things to come*” y “*strange toongs with small industrie*”. Ambos llevan la misma cita de autoridad: Aristóteles.⁷⁰² Por último, no dejemos de notar un punto donde Scot fue todavía más radical que Pomponazzi. Ciertamente, el Mantuano aplicó el factor melancólico a los endemoniados en general, sin explicitar mucho más; en todo caso, refería algún caso contemporáneo, como el del médico Galgerando. Scot, por el contrario, se referiría de modo audaz a los endemoniados bíblicos como sujetos a la melancolía: “*As touching those that are said in the Gospell to be possessed of spirits, it séemeth in manie places that it is indifferent, or all one, to saie; He is possessed with a divell; or, He is lunatike or phrentike: which disease in these daies is said to procéed of melancholie*”.⁷⁰³

Otro excelente lector de Pomponazzi, el más desafortunado de todos, es Giulio Cesare Vanini, el ex monje y filósofo italiano que vimos arder en 1619 en una pira de Toulouse y en el capítulo anterior.⁷⁰⁴ Su *De admirandis* de 1616 incluye todo un diálogo dedicado a los endemoniados (LIV), donde Vanini retoma la naturalización de la posesión realizada por el Mantuano; acentúa en especial el rol de la ignorancia de los simples y de la melancolía al momento de explicar los síntomas extraordinarios de los posesos. Ya desde el comienzo del diálogo tenemos una equivalencia directa, neta, entre efectos naturales y demoníacos. Alejandro presenta la *quaestio* con esta pregunta “*Tu vero quid de Phraeneticis, vulgo Daemoniacis iudicas?*” —François Garasse, enemigo jurado del filósofo, reprocharía semejante denuedo: “*Voyla un commencement bien fauorable, et*

⁷⁰¹ *ibid*, p. 34.

⁷⁰² *ibid*, pp. 79, 85.

⁷⁰³ *ibid*, p. 539.

⁷⁰⁴ Sobre la influencia de Pomponazzi en Vanini, no hay más que citar a François Garasse: “*Pour le Pomponace ie n’en puis dire autre chose, sinon que c’est un tres-meschant homme à ce que ie puis voir dans le miserable Lucilio; car n’ayant iamais graces à Dieu, perdu le temps à la lecture de ses impietez, ie n’en sçauroids porter tesmoignage sinon sur le rapport d’autrui [de Vanini]. Il est vray que dans les Dialogues de ce miserable vilain ie le voy tousiours qualifié de ces tiltres par Alexandre, Tuus Pomponatius, ou bien Pomponatius Philosophorum Deus*” (*Doctrine curieuse*, p. 1013). Sobre esta influencia véase también Bahr, “Introducción”, en *Los admirables secretos de la Naturaleza*, pp. 12, 23; Ossa-Richardson, *Devil’s Tabernacle*, pp. 136 y ss.

deux synonymes bien enfilez!”⁷⁰⁵ Giulio dice someterse (*me subiicio*) a la autoridad de la Sacrosanta Iglesia Romana en estos temas; sin embargo, de los que se creen (*credentur*) endemoniados, muchos —la religión prohíbe (*vetat*) decir que todos— son sólo melancólicos (*melancholicis*). Vanini inserta aquí la idea, que repasamos en el capítulo anterior, de que sólo en Italia y España —no en las reformadas Inglaterra o Alemania— hay numerosos posesos, por la opinión común y la credulidad (*opinio et credulitas*).⁷⁰⁶

Para discutir esta explicación natural, Alejandro opone a Giulio el síntoma estrella de la posesión, que prueba el origen demoníaco de la afección. Dice haber visto en Padua a una endemoniada que hablaba en una lengua que desconocía (*peregrinas sibi que ignotas proferebat voces*); cuando un sacerdote mojó su cabeza con agua bendita, se detuvo. Luego de advertir que jamás pondría en duda la virtud del sacramental impuesto por el papa Alejandro I, Giulio procede a argumentar filosóficamente (*philosophabor*). No hará más que desplegar la explicación platónico-aristotélica, engarzada en la teoría humoral. En primer lugar, como advierte Platón y por su participación en lo Celeste, la mente humana contiene en sí todas las lenguas y las ciencias (*omnium rerum scientiam, omnium linguarum notitiam*). El cuerpo le impide desplegarlas, salvo que su ingenio sea excitado (*excitari debent ingenii*). Cuando los humores se agitan, agitan los espíritus; empujados al cerebro, éstos convocan el conocimiento de la lengua que se había olvidado (*peregrini idiomatis notitiam, quae in eo latebat, quodammodo extorquent*).⁷⁰⁷ Eso es lo que ocurre con la melancolía (*melancholici morbivis*). Y no sólo con ella, agrega Giulio; lo mismo sucede con el vino puro y en abundancia (*generosum, meracissimumque vinum*), cuyo calor agudiza la mente, despierta los espíritus y trae lo olvidado. Al menos, agrega en un paralelo incómodo para los supuestos posesos, eso es lo que los filósofos antiguos (*veteres Philosophi*) dijeron al ver a los apóstoles hablar en lenguas: que estaban borrachos (*ebrios*).⁷⁰⁸ ¿Cómo dar cuenta entonces de la efectividad del agua bendita? Porque está fría (*frigida*). Por lo tanto, vertida sobre la cabeza

⁷⁰⁵ Vanini, *De admirandis*, p. 406; Garasse, *Doctrine curieuse*, p. 850.

⁷⁰⁶ Vanini, *De admirandis*, p. 406.

⁷⁰⁷ *ibid*, p. 407.

⁷⁰⁸ *ibid*, p. 408. *Hechos*, 2, 13: “Pero hubo algunos que se mofaban de ellos, diciendo: Están llenos de mosto”. Sólo que no hay *veteres Philosophi* en este pasaje. Como vimos en el segundo apartado con Petrus Thyraeus, la tradición demonológica interpreta de modo completamente distinto la relación entre el don de lenguas apostólico y demoníaco. Por lo demás, Garasse usaría este pasaje para mostrar las contradicciones de Vanini y el fondo corrosivo de sus ideas. El *De admirandis* plantea que en Alemania no hay posesos. Pero luego Vanini liga la posesión a la ingesta de cantidades de vino. ¿Cómo entonces, pregunta Garasse, puede decir que en Alemania no hay posesos? (*Doctrine curieuse*, p. 856).

encendida de un melancólico, domina la violencia de la enfermedad (*morbi feruorem*).⁷⁰⁹

Hay un último nivel de naturalización. Vanini dice no querer explicar el latín súbito de la supuesta posesa mediante el engaño; no será él quien afirme que esa mujer pronunció algunos términos latinos (*latinas vocabulas*) para ocultar sus amores sacrílegos (*ut sacrilegos tegere possit amores*).⁷¹⁰ La impostura es quizá la marca más extrema de la naturalización de la posesión y el exorcismo, una marca que Pomponazzi no dejó en sus posesos pero que quizá sí arriesgó en los exorcistas, al momento de rechazar como engaños los signos y las plegarias de la religión en una era incapaz de producir milagros. Como veremos en el capítulo siguiente, los enemigos del paradigma demonológico dejarían de intentar explicar los efectos maravillosos registrados en el comportamiento de los posesos y en su cura sobrenatural; al contrario que el Mantuano, subsumirían todo en el engaño, el fraude, la credulidad y el ridículo.

Michel Eyquem de Montaigne estuvo cerca de afirmar esto hacia 1580. En efecto, hay una diferencia marcada entre la incredulidad del ensayista y las estrategias naturalizadoras de Pomponazzi. Es cierto que el Mantuano habló de la potencia sanadora de la imaginación y la creencia; pero enfatizó también la influencia de los astros, la providencia de las estrellas, las cualidades ocultas, el horóscopo de las religiones, la existencia de virtudes curativas innatas en ciertos hombres —siempre que se conjugaran sus disposiciones humorales con las constelaciones propicias. La llamada magia natural, en una palabra. Las reflexiones de Montaigne están desnudas de ese tipo de filosofía; en su opinión, no hay más explicaciones para los efectos extraordinarios que las humanas, sea la fuerza de la imaginación, el engaño o la costumbre. El problema se resume magistral, casi epigráficamente, en una pregunta del “Des Boiteux”: “*Ils commencent ordinairement ainsi: ‘Comment est-ce que cela se fait?’.* Mais se fait-il?”⁷¹¹ Un pasaje del *Journal du voyage* que Michel Eyquem de Montaigne dictó en Roma en 1580 puede resultar de ejemplo válido. Comenta el ensayista que presenció, en

⁷⁰⁹ Vanini, *De admirandis*, p. 408. Garasse propone debatir este punto. El agua bendita es demasiado poca para que la teoría de Vanini funcione: “*A cela ie respons, que son discours d’Atheiste pourroit auoir quelque apparence, si on baignoit la teste des demoniaques dans la riuere, ou si on les baptisoit à la façon des Eunomians, la teste en bas dans une cuue, mais la coustume estant de ietter seulement deux ou trois gouttes d’eau beniste sur la teste du possédé, lesquelles pour la pluspart ne le touchent point, ains se dissipent en l’air*” (*Doctrine curieuse*, p. 858).

⁷¹⁰ *De admirandis*, p. 407.

⁷¹¹ *Essais*, Libro III, c. XI, p. 307. Obsérvese la siguiente reflexión: “*Il est vraisemblable que le principal crédit des miracles, des visions, des enchantements et de tels effets extraordinaires, vienne de la puissance de l’imagination agissant principalement contre les âmes du vulgaire, plus molles. On leur a si fort saisi la créance qu’ils pensent voir ce qu’ils ne voient pas*” (Libro I, c. XXI, p. 162).

ocasión de una visita que hizo a una capilla, un exorcismo; relata su experiencia en estos términos: “*Je rancontray, en une petite Chapele, un Pretre revêtu, abesouigné à guerir un spiritato: c’étoit un home melancholique et come transi*”.⁷¹² La definición de ‘espiritado’ que nos otorga Montaigne no deja dudas acerca de la ausencia de demonio en toda la escena —por lo demás, vemos aquí elementos naturalistas que el Mantuano ya había apuntado en su entendimiento de la posesión: la melancolía y el trance. Montaigne deja una fina ironía respecto de la xenoglosia de los posesos. Ante la violencia de los exorcismos y el despliegue de la eucaristía, la víctima rechina los dientes, tuerce la boca, habla en latín. “*Si fata volent*”, repite. Pero no hay Inteligencias, estrellas ni humores que expliquen semejante prodigio: “*Il etoit Notere et scavoit un peu de latin*”.⁷¹³

⁷¹² *Journal du Voyage de Michel de Montaigne en Italie, par la Suisse et l’Allemagne en 1580 et 1581. Avec des Notes par M. de Querlon*, Tomo II, Roma-Paris, 1775, pp. 1-2.

⁷¹³ *ibid*, p. 4. La frase en latín significa “Si los destinos lo quieren”.

Capítulo cuatro (Imposturas)

“*The spirit of Illusion*”.

Posesión diabólica, exorcismo y simulación en Inglaterra.

“*But who can assure himself not to be
deceived in matters concerning
spirits...?*”

Reginald Scot.⁷¹⁴

I

Del África a Londres

Debemos la primera descripción precisa del Congo en lengua inglesa a una traducción del anticuario Abraham Hartwell, publicada en Londres en 1597, bajo el título de *A report of the Kingdome of Congo*.⁷¹⁵ El relato original del viajante italiano Filippo Pigafetta ofrecía al público europeo y a sus futuros ojos imperiales las primeras noticias verdaderas acerca de esta nueva tierra.⁷¹⁶ Prometía, en contra de los filósofos antiguos,

⁷¹⁴ Reginald Scot, *The discoverie of Witchcraft*, p. 133

⁷¹⁵ La obra de Filippo Pigafetta fue publicada como *Relatione del reame di Congo et delle circonuicine contrade, tratta dalli scritti e ragionamenti di Odoardo Lopez, Portoghese*, Roma, 1591. Tocó a Hartwell editarla como *A report of the Kingdome of Congo, a Region of Africa and of the Countries that Border rounde about the Same. Wherein is also shewed, I. That the torrid and frigid Zones are not only habitable, but inhabited, and very temperate, contrary to the Opinion of the old Philosopers. II. That the black Colour, which is in the skin of the Ethipians and Negroes, etc. proceedeth not from the Sun. III. That the River Nile springeth not out of the Mountains of the Moon, as hath been formerly believed; together with the true Cause of the Rising and Increase thereof. IV And a description of divers Plants, Fishes, and Beasts, that are to be found in those Countries. Drawn out of the Writings and Discourses of Odoardo Lopez, a Portuguese, by Philippo Pigafetta*, London, 1597. Hemos consultado una edición extraída de una vieja compilación del siglo XVIII, *A Collection of Voyages and Travels, consisting of Authentic Writers in our own Tongue, which have not before been collected in English, or have only been abridged in other Collections. And continued with others of Note, that have published Histories, Voyages, Travels, Journals, or Discoveries in other Nations and Languages, relating to any part of the Continent of Asia, Africa, America, Europe, or the Islands thereof, from the earliest Account to the present Time*, London, Thomas Osborne, 1745, volumen II.

⁷¹⁶ Sus versiones en holandés, latín e inglés aseguraron a los europeos el primer conocimiento detallado de una región hasta el momento sólo familiar a los portugueses (Peter C. Mancall, *Travel Narratives from the Age of Discovery: An Anthology*, New York, Oxford University Press, 2006, p. 91). Sobre la expansión marítima europea y sus consecuencias de largo plazo, visítense los clásicos de Edward Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, Penguin Books, 2001 (1978) y Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Taylor & Francis, 2003 (1992); es útil y placentero

mostrar que aquellas zonas cálidas estaban efectivamente pobladas; dar razones ciertas sobre el por qué de la piel negra de los habitantes; agotar su insólita fauna —fue el primer libro en imprimir ilustraciones de una cebra, hablaba bastante sobre elefantes, y aseguraba a los europeos que allí los tigres sólo devoran hombres africanos. Desestimaba por completo la hipótesis de que las fuentes del Nilo se remontaran a las montañas de la luna. Los tiempos obligaban a Hartwell a llamar la atención acerca de la verosimilitud de los datos.⁷¹⁷ El traductor consiente: es cierto que cosas perfectamente creíbles acaban a menudo en pura mentira; sin embargo, al decir de Aristóteles, es forzoso admitir que también lo increíble se revela muchas veces como verdadero. “*In which case —advierte Hartwell— as credulity leaneth a little to foolery, so incredulity smelleth somewhat of atheism*”.⁷¹⁸ Las maravillas africanas ponían a prueba el sentido de lo imposible de la sociedad europea, agregaban incertidumbre a una era en la que el justo medio entre credulidad y creencia —o entre superstición y ateísmo— parecía imposible de conjurar.⁷¹⁹

Pero sí había algo en lo que Hartwell no estaba dispuesto a confiar, y eso eran los pormenores de la evangelización portuguesa. Allí, como alguna vez en Inglaterra, el catolicismo avanzaba con pompa y solemnidad, fastuosas iglesias y altares, bautismos escenográficos, piras de ídolos. Todo “*after the Romish manner*”. Peor aún, el relato estaba plagado de milagrería y superstición:

*“The discourse of the conversion of the kingdom of Congo to Christianity (...) is amplified, and set out with such miracles and superstitious vanities, as if it had been plotted of purpose for the glory and advancement of the pope and his adherents”.*⁷²⁰

El informante portugués obligaba a traducir, por ejemplo, de qué modo el demonio había atizado las conspiraciones de diversos pueblos del Congo en contra del rey cristiano, o cómo había inspirado a su segundo hijo en contra de la expansión de la

Juan Pimentel, *Testigos del Mundo. Ciencia, literatura y viajes en la Ilustración*, Madrid, Marcial Pons, 2003.

⁷¹⁷ Se concebía a la literatura de viajes como viciada por la mentira, y como parásita de la credulidad. Ejemplos múltiples de esto pueden ser encontrados en Pimentel, *Testigos del Mundo*, pp. 27-46. Sobresale aquél de Swift: “Habiendo podido desmentir, gracias a mis propias observaciones, muchas historias fabulosas, he contraído una gran aversión hacia esa clase de lecturas, y me ha indignado ver de qué modo tan descarado se abusa de la credulidad de los hombres” (*ibid.*, p. 29).

⁷¹⁸ Hartwell, *A report*, p. 522.

⁷¹⁹ Sobre el sentido de lo imposible de la temprana Modernidad véase David Wootton, “Lucien Febvre and the Problem of Unbelief”, pp. 695-730 y Campagne, *Homo Catholicus*, pp. 567 y ss. Este problema será profundizado en el capítulo siguiente.

⁷²⁰ *ibid.*, p. 523.

naciente religión; también se registraban las visiones y milagros que los nuevos cruzados presenciaron en los campos de batalla. Pura superstición y palabrería.

Y sin embargo, Hartwell avanza aquí una discordante nota de irenismo para su Inglaterra dividida, atravesada por el conflicto confesional entre anglicanos, puritanos, y católicos. ¿No son esos congoleses, acaso, “*all Pagans and Heathens*”, entregados a la idolatría antes de la llegada de Portugal? ¿No habían actuado de buena fe esos curas que en definitiva, y en esencia, habían logrado convertir a esas gentes “*not to Popery, but to Christianity, the true foundation of all religion*”? ¿Debía ser rechazada la empresa sólo por el papismo de sus medios? Absolutamente no. Si le preguntaran, confiesa Hartwell, él reclutaría para la conquista de los sin Dios a protestantes, papistas, y sectarios; implicaría incluso a los africanos del Preste Juan.⁷²¹

El ecumenismo de *A report of the Kingdome of Congo* no tiene como único trasfondo la expansión europeo-cristiana hacia tierras paganas; lo recorre un nervio bíblico.⁷²² Marcos y Lucas, comenta Hartwell, advirtieron en una ocasión a Cristo de que algún desconocido exorcizaba demonios en su nombre. Como no era uno de los discípulos, se lo prohibieron. Jesús se opuso: “No se lo prohibáis, porque quien no está contra vosotros, por vosotros está”. El traductor sacaba de ello una enseñanza tangible: “*If we see a Turk, or a Jew, or a Papist, upon what pretence soever, seek to draw any to Christ, or to drive the devil of ignorance out of any, let him alone, forbid him not, mislike him not; for in that point, he is not against us, nay, perhaps, he may become one of us*”.⁷²³ Es cierto, aquellos Turcos, judíos o papistas que hablaran de Cristo podían simular y engañar (“*upon what pretence soever*”); pero había que dejarlos hacer. La epístola a los Filipenses apoyaba esta osada afirmación. Allí, Pablo sugiere que algunos predicán a Cristo con un corazón recto y celo verdadero, mientras otros lo hacen por emulación y pretexto. “*Yet —dicen Pablo y el traductor— Christ is preached, whether it*

⁷²¹ *ibid.*, p. 524. Puede pensarse en un irenismo subterráneo en la Europa confesional, en el que enemigos irreconciliables dentro del campo cristiano reducían sus diferencias al momento de enfrentar a los no-cristianos. En tiempos de Isabel, al momento de llegar a Londres la noticia del triunfo de las fuerzas católicas de la Santa Liga en Lepanto (octubre de 1571), la reina ordenó tañir todas las campanas de todas las iglesias de la capital, decretó fiestas y servicios religiosos para dar gracias por la derrota de los musulmanes. Agradezco a Fabián Campagne esta curiosa referencia.

⁷²² Sobre la interpretación “ecumenista” del prefacio de Hartwell, véase Jacob Selwood, *Diversity and Difference in Early Modern London*, Surrey-Burlington, Ashgate, 2010, p. 166.

⁷²³ Hartwell, *A report*, p. 524. Los pasajes exactos son *Lucas* 9, 49-50: “Juan, tomando la palabra, dijo: Maestro, hemos visto a uno lanzar los demonios en tu nombre, pero se lo hemos vedado; porque no anda con nosotros en tu seguimiento. Díjole Jesús: No se lo prohibáis; porque quien no está contra vosotros, por vosotros está”; y *Marcos* 9, 38-40: “Tomando Juan la palabra, le dijo: Maestro, hemos visto a uno que andaba lanzando los demonios en tu nombre, que no es de nuestra compañía, y se lo prohibimos. No hay para qué prohibírselo, respondió Jesús: puesto que ninguno que haga milagros en mi nombre podrá luego hablar mal de mí. Que quien no es contrario vuestro, de vuestro partido es”.

be under pretence, or sincerely, and therein do I rejoice".⁷²⁴ Con superstición y simulaciones, o con la verdad sincera, de cualquier modo la religión cristiana se expandía, y eso era lo que importaba.

En el mismo año de 1597, mientras Inglaterra conocía por primera vez el Congo, la imprenta de John Oxenbridge publicaba en Londres un texto mucho menos exótico. *The most wondfull and true storie of a certaine witch named Alse Gooderige* era un típico panfleto sobre un caso de brujería inglés; entre otros crímenes diabólicos, incluía la prodigiosa historia de Thomas Darling, poseso de Burton.⁷²⁵ Es la primera referencia escrita que se conoce sobre los exorcismos de John Darrell.⁷²⁶ Una curiosidad retrospectiva: fue aprobado por Samuel Harsnett, por entonces encargado de otorgar licencias bajo las órdenes del obispo de Londres, Richard Bancroft.⁷²⁷ El error sería saneado con creces. Cuando la persecución judicial en contra del puritano Darrell estallara poco más de un año después, Thomas Darling sería arrastrado desde Burton hasta Lambeth para ser interrogado bajo la mirada marcial del obispo y su ministro brutal. Acusado de impostura, se esperaba que confesara el papel mentor de Darrell en la simulación. Admitió, porque se lo exigieron, semejante asociación; también confesó haberse fingido endemoniado en busca de gloria personal. Pero agregó otra razón, que el notario registra así: "*Hee though the worde of God thereby would bee better revered*". Ahí estaba Thomas Darling, adolescente puritano, confesando una posesión falsa que, a través del exorcismo, hacía visible la verdad de la religión

⁷²⁴ Hartwell, *A report*, p. 523. El pasaje es *Filipenses* 1, 15-18; la traducción castellana recupera pobremente el énfasis en la simulación y el engaño que Hartwell expone: "Verdad es que algunos predicán a Cristo por envidia y emulación, mientras otros lo hacen con recta intención. Unos por caridad, sabiendo que estoy constituido para defensa del evangelio; otros, al contrario, por emulación anuncian a Cristo con intención torcida, imaginándose agravar el peso de mis cadenas. Mas, ¿qué importa? Con tal que de cualquier modo Cristo sea anunciado, bien sea por algún pretexto o bien por verdadero celo, en esto me gozo". La versión inglesa de la *Bishop's Bible*, común en tiempos de Hartwell, es en cambio transparente: "*Some preache Christe of enuie and strife, and some of good will. The one preache Christ of strife, not sincerely, supposyng to adde more affliction to my bondes: But the others of loue, knowing that I am set to the defence of the Gospell. What then: So that Christe be preached any maner or way, whether it be by pretence, or by trueth, I joy therein, and will ioy*".

⁷²⁵ *The most wondfull and true storie of a certaine witch named Alse Gooderige of Stapen hill, who was arraigned and conuicted at Derby at the Assises there as also a true report of the strange torments of Thomas Darling, a boy of thirteene yeres of age, that was possessed by the deuill, with his horrible fittes and apparitions by him uttered at Burton upon Trent in the countie of Stafford, and of his maruellous deliuerance*, John Oxenbridge, London, 1597.

⁷²⁶ Marion Gibson, *Possession, Puritanism, and Print: Darrell, Harsnett, Shakespeare, and the Elizabethan Exorcism Controversy*, London, Pickering & Chatto, 2006, p. 38.

⁷²⁷ No era la primera vez que Harsnett demostraba su ineficiencia en éste ámbito. En enero de 1599, permitió la impresión de *The First Part of the Life and Raigne of King Henrie the III*, de John Hayward. El libro, ya en el mercado, fue inmediatamente sospechado de traición, por su incómoda dedicatoria al Earl of Essex, sospechado por entonces de complotar en contra del reinado de Isabel (Frank Brownlow, *Shakespeare, Harsnett, and the Devils of Denham*, London, Associated University Presses, 1993, p. 174).

cristiana, la manifestación del reino divino sobre la Tierra: “*That the standers-by thereupon observed the power of the Worde*”.⁷²⁸

¿Qué hubiera pensado Hartwell, el contemporáneo traductor de *A report of the Kingdome of Congo*, acerca de semejante *pia fraus*? ¿Cómo reaccionar ante exorcistas que no trataban con metafóricos demonios de ignorancia africana, sino con supuestos espíritus reales, presentes en pleno suelo inglés? Si las maravillas del Congo detenían al lector en una bifurcación peligrosa —el binomio de la credulidad o el ateísmo—, ¿qué decir de la disputa demonológica que la *High Commission* juzgó en Lambeth entre 1598 y 1599? Y sobre todo: si la superstición y la milagrería portuguesa, o los hipotéticos evangelizadores turcos y judíos, quedaban disculpados en África y más allá, ¿qué hacer con el insular Thomas Darling, con este predicar a Cristo a través de una posesión falsa? Por fortuna, podemos hacer algo más que especular con una respuesta. Porque además de traducir el pasatista libro de Pigafetta, Abraham Hartwell fue quien, dos años después y de urgencia, volcó al inglés el *Discours veritable sur le faict de Marthe Brossier de Romorantin, pretendue demoniaque*, publicado por Michel Marescot en París a mediados de 1599.⁷²⁹

II

La era de los impostores

Era una buena elección. La obrita del médico francés Marescot es uno de los primeros panfletos temprano-modernos íntegramente dedicados a negar una posesión diabólica, aquella alegada por la campesina Marthe Brossier de Romorantin, secundada por sus promotores ultra-católicos; por lo demás, Marescot había sido impulsado a la redacción por el propio rey Enrique IV, que quería ver desactivado el escándalo —estudiaremos en detalle este proceso en el capítulo siguiente. Hartwell intuyó los posibles paralelos: dedicó su versión inglesa a Bancroft, a la espera de que el resonante caso de Brossier

⁷²⁸ Los testimonios están recogidos en Samuel Harsnett, *A Discovery of the fraudulent practises of Iohn Darell, detecting in some sort the deceitfull trade in these latter dayes of casting out deuils*, London, 1599, p. 295. Toda la situación parece la expresión temprano-moderna de un falso discurso medieval escrito por un contemporáneo nuestro: “Cuidado, no te pido que testimonies lo que consideras falso, que sería pecado, sino que testimonies falsamente lo que crees verdadero. Lo cual es acción virtuosa porque suple a la falta de pruebas de algo que sin duda existe o ha sucedido” (Umberto Eco, *Baudolino*, Milan, Bompiani, 2000 [cito por la traducción castellana de Helena Lozano Miralles, Barcelona, Lumen, 2001, p. 59]).

⁷²⁹ Michel Marescot, *Discours veritable sur le faict de Marthe Brossier de Romorantin, pretendue demoniaque*, Paris, Mamert Patisson, 1599. Marescot publicó el texto en junio; la conveniente traducción de Hartwell sale de la imprenta, veloz, los primeros días de noviembre, bajo el título de *A true discours upon the matter of Marthe Brossier of Romorantin pretended to be possessed by a deuill*, London, John Wolfe, 1599. Tendremos tiempo ya para hablar sobre el caso Brossier en un próximo capítulo.

echara algo de luz en el juicio que comprometía a Darrell y a sus posesos fingidos. Intentaba que los crédulos se convencieran, como lo había hecho “*the wiser and more staid sort*”, de que todo no era más que impostura. En una palabra, que la *High Commission* los sepultara para siempre.⁷³⁰ Hartwell se convertía así en un protagonista, aunque lateral, de la querrela más espectacular en torno de la posesión simulada en la temprana Modernidad. Los exorcismos que el ministro puritano llevó a cabo a fines del siglo XVI entre Burton, Derbyshire, Lancashire y Nottingham fueron objeto de una controversia feroz.⁷³¹ El debate no sólo fue útil a la conformación de la ortodoxia anglicana, sino que llegaría a transformar a largo plazo la percepción insular sobre los fenómenos extraordinarios.⁷³²

El contexto era propicio para esas guerras abiertas. Es sabido que la primera Modernidad tuvo fascinación por la simulación. Porque es la era de la reubicación de lo sagrado, asiste a un cambio profundo en cuanto a las categorías superpuestas de verdad, error, mentira, certeza, engaño; es, al decir coral de Silvia Berti, Sophie Houdard, y Miriam Eliav-Feldon, un período dominado por la disimulación, la impostura, la

⁷³⁰ Es lo que postula en su epístola-dedicatoria. Allí, Hartwell compara a Brossier con William Sommers, el último poseso que Darrell habría de exorcizar, también él reclamado en Lambeth (Thomas Freeman, “Demons, Deviance and Defiance: John Darrell and the Politics of Exorcism in late Elizabethan England”, en Peter Lake and Michael Questier (eds.), *Conformity and Orthodoxy in the English Church, c. 1560-1660*, Woodbridge, Boydell Press, 2000, p. 47-48). Hartwell también participó personalmente en el juicio con el cargo de “High Commission registrar”, encargado de desplegar evidencia ante la corte (Gibson, *Possession, Puritanism, and Print*, p. 131).

⁷³¹ La polémica se expandió por años, en un número abrumador de tratados y panfletos de tono y legalidad dispar. En apretada síntesis, comenzó con las acusaciones de Samuel Harsnett en *A discovery of the fraudulent practices of John Darrell*, de 1599, respondidas en el curso del mismo año y el siguiente por el anónimo *The triall of Maist. Dorrell* y la propia pluma del exorcista puritano en *A detection of the sinful, shameful, lying and ridiculous discours of Samuel Harshnet* y *A true narration of the strange and grievous Vexation by the Devil of 7 persons in Lancashire and William Somers in Nottingham*. El mismo año de 1600, George More publicó su propia experiencia en el caso de los ‘Lancashire seven’. No ya desde la ortodoxia anglicana, sino de las mismas filas del puritanismo surgió una crítica mordaz a Darrell y los suyos, en el cuerpo de dos textos por parte de John Walker y John Deacon, *Dialogicall discourses y Summarie answers*, en 1601 y 1602 respectivamente. De 1602, y desde imprentas ilegales, son las respuestas de Darrell: *Survey of certaine Dialogical discourses*, y una *Replie*. Los ecos de esta polémica estructurarían en 1603 la respuesta oficial al caso de Mary Glover, una nueva endemoniada londinense: Edward Jorden, presente en el juicio, imprimiría su *A brief discourse of a disease called the suffocation of the mother*; Harsnett, por su parte, publicaría el influyente *A declaration of egregious popish impostures*, dirigido directamente a los exorcismos católicos de Denham ocurridos hacía más de veinte años, cuyo sub-texto, como veremos más adelante, eran las recientes desposesiones puritanas de Darrell y del gupo que había asistido a Mary Glover. John Swan respondió con *A true and brief report of Mary Glover’s vexation*, London, 1603.

⁷³² Es la tesis ya clásica de Michael MacDonald en *Mystical Bedlam. Madness, anxiety, and healing in Seventeenth-century England*, Cambridge-London, Cambridge University Press, 1981. Lugo de citar el caso Darrell, y la amenaza que sus exorcismos supusieron para la estructura eclesíástica, el autor comenta: “*The Church of England became the champion of secular interpretations of mental disorder*” (p. 206).

sospecha y el equívoco.⁷³³ O de otro modo, y como lo advertimos desde el comienzo de la investigación: una crisis de certeza y de ansiedad en el centro de la cultura europea. Sabemos ya que Renacimiento y Reforma presentaron cambios conflictivos en la idea misma de verdad —en particular, de la verdad sobre las relaciones entre lo sacro y lo profano, mejor explicitadas quizá en la multiplicación de confesiones, teologías, y mediaciones, avivadas por el fuego cruzado de las acusaciones de superstición y herejía—, abriendo espacios novedosos para la impostura y el fraude. Si ambos, impostura y fraude, son un aprovechamiento malsano de sensibilidades y creencias ampliamente sostenidas por una sociedad, podemos pensar que constituyen una excelente vía para el estudio de su *mentalité* —si se nos permite el arcaísmo historiográfico.⁷³⁴

Los casos atraviesan toda Europa. Parecen infinitos, atestiguan cierto aire de época. Concentrémonos sólo en nuestra isla. Todavía lejos de la fractura definitiva que se avecinaba (y que le costaría la vida en la Torre de Londres, y la cabeza en una pica por un mes, de julio a agosto de 1535), Tomás Moro entretenía a su círculo íntimo con los frutos felices de una impostura literaria. Así lo sugieren los juegos de palabra que cruzan la *Utopía* entera, desde el título de la obra hasta su río *Anhidro*, pasando por sus narradores principales: Tomás Moro, insinuante combinación de apóstol escéptico y *Moria* erasmiana, y Rafael Hitlodeo —significativamente, el “experto en tonterías”. El canciller y sus secuaces se divertían engañando así a los odiados escolásticos, que solían considerar una virtud la ignorancia anti-humanista del griego.⁷³⁵

A la luz de lo que habría de sucederle, 1516 y la burla impresa a la corporación escolástica debieron parecer a Moro un año y una victoria irreal, como de otro mundo. Porque Inglaterra no tardaría en insertarse de un modo peculiar en el fenomenal proceso

⁷³³ Berti, “Unmasking the Truth: the Theme of Imposture in Early Modern European Culture, 1660-1730”, en James E. Force y David, S. Katz, *Everything Connects: In conference with Richard H. Popkin. Essays in His Honor*, Leiden, Brill, 1999, p. 23; Sophie Houdard, *Les Invasions Mystiques: Spiritualités, Hétérodoxies et Censures au début de l'époque moderne*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, pp. 14, 31; Miriam Eliav-Feldon, *Renaissance Impostors and Proofs of Identity*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2012, p. 12.

⁷³⁴ Richard Raiswell, “Introduction”, Mark Crane, Richard Raiswell, Margaret Reeves (eds.), *Shell Games. Studies in Scams, Frauds, and Deceits (1300-1650)*, Toronto, Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2004, p. 15.

⁷³⁵ Sobre el significado de Rafael, ver *Utopía*, traducción, notas e introducción de José Luis Galimidi, Buenos Aires, Colihue, 2006, p. 29, nota 16; sobre el de Tomás, John C. Davis, “Thomas More’s *Utopia*: sources, legacy, and interpretation”, en Gregory Claeys (ed.), *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 29. Sobre la jugarreta griega, ver Warren Wooden, “Anti-Scholastic Satire in Sir Thomas More’s *Utopia*”, *Sixteenth Century Journal*, vol. 8, n° 2, 1977, pp. 29-45. Otra interpretación de *Utopía* como engaño y *serio ludere* se encuentra en Ginzburg, “The Old World and the New seen from Nowhere”, pp. 1-23.

de cambio geopolítico-religioso-cultural que significó la crisis de la Reforma.⁷³⁶ La década del '20 del siglo XVI pudo ver todavía algunas defensas insulares contra la metástasis luterana: Moro publicó diatribas abiertas (*A dialogue concerning Heresies*, en 1529), y en cartas privadas pedía la propia muerte antes que ver realizada la tolerancia frente a las “hormigas heréticas”.⁷³⁷ Más importante, Enrique firmó la *Assertio Septem Sacramentorum*. El péndulo que arrasaba Europa, sin embargo, oscilaría hacia el quiebre en la década siguiente, y los problemas ligados a la certeza supurarían hacia un primer plano —la verdadera o la falsa Iglesia, la Escritura auténtica o adulterada, la palabra latina o vernácula, la identidad concreta del Espíritu que pudiera interpretarla.⁷³⁸ Al parecer, las ficciones ya no eran bienvenidas: la voz irónica de William Tyndale, por ejemplo, juzgaba las creencias romanas de Moro “*as true and authentic as his story of Utopia*”.⁷³⁹ Lo que interesa resaltar aquí, entonces, es que en pleno desarrollo de esta ruptura cultural, se asiste en la isla a una corriente particular de relativismo religioso, conectada con la sospecha sobre lo auténtico.⁷⁴⁰

De hecho, los inicios mismos de la Reforma inglesa pueden bien tener su literal bautismo de sangre en un caso de simulación. En abril de 1534, el año de las siamesas *Act of Supremacy* y *Treason Act*, la visionaria Elizabeth Barton era colgada en el patíbulo de Tyburn; la cabeza que movió la boca que profetizó el desastre para Enrique VIII terminó, seccionada, en el puente de Londres.⁷⁴¹ Se quiso asociar a Moro con esta

⁷³⁶ Han sido particularmente útiles los textos de Peter Marshall, *Religious Identities in Henry VIII's England*, Aldershot-Burlington, Ashgate, 2006, y “(Re)defining the English Reformation”, *Journal of British Studies*, 48, 2009, pp. 564-586.

⁷³⁷ “I pray God, that some of us, as high as we seem to sit upon the mountains treading heretics under our feet like ants, live not in the day that we gladly would wish to be at a league and composition with them, to let them have their churches quietly to themselves, so that they would be content to let us have ours quietly to our selves” (citado en James Simpson, *Burning to Read: English Fundamentalism and its Reformation Opponents*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2007, pp. 20-21). En un alarde anti-humanista, Moro prometía quemar su *Utopia* si amenazaban con traducirla al inglés (Margo Todd, *Christian Humanism and the Puritan Social Order*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 215).

⁷³⁸ Temas brillantemente expuestos por Schreiner, *Are you alone Wise?*, *passim*.

⁷³⁹ Citado en Marshall, *Religious Identities*, p. 84.

⁷⁴⁰ Véase al respecto Peter Marshall, “Forgery and Miracles in the Reign of Henry VIII”, *Past and Present*, vol. 178, 2003, pp. 39-73. Por supuesto, el topos de la relación entre falsedad y religión no es temprano-moderno; está inserto en el cristianismo desde sus inicios, y está presente en el medioevo (piénsese en manuales escolásticos sobre la *discretio spirituum*, o el radicalismo lolardo, o los cuentos de Chaucer). Sin embargo, en un contexto de fractura del universalismo cristiano, la temática de la falsedad adquiriría un nuevo y más sombrío (y a menudo sangriento) horizonte.

⁷⁴¹ Sobre Barton, “the Holy maid of Kent” y sus profecías, éxtasis y revelaciones, véase Diane Watt, *Secretaries of God: Women Prophets in Late Medieval and Early Modern England*, Cambridge, Boydell & Brewer, 1997, pp. 51-80; Almond, *England's First Demonologist*, pp. 121-123; Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic. Studies in popular beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England*, London, Penguin Group, 1988 (edición original: London, Weidenfeld & Nicholson, 1971), p. 154.

impostura, sin éxito.⁷⁴² El humanista caído en desgracia ya había desacreditado mesuradamente a Elizabeth. La corte, por el contrario, se ensañaría con una batería de sermones y documentos acusando a la mujer de la más abyecta simulación; se insistía en que ella misma había confesado la ficción y el fraude.⁷⁴³ Por entonces reciente arzobispo de Canterbury, Thomas Cranmer recordaría el hecho: Barton, “*this monster*”, sobrepasaba a todos los falsarios en “*devilish devices*”. De hecho, en sus contactos con lo preternatural, la falsaria se fingía endemoniada: “*She could, when she list, feign herself to be in a trance, disfigure her face, draw her mouth awry toward the one ear, feigning that she was thus tormented of Satan for the sins of the people*”. En esa condición decía poder radiografiar el cielo, el purgatorio, el Hades —allí, *gaffe* imperdonable, vio a un divorciado Enrique VIII. Llegó, dice Cranmer, a falsificar una carta de recomendación que atribuyó a un ángel del paraíso.⁷⁴⁴ Éstos, terminaba el ministro, eran los exponentes de la Iglesia de Roma que se acababa de abandonar, “*a feigned and forged church*”.⁷⁴⁵

La insistencia enriciana en las imposturas de esta “*forged church*” se probaría un resorte estratégico (en palabras de Peter Marshall, un verdadero “prisma hermenéutico”) que informaría a largo plazo la lucha abierta contra el catolicismo.⁷⁴⁶ Fechemos simbólica —falsamente, en verdad: la confesionalización de la cultura material inserta en la

⁷⁴² “When the authorities decided to deal with Barton in February 1534 by way of an attainder (a parliamentary act declaring her guilty of treason), the names of Fisher and More were added to the draft placed before the parliament, as guilty of aiding and abetting her sedition” (Peter Marshall, “The last years”, en George M. Logan, *The Cambridge Companion to Thomas More*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2011, p. 120). Gabriel Naudé, a mediados del siglo XVII, recordaría el apoyo de Moro a la endemoniada Barton; de hecho, liga la decapitación del humanista a un orgullo suicida: prefirió verse ejecutado antes de admitir que había sido engañado por la posesa. “*Quelques Moines d’Angleterre ayant supposé une possédée, pour empescher par ses menaces et predictions de malheur, le Roy Henry VIII de quitter sa première femme, l’affaire fut si bien tramée plus d’un an durant, que ces deux grands personnages Roffensis et Thomas Morus s’y laisserent surprendre, croyans certainement que tout ce qu’elle disoit estoit veritable et deuoit arriere. C’est pourquoy ils s’opposerent fort et ferme aux volonteiz du Roy, et se declarerent si ouuertement, que la tromperie de cette possédée ayant enfin esté découuerte, ils eurent honte de se dédire, et aimerent mieux mourir pieusement et honorablement, que de témoigner avec combien de foiblesse d’esprit et de peu de iugement, ils s’estoient laissez surprendre*” (*Jugement de tout ce qui a esté imprimé contre le Cardinal Mazarin depuis le sixième Ianuier, iusques à la Declaration du premier Auril mil six cens quarante-neuf*, Paris, 1650, pp. 310-311).

⁷⁴³ Marshall, *Religious Identities*, pp. 126-127.

⁷⁴⁴ Thomas Cranmer, *A confutation of unwritten verities*, London, Thomas Reynolds, 1548, p. 65. Unas páginas antes, Cranmer había afirmado, amparándose en el paradigma del discernimiento de espíritus, que “*nothing can be proved by oracles of angels touching religion*”, lo que invalidaba desde el inicio las proclamas de Barton (p. 40).

⁷⁴⁵ *ibid.*, p. 11.

⁷⁴⁶ Marshall, *Religious Identities*, p. 145; Peter Lake y Michael Questier, “Agency, Appropriation and Rhetoric under the Gallows: Puritans, Romanists and the State in Early Modern England” *Past & Present*, no. 153, 1996, p. 65.

destrucción de abadías y monasterios comienza dos años antes⁷⁴⁷— el inicio de la furia iconoclasta con otra *cause célèbre*. En febrero de 1538 desfiló ante el rey y la muchedumbre la atracción máxima de la rica abadía de Boxley, un Cristo de madera que hasta el día anterior tenía facultades curativas, hacía reverencias a los peregrinos, temblaba, asentía, entornaba los ojos, fruncía el ceño y hasta se tocaba los pies. Luego de revelar sus resortes y simples mecanismos, se lo destruyó en mil pedazos. (Una inversión irónica del culto a las reliquias quiso que muchos testigos guardaran fragmentos del artefacto como prenda de la impostura).⁷⁴⁸ Espectáculos de desacralización y desencantamiento similares conformaban un intento deliberado por efectuar una ruptura física e institucional con el pasado; en el futuro, mucho más que en tiempos de Enrique, impondrían a la Reforma inglesa el carácter de una máquina de propaganda anti-católica basada casi exclusivamente en la operación de des-cubrir la impostura (y el complot) de la religión tradicional, idolátrica y supersticiosa. Había mucho de ridiculización en todo esto; pero también un halo más oscuro. Cranmer lo resumía con sus acostumbradas referencias al Anticristo: “*This monstrous beast hath taught the invocation of saints, and the same to be our mediators to God, and satisfiers for our sins*”.⁷⁴⁹

Ridículo y demonización se aprecian en la exposición insidiosa de las reliquias más célebres de abadías y templos (los carbones que habían grillado a San Lorenzo, un pedazo de la cuerda con la que Judas se colgó, la sangre de Cristo, identificada ahora casi con seguridad como una mixtura de miel y azafrán).⁷⁵⁰ Se aprecian asimismo, por tomar un ejemplo de la literatura, en la denigración de la medieval *Legenda aurea* de Jacobo de la Vorágine, que los protestantes ingleses veían como el compendio más acabado de la superchería católica. Thomas Becon, desde Canterbury, comparaba la predicación de Cristo vía el Evangelio, con la predicación del Anticristo vía la *Legenda*, palimpsesto de “*saint’s lies*” (y no, presumiblemente, de “*saint’s lives*”). Más insidioso, y sobre todo, más influyente, los *Actes and Monuments of these latter and perilous*

⁷⁴⁷ Sobre la idea de “confesionalización de la cultura material” en Inglaterra, ver Alexandra Walsham, “Skeletons in the Cupboard: Relics after the English Reformation”, en Alexandra Walsham (ed.), *Relics and Remains, Past & Present*, Supplement 5, 2010, p. 122.

⁷⁴⁸ Raiswell, “Introduction”, pp. 9-10; Alexandra Walsham, “Miracles and the Counter Reformation Mission to England”, *The Historical Journal*, vol. 46, no. 4, 2003, p. 785. Los lolardos son los antecesores directos (y así reconocidos) de los reformados en materia iconoclasta (Margaret Aston, *Lollards and Reformers: Images and Literacy in Late Medieval Religion*, London, The Hambledon Press, 1984, p. 136).

⁷⁴⁹ Cranmer, *A Confutation*, p. 10.

⁷⁵⁰ Para una incontable cantidad de ejemplos, véase Walsham, “Skeletons”, *passim*.

Days (1563) de John Foxe bautizarían con el neologismo “*legendlike*” a las historias católicas, por oposición al martirologio protestante, siempre “*truthlike*”.⁷⁵¹ Las denuncias en contra de la falsedad de las reliquias o las imposturas de los santos serían una constante en la estrategia reformada de conformación de una hegemonía cultural legítima.⁷⁵²

Hegemonía cultural, por otra parte, imposible de alcanzar incluso dentro del colectivo reformado. La fuerte presencia de corrientes puritanas (“*godly*”) de todo tenor impedía a la reforma magisterial inglesa un triunfo definitivo (y abría un incontrolable frente interno que obsequiaba a los católicos de afuera y de adentro nuevos argumentos para probar la naturaleza esencialmente divisiva del protestantismo).⁷⁵³ Por lo demás, el inconformismo parecía inevitable frente una Reforma curiosamente trunca en la que, de 1534 a 1604 —proceso traumático e incompleto que intentó obligar a los súbditos cristianos a cambiar de religión tres veces—,⁷⁵⁴ Enrique trabajó poco más que por el cesaropapismo y la iconoclastia, Eduardo por profundos cambios doctrinales y litúrgicos (la sanción del *Prayer Book*, por ejemplo), María por arrasar con el paréntesis protestante e impulsar la incineración del conjunto de la dirigencia protestante inglesa e Isabel por instaurar una *via media* que galvanizara lo hecho (pienso en la *Uniformity Act*, o la institución de la *High Commission*).⁷⁵⁵ Algunos, en especial los exiliados marianos, percibieron una Reforma demediada.⁷⁵⁶ Demasiadas catedrales, demasiadas

⁷⁵¹ Sherry L. Reames, *The Legenda Aurea: A Reexamination of Its Paradoxical History*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1985, pp. 59-61.

⁷⁵² Como advertíamos en el capítulo 2 respecto de la historiografía derivada del “desencantamiento” weberiano, se necesita cierta prudencia con los relatos triunfalistas. El IV Concilio de Letrán de 1215 advertía ya sobre el carácter espurio de muchas de las reliquias expuestas en los circuitos de peregrinaje, y procedía a fiscalizar su control. Nicolás de Cusa en la mitad del siglo XV prohibía a su clero de Brixen la predicación de pasajes enteros de la *Legenda*; Luis Vives, directamente, la calificaba de “abominación”. (Para el IV Concilio de Letrán y las reliquias falsas, véase Christopher Bellitto, *The General Councils: A History of the Twenty-one General Councils from Nicaea to Vatican II*, New Jersey, Paulist Press, 2002, p. 55; para las críticas cristianas medievales y católicas temprano-modernas de la *Legenda*, Reames, *The Legenda Aurea*, pp. 39, 51-52). No olvidemos, por otra parte, la continuidad del maravillosismo protestante en la temprana Modernidad atestiguada, como también vimos en el capítulo 2, por Collinson, “Truth, lies, and fiction”, en Kelly y Harris Sacks (eds.), *The Historical Imagination in Early Modern Britain*, p. 57; Scribner “Incombustible Luther”, pp. 36-68; Walsham, “The Reformation and ‘The Disenchantment of the World’ Reassessed”, pp. 497-528.

⁷⁵³ Peter Lake y Michael Questier, “Puritans, Papists, and the ‘Public Sphere’ in Early Modern England: The Edmund Campion Affair in Context”, *The Journal of Modern History*, vol. 72, no. 3, 2000, p. 613.

⁷⁵⁴ Aloysius Martinich, *The Two Gods of the Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 58.

⁷⁵⁵ Marshall, *Religious Identities*, p. 1; Kaspar von Greyerz, *Religion and Culture in Early Modern Europe, 1500–1800*, translated by Thomas Dunlap, Oxford-New York, Oxford University Press, 2008, p. 89; Theodore Dwight Bozeman, *To Live Ancient Lives: The Primitivism Dimension in Puritanism*, North Carolina, University of North Carolina Press, 1988, p. 7.

⁷⁵⁶ Los exiliados ingleses se mueven sobre todo por Ginebra, Estrasburgo, Basilea, y Zurich. Sobre ellos, véase el libro clásico de Michael Walzer, *The Revolution of the Saints. A study in the origins of radical*

vestiduras, demasiados obispos. Demasiado papismo, en una palabra.⁷⁵⁷ También en el medio puritano, entonces, el tópico de la impostura era utilizado con frecuencia. El radical Henry Barrow comentaba hacia finales de siglo: “*My desire is to shewe the forgerie of this whole ministrie of the Church of England in their false office*”; no dudaba tampoco en recurrir a la imaginaria demonológica: “*...in what sort thou have at this daye caste forth the tyrannie and yoke of Antichrist with his abominations, idolatries, heresies, false worship, false ministrie, and false government*”.⁷⁵⁸ En referencia a la hostia anglicana, por otra parte, los puritanos solían definirla como una “sombra del cuerpo y la sangre de Cristo”, un elemento destinado al engaño, “*a Counterfett*”, o peor, “*a pageant of their owne, to make the sillie soules beleve they haue an English Masse, and so putt no difference betwixt truthe and falsehood, betwixt Christe and Antichriste, betwixt God and the devill*”.⁷⁵⁹

“*He is an Impostor*”: *el juicio a John Darrell (1598-1599)*

Se podría continuar —y más allá de Inglaterra: una práctica recurrente en toda Europa, el nicodemismo, atestiguaba la necesidad de la simulación pública en el universalismo cristiano quebrado;⁷⁶⁰ la Italia de Lorenzo Valla vio la desactivación de la falsa *Donatio* de Constantino, y el vicio convertido en *virtù* maquiavélica;⁷⁶¹ una literatura concreta de

politics, Harvard University Press, 1965 (se cita por la edición en castellano: *La revolución de los Santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*, traducción de Silvia Villegas, Buenos Aires-Madrid, Katz, 2008, pp. 108-128). La influencia de la reforma calvinista en Inglaterra también fue asegurada por la enseñanza de Martin Bucer o Vermiglio en Cambridge y Oxford durante el reinado de Eduardo (Dewey Wallace, “Puritan polemical divinity and doctrinal controversy”, en John Coffey y Paul C. H. Lim (eds.), *The Cambridge Companion to Puritanism*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2008, p. 208).

⁷⁵⁷ John B. Black, *The Reign of Elizabeth. 1558-1603*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1994 (1936), p.192. La quejas se completaban con las supervivencias del anillo de bodas, los órganos en las iglesias, arrodillarse para la comunión, la señal de la cruz durante el bautismo.

⁷⁵⁸ Henry Barrow, “A plaine Refutation of Mr. George Giffarde's Reprochful Booke, Intituled, A short treatise against the Donatists of England”, en Leland H. Carlson, *The Writings of Henry Barrow, 1590-91*, London, Routledge, 2003 (1966), p. 169, 92.

⁷⁵⁹ Es Bancroft quien cita este ataque en “Certen slanderous speeches against the present Estate of the Church of Englande published to the people by the Precisians”, en Albert Peel, *Tracts Ascribed to Richard Bancroft: Edited from a Manuscript in the Library of St. John's College*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011 (1953), p. 25; Gibson, *Possession, Puritanism, and Print*, p. 155.

⁷⁶⁰ La obra clásica sobre este tema es Carlo Ginzburg, *Il Nicodemismo: Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino, Einaudi, 1970. Existe una crítica a Ginzburg en Eire, *War against the Idols*, pp. 236-239. Una obra más reciente sobre la temática es Perez Zagorin, *Ways of Lying. Dissimulation, persecution and conformity in Early Modern Europe*, London, Harvard University Press, 1990.

⁷⁶¹ Nos referimos a *De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio*, que el autor escribe hacia 1440. Sobre Lorenzo Valla en el contexto de una historia de las simulaciones literarias, véase Anthony Grafton, *Forgers and Critics. Creativity and Duplicity in Western Scholarship*, London, Collins & Brown, 1990, p. 28. Sobre Maquiavelo y su giro retórico que, paradiástole mediante, hace de la virtud un vicio, véase Michael Moriarty, *Disguised Vices: Theories of Virtue in Early Modern French Thought*,

la época, los *libri vagatorum*, pretendía distinguir entre verdaderos y falsos pobres;⁷⁶² estrategias específicas en los rituales de corte francés detectaban escrofulosos fingidos, hambrientos no tanto de tactos como de limosnas;⁷⁶³ en los Países Bajos del Seiscientos, y sin ánimos de convertirse en mártir, Spinoza lacraba cada una de sus cartas con el emblema de la rosa y un eco epocal de los libertinos eruditos, ‘caute’ —más aún, publicaba en Ámsterdam, a través del editor Jan Rieuwertsz, su *Tractatus theologico-politicus* de forma anónima y con simulado pie de imprenta (“Hamburgo, Henricus Künraht”)⁷⁶⁴; en el siglo XVIII, finalmente, las referencias cruzadas de la *Encyclopédie* (“ANTHROPOPHAGES... Voyez EUCHARISTIE, COMMUNION, AUTEL, etc.”), el *Traité des trois Imposteurs*, y las opiniones póstumas y filo-fariseas de Hermann Reimarus sobre el robo del cadáver crístico y la simulación de la resurrección, acabarían la obra.⁷⁶⁵

Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 3. Las siguientes frases pueden servir como muestra de la inmersión de la obra magna del florentino en la historia de la impostura, el engaño y la apariencia: “Los príncipes que han hecho grandes cosas son los que han dado poca importancia a su palabra y han sabido embaucar la mente de los hombres con su astucia”; o “Los hombres son tan simples, y responden tanto a la necesidad del momento, que quien engaña siempre encuentra a alguien que se deje engañar”; o “Un príncipe tiene que tener mucho cuidado de que nunca salga nada de su boca que no esté lleno de los cinco atributos que antes he mencionado, y que parezca, cuando se lo vea y se lo oiga, que es todo piedad, todo lealtad, todo integridad, todo humanidad y todo religión. Y no hay cosa más necesaria que aparentar que se posee este último atributo” (Maquiavelo, *El príncipe*, traducción de Alejandro Manara, Buenos Aires, El Ateneo, 2002, pp. 133, 135, 136).

⁷⁶² Sobre los *libri vagatorum*, M. Rheinheimer, *Arme, Bettler und Vaganten. Überleben in der Not. 1450-1850*, Frankfurt, Fischer, 2000. Hay edición en castellano: *Pobres, Mendigos y Vagabundos. La supervivencia en la necesidad. 1450-1850*, traducción de Carlos Martín Ramírez, Madrid, Siglo XXI, 2009.

⁷⁶³ Stanis Perez, “Le toucher des écrouelles: médecine, thaumaturgie et corps du roi au Grand Siècle”, *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 53:2 (2006), p.93.

⁷⁶⁴ Para Spinoza y su lema, Diego Tatián, “Introducción”, en Baruch Spinoza, *Epistolario*, Buenos Aires, Colihue, 2007, p. xv. Para sus falsos pie de imprenta, Steven Nadler, *A Book Forged in Hell: Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2011, p. 219. En reimpressiones subsiguientes, el editor estrella de Spinoza agregaría no sólo el falso pie, sino y directamente falsos títulos y falsos autores. Así, el trabajo de Spinoza llegó a conocerse con el curioso título de *Opera Chirurgica Omnia*, de Francisco Henriquez de Villacorta, editado en Ámsterdam por un tal “J. Paulli”, con el real permiso de Carlos II de España. (*ibid*, p. 228).

⁷⁶⁵ Sobre la referencia de la Enciclopedia, Robert Darnton, *The Business of Enlightenment: A Publishing History of the Encyclopédie, 1775-1800*, Harvard, Harvard University Press, 1979, p. 453; Sobre el *Traité des trois imposteurs ou l'Esprit de Spinoza*, véase Diego Tatián, “Prólogo”, en *Tratado de los Tres Impostores. Moisés, Jesús Cristo, Mahoma*, traducción de Diego Tatián, Buenos Aires, El cuenco de Plata, 2007, pp. 9-20. Sobre Reimarus, ver Hans Dieter Betz, “The Birth of Christianity as a Hellenistic Religion: Three Theories of Origin”, *The Journal of Religion*, vol. 74, n° 1, 1994, p. 13 y ss (con antecedente escriturario: Mateo 27, 62-63: “Acudieron a Pilato los príncipes de los sacerdotes y los fariseos. Diciendo: Señor, nos hemos acordado de que aquel impostor, estando todavía en vida, dijo: Después de tres días resucitaré. Manda, pues, que se guarde el sepulcro hasta el tercer día: porque no vayan sus discípulos, y lo hurten, y digan al pueblo: Ha resucitado de entre los muertos y sea el postrer engaño más pernicioso que el primero”. O Mateo 28, 12-13: “Y congregados éstos con los ancianos, después de deliberar, dieron una grande cantidad de dinero a los soldados, diciendo: Decid: Estando nosotros durmiendo, vinieron de noche sus discípulos, y le hurtaron”. Y 28, 15: “Ellos, recibido el dinero, hicieron según estaban instruidos; y esta voz ha corrido entre los judíos, hasta el día de hoy”).

Decididamente, la temprana Modernidad se definía a sí misma como la era de los impostores.

Se podría continuar, pero el punto está probado. Ahora, ¿cómo relacionar esta epidemia de simulación con nuestro interés en la falsa posesión? Dicho de otra manera, ¿qué hacer con ese hiato entre significante (palabra y gesto) y significado (pensamiento, disposición moral, intención) provocado por el acontecimiento de la posesión fingida?⁷⁶⁶ Este marco general —la ansiedad por el engaño y la apariencia— nos permite comprender la insistencia de la Europa del Renacimiento y la Reforma en torno de la *identificación*. Si existe alguna noción que puede sintetizar esta ansiedad, es la del discernimiento. No nos referimos aquí (solamente) a su versión teológica, la *discretio spirituum*, carisma elusivo y técnica imperfecta, sino más bien, como advertimos en el capítulo 1, a sus vastos usos metafóricos en la lucha por detectar, explicar y condenar el error en las formas más variadas. Quizá el idioma investigativo más importante de la época —pensemos en la actividad práctica y teórica de teólogos, médicos, inquisidores, jueces, canonizadores, confesores, ministros, predicadores—, el discernimiento logró encapsular el problema de la autenticidad en vastos planos de la experiencia respecto de lo sagrado y lo profano en la primera Modernidad.⁷⁶⁷ Y como vimos brevemente con Hartwell y Darling, con Cranmer y Barton, con Cranmer y los santos, con Becon y la anticristica *Legenda*, con Barrow y el anticristico anglicanismo y con los puritanos y la hostia ortodoxa, la cuestión demonológica estaba inserta en esta ansiedad. Ésta es la razón por la cual la ciencia del demonio es una estructura fundamental para comprender la primera Modernidad; su influencia sobre la cultura de la época convierte al período en un capítulo único en la historia de la impostura y los métodos diseñados para desenmascararla.⁷⁶⁸ La sombra satánica llegó a poner en duda los límites de la razón

⁷⁶⁶ Para ese hiato, ver Toon van Houdt, “Word Histories, and Beyond: Towards a Conceptualization of Fraud and Deceit in Early Modern Times”, en Toon van Houdt, Jan L. de Long, Zoran Kwak, Marijke Spies, Marc van Vaeck, *On the Edge of Truth and Honesty: Principles and Strategies of Fraud and Deception in the Early Modern Period*, Leiden, Brill, 2002, p. 9. Sobre el temor de la época a malinterpretar significados y equivocarse significantes, ver Fabián Campagne Strix Hispánica, *Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, pp. 283-284. Bouwsma lo resume bien en su lectura sobre la ansiedad en la temprana Modernidad: “*It was an inevitable response to the growing inability of an inherited culture to invest experience with meaning*” (“Anxiety”, p. 172)

⁷⁶⁷ Stuart Clark, “Afterword: Angels of Light and Images of Sanctity”, en Clare Copeland y Jan Machielsen (eds.), *Angels of Light? Sanctity and Discernment of Spirits in the Early Modern Period*, Leiden-Boston, Brill, 2013, especialmente pp. 279, 281-283. Sobre el elusivo y problemático carisma de la *discretio spirituum*, véase el apartado final del capítulo 1.

⁷⁶⁸ Eliav-Feldon, *Renaissance Impostors*, pp. 4-5.

humana, de los sentidos. El trazado de las fronteras de lo sobrenatural adquirió así visos de obsesión.⁷⁶⁹

Con estas coordenadas en mente, el presente capítulo de nuestra investigación tiene por objetivo acercar algunos materiales en torno del problema de la posesión fingida en la crisis de la temprana Modernidad. Atendemos así a la afirmación de Carlo Ginzburg que ya visitamos en un capítulo anterior y según la cual “nadie pensará que sea inútil estudiar leyendas falsas, acontecimientos falsos, documentos falsos”.⁷⁷⁰ Por lo demás, este tópico de la posesión falsa está atravesado de lleno por la crítica reformada al paradigma de la posesión y el exorcismo. En efecto, la Reforma, y la ortodoxia que ella intentó construir, resistiría el movimiento de clericalización e institucionalización de lo sobrenatural emprendido por la jerarquía católica, movimiento que incluía, como bien vimos al inicio de la tesis, la profusa actividad de exorcistas y endemoniados. A través de las diatribas contra el paradigma posesorio y su escénico ritual de sanación intuimos bien las duras críticas de la Protesta magisterial hacia la liturgia espectacular, la pretendida *auctoritas* bíblica de los seguidores de San Pedro, la mediación eclesiástica, y las interpenetraciones inmanentistas entre lo material y lo inmaterial.⁷⁷¹ Lo que quedaba de esa objetivación demonológica, una vez establecida su falsedad, no era más que estrategia humana de poder. Este capítulo, entonces, funcionará como contracara de la construcción del paradigma de la posesión y el exorcismo por parte del combativo catolicismo temprano-moderno que estudiamos en el capítulo 2. Allí relevamos brevemente, recordémoslo, los argumentos del hugonote Pierre Du Moulin en contra de los exorcismos papistas, siempre interesados en demostrar su poder a través de milagros pretendidos. En el presente capítulo completaremos la crítica reformada al ritual; pero no lo haremos a partir de una controversia entre Roma y la Reforma, sino a partir de un conflicto al interior de la Protesta misma, el célebre juicio que a fines del siglo XVI entretuvo en prisión a John Darrell, exorcista puritano, acusado de impostor.⁷⁷²

⁷⁶⁹ Campagne, *Strix*, p. 284.

⁷⁷⁰ Carlo Ginzburg, *Il Filo e le Tracce. Vero, Falso, Finto*, Milano, Feltrinelli, 2006. Edición en español: *El Hilo y las Huellas. Lo Verdadero, lo Falso, lo Ficticio*, traducción de Luciano Padilla López, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 17.

⁷⁷¹ Bailey, *Magic and Superstition in Europe*, p. 194.

⁷⁷² La literatura sobre el caso Darrell es inmensa. Además del texto de Marion Gibson, *Possession, Puritanism and Print*, véase, entre otros, Stephen Greenblatt, “Loudun and London”, *Critical Inquiry*, 12, 1986, pp. 326-346; *idem*, *Shakespearean Negotiations. The circulation of social energy in Renaissance England*, California, University of California Press, 1988; Frank Brownlow, *Shakespeare, Harsnett, and the Devils of Denham*; William Coventry, *Demonic Possession on Trial: Case Studies in Early Modern England and Colonial America, 1593-1692*, Lincoln, Writers Club Press, 2003; Thomas Freeman, “Demons, Deviance and Defiance: John Darrell and the Politics of Exorcism in late Elizabethan

III

“*Steinless religion*”: el puritanismo inglés

El reinado de Isabel, su estructura político-eclesiástica conservadora, temía la infestación de sus parroquias con la posibilidad de canales opuestos de sacralidad, de su interpretación y de su alcance en el mundo de los hombres.⁷⁷³ La suerte del fenómeno puritano inconformista al que nos referimos más arriba es la matriz a partir de la cual pueden comprenderse mejor las derivas del caso Darrell. Hay consenso historiográfico en aprehender al puritanismo más como un colectivo indefinido y desagregado dentro de la Iglesia de Inglaterra que como una línea partisana subversiva *per se*.⁷⁷⁴ Su presencia cultural tampoco era subterránea o marginal, al menos al comienzo de la Reforma (a fin de cuentas, fueron ellos los que llevaron a la isla dos obras paradigmáticas del protestantismo inglés, la *Geneva Bible* y los *Actes and Monuments*). Eran, entonces, parte del eterno retorno cristiano, una *típica* corriente de reforma de costumbres abogando por una piedad más intensa, un espiritualismo más experiencial.⁷⁷⁵ Reclamo no inocente, sin embargo, si entendemos que su hipotética implementación arrastraría modificaciones formales, eclesiológicas, pastorales y doctrinales estructurales. Su aparición, o mejor, su definición por parte de la ortodoxia que se constituía y lo disciplinaba en consecuencia, se produce en años del “*religious settlement*” alcanzado durante la ascensión de Isabel, en la controversia por el aspecto del vestuario eclesiástico.⁷⁷⁶ Aquellos que se negaban a los requerimientos —y

England”; Tom Webster, “(Re)Possession and dispossession. John Darrell and Diabolical Discourse”, y Clive Holmes, “Witchcraft and Possession at the Accession of James I. The Publication of Samuel Harsnett’s *A Declaration of Egregious Popish Impostures*”, ambos en John Newton y Jo Bath (eds.), *Witchcraft and the Act of 1604*, Leiden-Boston, Brill, 2008, pp. 91-111 y 69-90 respectivamente.

⁷⁷³ Walsham, *Providentialism*, p. 225.

⁷⁷⁴ Términos como “Puritanos” (o “arminianos”, para el caso) no sirven si queremos significar con ello identidades fijadas esencialmente, o partidos organizados, o un sistema doctrinal coherente. Pueden ser utilizados si referimos así “*trends, movements, or even better, 'styles*” (Jean-Louis Quantin, *The Church of England and Christian Antiquity. The Construction of a Confessional Identity in the 17th Century*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 20). Esto no implica que la corriente puritana de mediados del siglo XVI no terminara dando origen, con el correr de las décadas, a grupos definidos presbiterianos, separatistas, Independientes, Baptistas, Seekers (Brian Cosby, “Toward a Definition of ‘Puritan’ and ‘Puritanism’: a Study in Puritan Historiography”, *Churchman*, 122/4, 2008, pp. 297-314).

⁷⁷⁵ Quantin, *Church of England*, p. 15; Coffey, “Introduction”, *Companion to Puritanism*, pp. 2-3; Cosby, “Toward a Definition”, p. 303. La palabra “típica” aquí es importante. Como advierte Walsham, el puritanismo es una nueva modalidad de la lucha eterna dentro del cristianismo entre indiferencia y celo, y laxitud de costumbres y rectitud moral (Walsham, “The godly and popular culture”, *Companion to Puritanism*, p. 279).

⁷⁷⁶ Es la famosa “vestment controversy”. La orden real de 1559 estima: “*That all archbishops and bishops, and all other that be called or admitted to preaching or ministry of the sacraments (...) shall use and wear such seemly habits, garments, and such square caps, as were most commonly and orderly*

clamaban por una “*steinless religion*”, o se declaraban los “*unspotyyd lambs of the Lorde*”— eran acusados en la época de *cathari*. Los ‘puros’. El apodo prendió como un estigma y un estereotipo.⁷⁷⁷

No es lugar aquí para rastrear en detalle la conflictiva genealogía puritana —que podría ir desde los reclamos de Thomas Cartwright para abolir un damero episcopal y conservador que, él afirmaba, carecía de base escrituraria, a la suspensión isabelina de decenas de ministros a fines de los 60’ por negarse a utilizar las vestimentas adecuadas a su oficio; o de la *Admonition to the Parliament* de 1572 de John Field y Thomas Wilcox, exigiendo un presbiterianismo igualitario, y denunciando el *Book of Common Prayer* y las catedrales como persistencias papistas, a los anti-obispaes, radicales, y satíricos *Marprelate Tracts* de 1588 y 1589. Mucho podría decirse de las maneras en las que se intentó mantener la originalidad primera de la *Ecclesia* inglesa, una teología reformada alimentada desde una estructura pre-reformada.⁷⁷⁸ Baste con señalar que en las décadas finales del XVI se confió su defensa al ultra-conservador John Whitgift, némesis de Cartwright y arzobispo de Canterbury desde 1583 —sustituyó al fallecido Edmund Grindal, infinitamente más abierto a la corriente puritana.⁷⁷⁹ En un clima de creciente hostilidad hacia el disenso (como dato es sugestivo que la *Star Chamber* decretara la censura en 1586, dejando en manos de Canterbury y el obispado de Londres el visto bueno de cualquier publicación)⁷⁸⁰, el prelado decidió suplementar las vetustas visitas obispaes reforzando la *High Commission* como brazo judicial de la Iglesia, y suprimir finalmente el inconformismo actuando concretamente. Los mismos contemporáneos compararon su política a aquella de la inquisición romana.⁷⁸¹ Obligaba a los ministros a declarar por escrito que ni la estructura episcopal ni el *Book of Common Prayer* contenían algo contrario a la Escritura, los amonestaba por irregularidades en la liturgia o el atuendo oficial; llegó a suspender a casi cuatrocientos eclesiásticos que se rehusaron a obedecer.⁷⁸² Más aún, indicó como cismática y castigó sin miramientos la predicación en el marco privado laico; intentaba desactivar

received in the latter year of the reign of King Edward VI” (citado en Daniel Eppley, *Defending Royal Supremacy and Discerning God's Will in Tudor England*, Aldershot, Ashgate, 2007, p. 147). Estas vestiduras, que incluían sobrepelliz y capelo, resultaban demasiado papistas al colectivo puritano.

⁷⁷⁷ Al decir de Patrick Collinson, ““*Puritans’ were puritans in the the eye of the beholder*” (“Anti-puritanism”, *Companion to Puritanism*, p. 19). La referencia a los puritanos de la época como *cathari* es relevada por Greyerz, *Religion and Culture*, p. 88.

⁷⁷⁸ Quantin, *Church of England*, p. 88.

⁷⁷⁹ Eppley, *Defending Royal Supremacy*, p. 161.

⁷⁸⁰ Brownlow, *Shakespeare*, p. 174.

⁷⁸¹ Black, *Reign of Elizabeth*, p. 99.

⁷⁸² Como, *Companion*, pp. 243-244; Gibson, p. 8; Eppley, *Defending Royal Supremacy*, p. 161.

—decisión isabelina no apoyada por Grindal— las rondas de lectura, plegaria y enseñanza (llamadas “*prophesyings*” o “*exercises*” en la época) que llevaban a cabo los *cathari* temprano-modernos en los hogares, su evangelización capilar.⁷⁸³ (Reservemos este gesto punitivo, porque tendrá alguna conexión con nuestro interés en el exorcismo puritano).

Pero es en la década del '90, la década de Darrell, donde la presión contra los puritanos se vuelve asfixiante. La ansiedad oficial, en definitiva, residía en la *plausible* evolución lógica de los postulados puritanos: la reforma eclesial total, el énfasis en una marcada lealtad al poder divino más que al terrenal, en acciones basadas en lecturas bíblicas privadas más que en cánones, artículos y disposiciones reales.⁷⁸⁴ Pues bien, dos acontecimientos parecieron confirmar las sospechas más conservadoras de los gabinetes isabelinos. En julio de 1591, en la calle Cheapside del centro londinense, un iletrado William Hacket se proclamaba Rey de Europa y Mesías redivivo, preparado para cumplir la profecía bíblica: salvar a los electos y destruir a los réprobos (entre ellos, Isabel y Whitgift) que habían dejado a Inglaterra en manos de los obispos. Por supuesto, fue arrestado instantáneamente, juzgado como traidor, colgado y desmembrado.⁷⁸⁵ Un par de años después, en 1593, eran ejecutados en el patíbulo de Tyburn los “separatistas” Barrow y Greenwood, más John Penry, supuesto autor de los *Marprelate Tracts*. Todos acusados de complotar a favor del presbiterianismo. Todos desmembrados. La corriente mayoritaria de los *godly* se aprestó a rechazar esas posturas extremistas, pero eso no evitó que, con la sangre de los traidores todavía fresca, se prohibiera bajo pena de exilio y muerte atender cualquier otra ceremonia que no fuera la de los templos parroquiales de la Iglesia de Inglaterra. Esto, efectivamente, acercaba las reuniones puritanas (los “*prophesyings*” y “*exercises*”) a la temida penumbra de la traición.⁷⁸⁶ Fue fácil para Whitgift y su aliado Richard Bancroft, a partir de aquí,

⁷⁸³ Greyerz, *Religion and Culture*, p. 90. En 1575 Edmund Grindal fue suspendido de sus funciones por negarse a suprimir los “*prophesyings*”, “*exercises*” o “*preaching conferences*”, elucidaciones sobre la Escritura que los puritanos ofrecían en hogares particulares como parte de su programa para estimular la piedad laica (pero no sólo eso; en ocasiones también involucrarlos, bajo el ideal presbiteriano, en la elección de ministros. También discutían entre los ministros el *Prayer Book*, y qué partes parecían aceptables y cuáles no). Isabel exigió su supresión, e incluso limitar el número de predicadores por condado. Grindal se negó, aduciendo que prefería ofender la majestad terrena que la divina (John Craig, “The growth of English Puritanism”, *Companion to Puritanism*, p. 40).

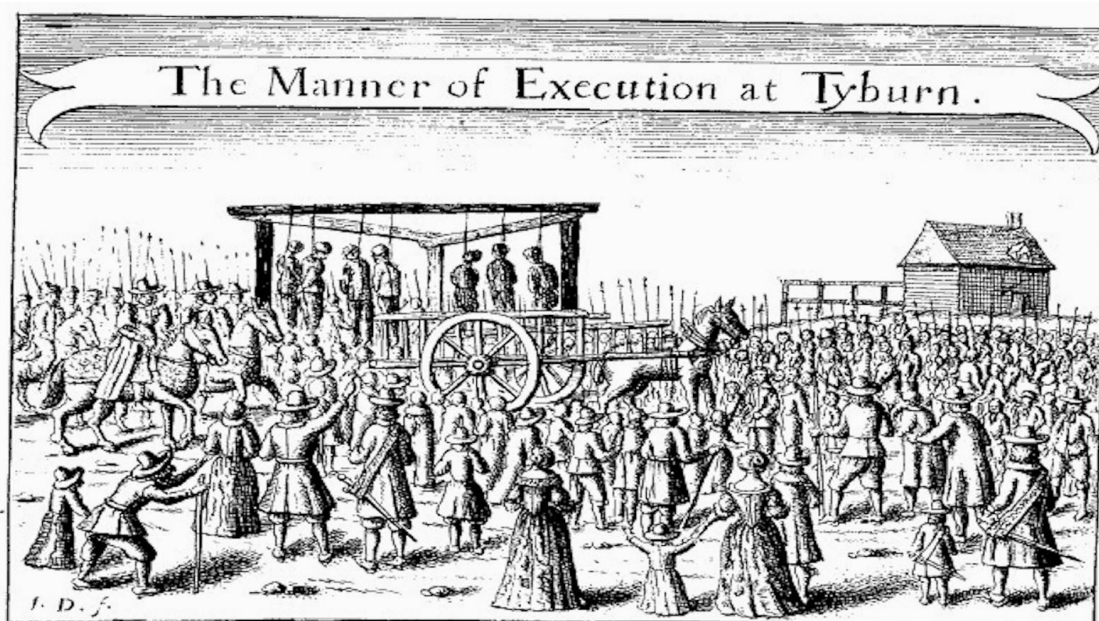
⁷⁸⁴ Rosamund Oates, “Puritans and the 'Monarchical Republic': Conformity and Conflict in the Elizabethan Church”, *English Historical Review*, vol. 127, no. 527, pp. 819-843.

⁷⁸⁵ El incidente se trata en Alexandra Walsham, “‘Frantic Hacket’: Prophecy, Sorcery, Insanity, and the Elizabethan Puritan Movement”, *The Historical Journal*, 41, 1, 1998, pp. 27-66.

⁷⁸⁶ Sobre la “*Conventicle act*”, o “*Act to retain Her Majesty’s Subjects in Obedience*”, ver Black, *Reign of Elizabeth*, p. 204. Es importante insistir en el carácter diverso del puritanismo. Francis Bremer advierte:

convencer a la Reina de la vena esencialmente rebelde de esta corriente, refiriéndose con frecuencia a los procesos contra Hacket y los “separatistas” de modo conjunto, advirtiéndole así de los constantes peligros de sedición que sufría la monarquía isabelina.⁷⁸⁷

Estas viñetas punitivas permiten presentar el clima político-religioso en la Inglaterra de fin de siglo en el que se desarrolló el caso Darrell; su proceso judicial está salpicado de referencias a estas viejas diatribas, y representa, en última instancia y con éxito relativo,



El patíbulo de Tyburn, en Middlesex, en plena faena. La imagen es de autor desconocido; su fecha de producción, probablemente, corresponda a fines del siglo XVII.

“Separatists were critical of the puritans who refused to follow their way; puritans, responding to charges that separatism was the natural outcome of their own positions, attacked the Separatists in pulpit and print” (Puritanism: a very short Introduction, Oxford-New York, Oxford University Press, 2009, p. 12). Por otro lado, la mayor parte de los puritanos buscaron separarse del caso Hacket; muchos lo acusaron de loco, o de poseso (Walsham, “Frantick Hacket”, p. 54; Peter Iver Kaufman, “‘Much in Prayer’: The Inward Researches of Elizabethan Protestants”, *The Journal of Religion*, 73:2, 1993, p. 178).⁷⁸⁷ Albert Peel considera así la referencia conjunta a ambos casos: *“Whitgift and Bancroft never ceased to try to convince que Queen -and perhaps they had a measure of success in regard to Barrow, Greenwood, and Penry- that the religious dissidents (...) played with the idea of rebellion: and not merely of rebellion, for they endeavoured to implicate them in the plots of half-insane fanatics”* (“Introduction”, en *Tracts ascribed to Richard Bancroft*, p. xxii); Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, considera el impacto negativo de Hacket: *“The episode was probably inflated by the bishops in an effort to discredit the Puritan movement as a whole. (...) The event certainly contributed to the general setback which the Puritan party were experiencing at the time”* (p. 159). En efecto, quedaría como una muestra del peligro político del entusiasmo. Hobbes mismo lo seguirá recordando como muestra de lo que puede la locura religiosa, aunque sin nombrarlo: *“...the example of one that preached in Cheapside from a cart there, instead of a pulpit, that he himself was Christ, which was spiritual pride or madness”* (Thomas Hobbes, “Elements of Law”, en John C. Gaskin [ed.], *Human Nature and De corpore politico*, Oxford, Oxford University Press, 1999 [1994], p. 63).

un paso más hacia el aplastamiento oficial de la disidencia. En este sentido, la acción en contra de los exorcismos puritanos puede considerarse una fase más en la construcción de la ortodoxia inglesa en la temprana Modernidad; acerca polémicas sobre la doctrina, la autoridad, y la estructura eclesiástica en una Iglesia que, desde de su génesis enriciana, traduce toda controversia religiosa en ataque político.⁷⁸⁸

“For causes ecclesiasticall”

Puede preverse la reacción de hombres de institución como Richard Bancroft y Samuel Harsnett ante los exorcismos de Darrell. Se decía que su aparición en la Nottingham de William Sommers había sido como la de embajador y legado de Dios; que buscaba no tanto la cura del poseso, sino el perfeccionamiento moral de sus habitantes —una tarea que los ministros legales parecían no haber acometido.⁷⁸⁹ La Inglaterra dividida vería cumplirse en las desposesiones puritanas uno de los papeles estelares reservados a los endemoniados temprano-modernos, y que hemos rastreado en el capítulo 2, el de la propaganda y el proselitismo. Así, mientras Thomas Darling era exorcizado en 1597, el demonio que lo ocupaba podía gritar: *“we cannot preuaile, his faith is so strong”*, y mejor: *“wee cannot preuaile, their Church increaseth”*.⁷⁹⁰ Una tensión demasiado clásica: la polémica y a menudo sangrienta relación entre institución y carisma (precisemos: entre formas mediatas y formas inmediatas de carisma). El ataque directo a la estructura de la Iglesia de Inglaterra a partir del carisma individual es referido por John Deacon y John Walker, ellos mismos puritanos y participantes del *affaire* Darrell. Las acciones del exorcista, se quejaban, arrastraban al vulgo a adorarlo, como si exclamaran *“M. Darel, M. Darel, he is the only Diviner of signs and of wonders: his ministry shall have my only applause”*.⁷⁹¹ Samuel Harsnett destacará ese peligro como el nudo de la controversia: *“Above all the rest, that is a substantiall conceit, that M. Darrell cannot be endured, because he hath such a feate in casting out Devils, as many other men want”*.⁷⁹² Los contemporáneos confirman así aquello que la historiografía indica como fundamental dentro del medio puritano, es decir, un acento no tanto en la

⁷⁸⁸ Freeman, “Demons, deviance, and defiance”, p. 35; Brownlow, *Shakespeare*, p. 49.

⁷⁸⁹ Harsnett, *Discovery*, p. 41: *“Hee was not so much troubled for his own sins, as for the sins that rained in Nottingham”*. Coventry, *Demonic Possession on Triall*, p. 26.

⁷⁹⁰ Harsnett, *Discovery*, p. 275, 48.

⁷⁹¹ Citado en Freeman, “Demons, deviance and defiance”, p. 38. Walsham comenta al respecto que el providencialismo, entendido como intervención divina directa, es un punto de intersección y contacto entre la cultura del puritanismo y la cultura de la multitud en la Inglaterra isabelina (Walsham, “The godly and popular culture”, *Companion to Puritanism*, pp.282-283).

⁷⁹² Harsnett, *Discovery*, p. 6.

institución eclesiástica (de la cual formaban parte) sino en los “*godly individuals*”, en sus actividades concretas y comunitarias de edificación espiritual.⁷⁹³ La acción exorcística es quizá una radicalización de estas premisas, pero el sentido es el mismo: Darrell retrata a muchos de los espectadores de sus desposiciones “*indeuoring to profite by it*”.⁷⁹⁴

Desactivar la controversia requirió una dosis decidida de coerción. Si bien la *High Commission*, en 1598 y al comienzo de su juicio en Lambeth, lo acusó de herejía, el cargo formal que pesó finalmente sobre John Darrell fue el de fraude —enroque nominal por demás interesante y que presagia futuras secularizaciones en la Europa de la época.⁷⁹⁵ Trascendió que Darrell fue acusado “*for causes ecclesiasticall*”: deshonorar a Dios, y abusar de los súbditos de su Majestad “*in pretending by hypocriticall sleightes to cast out Deuils*”.⁷⁹⁶ Se incluyeron aquí las investigaciones sobre los falsos exorcismos para las falsas posesiones de Katherine Wright, Thomas Darling, Mary Cowper, y William Sommers, lo que cubría la intensa actividad de Darrell de 1586 a 1598.⁷⁹⁷ En la era de los impostores, es dable sospechar que incluso estas confesiones de posesión fingida fueron producto de una elaborada artimaña. Incluso se presume coerción física por parte de los jueces: el poseso Sommers, en un giro demonológico para nada inesperado, fue acusado de brujo, prometiéndosele la horca si no hablaba; a Wright la habrían amenazado con carbonizarle los pies; Darling apuntaría a rudezas similares al retractarse de su confesión al poco tiempo, ya libre y fuera de Lambeth.⁷⁹⁸ El propio Darrell sufriría extorsiones análogas. Al parecer, no otro que Bancroft habría fabricado parte de la evidencia, falsificando cartas en las que, simulando la letra del

⁷⁹³ Cosby, “Toward a Definition”, p. 308; Oates, “Puritans and the ‘Monarchical Republic’”, p. 826.

⁷⁹⁴ Citado por Harsnett, *Discovery*, p. 282;

⁷⁹⁵ Me refiero concretamente a la resignificación de los contactos entre los hombres y lo ultraterreno como mero fraude y engaño (tal como sucedería, por ejemplo, con el crimen brujeril). Por su parte, Darrell mismo repararía en el cambio de carátula del supuesto crimen: “*I was committed to prison for heresy, and other heresy (I then vttered not) and not for teaching Som. to counter feit: which fact was not then in question, no not vntil a month after I had bene in prison*” (*Detection of that Sinful, Shamful, Lying, and Ridiculous Discours of Samuel Harshnet* (1600), p. 12). Los aliados de Darrell avanzaron una objeción atendible: el fraude no representaba una ofensa eclesiástica, sino una secular; ¿por qué entonces estaba el exorcista en manos de la *High Commission*? (Gibson, *Possession, Puritanism, and Print*, p. 131).

⁷⁹⁶ Harsnett, *Discovery*, pp. 5, 78-79.

⁷⁹⁷ Freeman, “Demons, deviance, and defiance”, p. 49. Gibson, *Possession, Puritanism, and Print*, pp. 5, 24, 37, 53. El comienzo del fin para Darrell fue la acusación formal de fingimiento que Sommers hiciera en 1598, acorralado ante un juicio por brujería que intentaba incoarle uno de los miembros del consejo de Nottingham. En esa auto-acusación, señaló a Darrell como maestro de fingimiento. Whitgift firmaría un pedido de captura que se efectuaría en abril de 1598, momento en el que Darrell fue trasladado a Lambeth (*ibid.*, pp. 96-99).

⁷⁹⁸ *ibid.*, p. 116. Harsnett incluye en su obra una mención a este arrepentimiento posterior de Darling, pero lo adjudica al influjo que tiene Darrell sobre el niño (*Discovery*, p. 296).

acusado, detallaba diversos secretos del arte de fingirse endemoniado. Harsnett sería directamente bestial: a modo de anticipo, habría obligado a Darrell a presenciar una ejecución pública.⁷⁹⁹ Ironía: aquel que habría de quejarse del teatro exorcístico montado por los puritanos, imponía al acusado el teatro de la violencia política. En la mitad del juicio, a cambio de acabar con todo, se le ofreció una humillación suplementaria: confesar en Paul's Cross, el púlpito más célebre de la ciudad de Londres. El sitio no estaba escogido al azar: allí, en un cementerio pegado a la catedral de Saint Paul, se había expuesto el fiasco de la posesa Elizabeth Barton; allí habían confesado las pseudo-endemoniadas Rachel Pinder y Agnes Briggs sus fingimientos diabólicos veinte años atrás; allí se lanzaban los sermones en contra de los exorcismos puritanos del momento; en ese púlpito, finalmente, habrían de tener lugar las diatribas en contra de Mary Glover, sospechada falsa posesa, en 1603.⁸⁰⁰

Darrell no aceptó. Todavía a fines de 1599 se negaba a inculparse como un falsario. Es el momento en el cual los engranajes de la *High Commission* se extienden un poco más allá, complementando la coerción física, judicial, con una verdadera propaganda de desprestigio, regada con tinta propia. Estamos en el mes de noviembre, y Abraham Hartwell, notario del caso, publica el *A true discours upon the matter of Marthe Brossier*. En el prólogo a su traducción presurosa parece disculparse por lo poco que puede aportar un caso francés a la controversia londinense. Confía a su lector que pronto vería la luz una obra exclusivamente basada en el affaire demonológico más espectacular de los últimos tiempos. Ese libro es *A Discovery of the Fraudulent practises of John Darrell*, de Samuel Harsnett.

IV

“The spirit of illusion”: la influencia de la anti-demonología

En 1585 Paul's Cross albergó una filípica violenta en torno de la teoría calvinista (“*huge and monstrous*”) de la doble predestinación. La controversia exorcística quedaba lejos aún, pero una mirada diagonal lo confirma: el caso Darrell no fue la primera oportunidad en la que Harsnett ancló a sus enemigos en el terreno del descrédito y la simulación. La estrategia que utilizaría en contra del exorcista puritano

⁷⁹⁹ Gibson, *Possession, Puritanism and Print*, p. 129.

⁸⁰⁰ Marshall, *Religious Identities*, p. 126; Freeman, “Demons, deviance and defiance”, p. 56; Gibson, *Possession, Puritanism, and Print*, p. 31; Michael MacDonald, “Introduction”, en Michael MacDonald (ed.), *Witchcraft and Hysteria in Elizabethan London. Edward Jorden and the Mary Glover Case*, Oxon, Routledge, 1991, p. xxiii.

más de diez años después ya está en Paul's Cross: las opiniones de los calvinistas son errores, “*glorious phansies, Imaginations, and shewes*”; sus argumentos teológicos, “*silly shifts*”, “*Bellarmines dreamings*” escapando de cabezas llenas de flema; sus objetivos, sobre todo, un engaño deliberado —en este caso, una “*Genevian conceit*”, una “*delusion*”, un “*profane devise*”.⁸⁰¹ Brevemente, porque ya hemos abundado en la obsesión temprano-moderna por la verdad y la mentira: la idea de una gracia divina para la minoría de *electi*, asume Harsnett, “*turns the Truth of God into a Lye*”.⁸⁰² La palabra divina nos confirma que el Señor se lamentó por aquellos que no abandonaban el pecado y morían,⁸⁰³ pero he aquí que los ginebrinos ofrecen un decreto divino, absoluto y eterno, mediante el cual un Dios cruel envía a millones de hombres a —palabras del sermón— freírse en el infierno (*fry in Hell*).⁸⁰⁴ Esta extraña voluntad convierte a Dios en autor del pecado. Peor, transfigura a su Hijo en un simulador: “*It would make our Saviour Christ to shed crocodile teares, to laugh and lament both at once*”.⁸⁰⁵ En definitiva, Dios llama a *todos* los hombres a arrepentirse, a enmendarse, y a salvarse. ¿Por qué se empecinan los calvinistas en una perversa hermenéutica escrituraria, la “*Satans Synechdoche*” —un ejemplo entre otros: “*the Saviour of the world, that is, a Saviour of a handfull of the world*”?⁸⁰⁶ ¿Por qué nos dan este Saturno devorando a sus propios hijos? ¿Dios es acaso el Dios de los muertos?⁸⁰⁷ Pero en realidad, la única pregunta que sobrevuela el sermón en 1585 es ésta: “*Is God as a man, that he should dissemble?*”⁸⁰⁸

Catorce años después, Harsnett diría encontrar hombres aprestados a engañar a otros con apelaciones a una exégesis particular de la palabra (y la acción) divina. Los simuladores, esta vez, eran esos que se decían más puros. Se sabe que las diversas variantes de la corriente puritana opusieron a una Reforma juzgada incompleta su interpretación de la verdad Bíblica. La guía de la religión debía ser la voluntad de Dios revelada, tanto en la fe como en la práctica de esa fe —lo que explica las críticas o en

⁸⁰¹ Samuel Harsnett, “A sermon preached at S. Pauls Cross in London, the 27 day of October anno Reginae Elizabethae 26”, en *Three Sermons preached by the Reverend and Learned Dr. Richard Stuart, To which is added, a fourth Sermon, preached by the Right Reverend Father in God, Samuel Harsnett*, London, Gabriel Bedel, 1656, pp. 141, 156, 153, 157, 164.

⁸⁰² *Ibid*, p. 134.

⁸⁰³ Ezequiel, 33, 11: “Yo juro, dice el Señor Dios, que no quiero la muerte del impío, sino que se convierta de su mal proceder y viva”.

⁸⁰⁴ Harsnett, “A sermon”, p. 134.

⁸⁰⁵ *ibid*, p. 164.

⁸⁰⁶ *ibid*, p. 156.

⁸⁰⁷ *ibid*, pp. 139-140, 127.

⁸⁰⁸ *ibid*, p. 158.

algunos casos, directamente el abandono, de la eclesiología y la liturgia adoptada oficialmente por la Iglesia inglesa, y su sustitución por una vivencia que ellos imaginaban más cercana a la Iglesia primera, no sólo la de los Padres, sino, y mejor, la de la Escritura misma.⁸⁰⁹ Es, básicamente, lo que T. Bozeman ha llamado “*biblical primitivism*”. Una de las formas que adquiere es la de experimentar los eventos de la Escritura como un teatro actual, inmediato; tomar la palabra divina, no como credo, sino como una narrativa que exige identificaciones cotidianas y dramáticas con sus hechos. El discurso puritano está plagado de referencias a la potencia de lo sobrenatural, a la elección divina (“*calling*”), a la llamada divina del Espíritu. En palabras de Bozeman, el puritanismo rastrea arquetipos, intenta “*lively representations*”, o, incluso, “*actual imitation*” de ciertos episodios o acciones bíblicas.⁸¹⁰ En este sentido, los exorcismos de Darrell parecen una consecuencia esperable, aunque ciertamente radical, de las premisas primeras del puritanismo.

De ahí el esfuerzo obsesivo de Samuel Harsnett por desacreditar su vínculo con lo sagrado. El peso bíblico de los exorcismos y los endemoniados le impedía discutir el caso desde la Escritura —ese sería el trabajo futuro, lo veremos, de un Thomas Hobbes, un Baruch de Spinoza, un Balthasar Bekker.⁸¹¹ No será entonces una controversia exegética; el *Discovery of the fraudulent practises of John Darrell* no se entretiene en argumentar sobre entidades espirituales, y la demonología, e incluso la teología, son silencios sugestivos en la obra. El cambio de carátula a poco de comenzado el proceso, de herejía a simulación, puede darnos una pista acerca del tono del texto de Harsnett. Allí importa otra cosa: “*the spirit of illusion*”.⁸¹²

Parece válido, entonces, entender el *Discovery* de Harsnett como un legítimo heredero de otro *Discoverie*, aquél que el insular Reginald Scot publicara más de diez años antes, en 1584.⁸¹³ Scot (dúctil miembro de la *gentry* de Kent, desertor del Hart Hall College de

⁸⁰⁹ Cosby, “Toward a Definition”, pp.304-305, 308; Charles Hambrick-Stowe, “Practical divinity and spirituality”, *Companion to Puritanism*, p. 199; Black, *Reign of Elizabeth*, p. 189. Claramente, esto no es una percepción particular del puritanismo. Harsnett también se pensaba como viviendo en la Iglesia primitiva. El episcopalismo, decían los conformistas, estaba atestiguado por la Escritura: Timoteo y Tito habían sido obispos; el Padre Ireneo de Lyon había apoyado el episcopalismo (Quantin, *Church of England*, pp. 14, 94-96, 109).

⁸¹⁰ Bozeman, *To Live Ancient Lives*, pp. 10, 16, 35-36, 39.

⁸¹¹ Lo intentó sólo una vez: el predicar de Darrell sobre *Mateo* 12, 43-45 y la re-posesión espiritual le parecía impertinente; “*he relyeth upon a metaphorical place in the Scriptures*” (Harsnett, *Discovery*, p. 56). Veremos más de esto casi a fines del capítulo.

⁸¹² *ibid*, Epistle to the Reader, A3.

⁸¹³ Sobre Scot y su *Discoverie of Witchcraft* (1584), al que referimos al final del capítulo pasado, consúltese Leland Estes, “Reginald Scot and His 'Discoverie of Witchcraft': Religion and Science in the Opposition to the European Witch Craze”, *Church History*, vol. 52, n° 4, 1983, pp. 444-456; Sydney

Oxford, entrenador de tropas, recolector de subsidios, redactor de un manual de horticultura, representante parlamentario) tiene el honor de haber escrito el primer tratado sobre demonología publicado en Inglaterra. No sólo eso: escribió el tratado más anti-demonológico de todo el siglo XVI. Veamos brevemente algunas de sus posiciones. Por empezar, el *Discoverie of Witchcraft* de Scot está inserto en la línea de la sospecha que caracteriza a la temprana Modernidad; de hecho, la ansiedad teórica y práctica por el discernimiento está presente desde el frontispicio —donde opone al lector la traducción de la advertencia juanina “*Believe not every spirit*”— hasta sus palabras finales.⁸¹⁴ Disputaba así con la ciencia del demonio la interpretación de *mirabilia*, hechos extraordinarios y acontecimientos presuntamente ultraterrenos, como los entrevistados en los casos de brujería, posesión diabólica, exorcismo, profetismo y magia negra y blanca. Hay una influencia clara del naturalismo radical renacentista aquí, aquí que analizamos en detalle en el capítulo 3: el escéptico inglés solía criticar “*the inconvenience of holding opinion, that whatsoever passeth our capacitie, is divine, supernaturall, and c.*”, vicio que atribuía a los demonólogos, al vulgo y sobre todo a los católicos. No todo lo que no podemos comprender debe imputarse a la esfera de lo sagrado; si lo hacemos, decía, una bruja, el papa, los pretendidos magos y embaucadores de toda laya, sin contar al demonio mismo, nos harán creer que son dioses.⁸¹⁵ El ariete utilizado por el *Discoverie* para destrozarse este edificio de hechos y seres extraordinarios es la extrema dilatación del argumento teológico del cese de los milagros, sistematizado por Agustín y puesto al día en la controversia reformada.⁸¹⁶ Scot es terminante aquí: “*Working of miracles is ceased*”.⁸¹⁷ Como dijimos en el capítulo anterior, el inglés rechazaba la irrupción de espíritus en el mundo material, las

Anglo, “Reginald Scot’s ‘Discoverie of Witchcraft’: Scepticism and Sadduceism”, en Sydney Anglo (Ed.), *The Damned Art. Essays in the Literature of Witchcraft*, London, Routledge & Kegan Paul, 1977, pp. 106-139; Jeremy Bertram, *The time is out of Joint. Skepticism in Shakespeare’s England*, Newark, University of Delaware Press, 2004, p. 28 y ss; Philip Almond, *England’s First Demonologist. Reginald Scot and ‘The Discoverie of Witchcraft’*, London, Tauris, 2011.

⁸¹⁴ Scot, *Discoverie*, p. 578: “...with the discerning of spirits aright, that we be not deceived. And here an end”. El versículo del frontispicio es, claro, I Juan 4, 1: “Amados, no creáis a todo espíritu, sino probad los espíritus si son de Dios; porque muchos falsos profetas han salido por el mundo”. Es uno de los componentes esenciales en la construcción del dispositivo del discernimiento de espíritus, que hemos visto en el capítulo I. Lo veremos reaparecer en capítulos sucesivos con la controversia anti-posesoria del médico francés Michel Marescot en 1599.

⁸¹⁵ Scot, *The Discoverie of Witchcraft*, p. 338.

⁸¹⁶ Sobre el cesacionismo véase Ruthven, *On the Cessation of the Charismata, passim*.

⁸¹⁷ Scot, *Discoverie of Witchcraft*, p. 506. En p. 42 había comentado, sobre este cese de milagros: “*Neither dooth God permit anie more, than that which the naturall order appointed by him dooth require*”.

manifestaciones terrenas sobre y preternaturales.⁸¹⁸ Repitamos la afirmación que sostuvo, vía el Mantuano: “*For it is ridiculous (as Pompanacius saith) to leave manifest things, and such as by naturall reason may be proofed, to séeke unknowne things*”.⁸¹⁹ El orden natural se amplifica en contra de la demonología tradicional.⁸²⁰

Luego de leer ideas como ésta, el entonces rey de Escocia James VI acusó a Scot en su *Daemonologie* (1597) de mantener “*the old error of the Sadducees, in denying of spirits*”.⁸²¹ Scot mismo se quejaba de que Jean Bodin llamaba ateos (“*calling them Atheists*”) a aquellos que no creían en la demonología.⁸²² Las acusaciones son injustas: como se desprende de lo visto, Scot no niega de plano la existencia de los espíritus; sin embargo, sí es cierto que su escepticismo es extremo e inhabilita la demonología tal como la Baja Edad Media la había construido, porque lo que Scot sí niega es la acción pneumática en el plano material, la capacidad de los espíritus de actuar en el marco de la naturaleza. Este postulado se encuentra encriptado en una teología del espíritu que no sólo se alimenta del naturalismo extremo de Pomponazzi, sino que, de hecho, es principalmente bíblica. Hacia el final del *Discoverie*, por ejemplo, Scot citaba a Pablo en su carta a los Efesios: “Porque no es nuestra pelea contra carne y sangre...” (6, 12). “*You see —concluía— that the assaults of Satan are spirituall, and not temporal*”.⁸²³ Los demonios, entonces, existen, pero como seres espirituales, y es allí, en el espíritu, donde nos atacan, nos seducen, nos tientan. No son corporales, no pueden asumir cuerpos, no tienen posibilidad alguna de interactuar con nosotros en un plano material; están virtualmente anulados de la naturaleza física.⁸²⁴ Repite sin descanso que lo atribuido a brujas, magos y sacerdotes (la eucaristía, por ejemplo) es *imposible e impío* —allí tenemos la comunión entre filosofía natural y escepticismo bíblico en el *Discoverie* de Scot. ¿Qué queda entonces de toda la actividad diabólica en el mundo? ¿Qué de su interpretación? ¿Qué de su utilidad? Pura superstición, puro engaño, pura falsedad. En este sentido, Scot, como Montaigne y Johannes Wier, se suma al aporte

⁸¹⁸ Almond, *Scot*, pp. 133-136, 164.

⁸¹⁹ *Ibid*, p. 169. Scot está aquí citando el *De incantationibus* de 1556. La frase completa de Pomponazzi, que figura en el primer capítulo de la controvertida obra, es ésta: “*Ridiculum et omnino fatuum est relinquare manifesta, et quae naturali ratione probari possunt, et quaerere immanifesta quae nulla uerisimilitudine persuaderi possunt*” (p. 22).

⁸²⁰ Almond, *Scot*, p. 63.

⁸²¹ Citado en *ibid*, p. 1.

⁸²² Scot, *Discoverie*, p. 159.

⁸²³ Scot, *Discoverie of Witchcraft*, p. 535.

⁸²⁴ Clark, *Thinking with Demons*, p. 212.

fundamental de los incrédulos del Renacimiento: centrar su reflexión en los acusadores que, muy a menudo, eran los manipuladores de la ciencia demonológica.⁸²⁵

La marca del horticultor y parlamentario de Kent, muerto el mismo año de 1599 en el que Harsnett lanzaba su libelo contra Darrell, es profunda en el inquisidor de la *High Commission*. El espíritu de ilusión, es decir, los falsos exorcismos de falsos posesos que Harsnett se propone enjuiciar en Lambeth, recuerdan bastante a los “*spirits of meere cousenage and deceit*” que Scot identifica en la posesía de *Hechos*, en la endemoniada de Westwall y su afición a la ventriloquia, y en la simuladora Elizabeth Barton —las pretendidas posesas de Inglaterra son la única referencia directa que Harsnett concede al *Discoverie of Witchcraft*.⁸²⁶ En efecto, Scot dedicaría páginas enteras a destruir el paradigma posesorio y exorcístico. Vacía al ritual de todo poder sagrado: prometerá probar, por ejemplo, que “*all popish charmes, conjurations, exorcismes, benedictions and curses*” son ridículos (*ridiculous*) y contrarios a la Palabra de Dios; se referirá a los exorcistas como “*conjurers*”; negará el poder de los papistas de “*worke woonders (...) by crosses, by gospels banged about their necks, by masses, by exorcismes, by holie water*”, agregando que Cristo no usó ni cruz ni agua bendita, que los apóstoles no llevaban el *Evangelio de Juan* al cuello o el agnus Dei; citará con sorna un “*charme or witchcraft*” para liberar posesos, y dirá que nada parecido se encontrará “*among all the heathens superstitious fables, or among the witches, conjurers, couseners, poets, knaves*”. Estas historias de exorcismo, dice, tienen tanta verdad como las *Metamorfosis* de Ovidio, las fábulas de Esopo, “*Moore's Vtopia*”, y otros relatos.⁸²⁷ La influencia de Scot alcanza en Harsnett el estatuto de *passim*, ocurre cada vez que se despotrica contra

⁸²⁵ Es la sugerencia de Maryanne Horowitz, “Doubts about ‘Witches’ and ‘Magicians’ in Reginald Scot and Gabriel Naudé” en Lee Palmer Wandel (ed.), *History has Many Voices*, Missouri, Truman State University Press, 2003, p. 22. Por supuesto, no planteamos que Weyer, Montaigne y ni siquiera Scot fueran ateos o escépticos en el sentido clásico de los términos; sólo estamos remarcando su dosis de incredulidad ante la demonología radical. Para una discusión sobre el ateísmo y el escepticismo temprano-moderno, aguárdese al capítulo siguiente. Por otra parte, en cuanto a cargar las tintas contra los acusadores en lugar de contra los acusados, téngase en cuenta la piedad de Scot para con las brujas en este pasaje de marcado humanismo: “*Lawfull favour and christian compassion be rather used towards these poore soules, than rigor and extremitie. Because they, which are commonlie accused of witchcraft, are the least sufficient of all other persons to speake for themselves*” (*Discoverie*, p. 22). Como se sabe, su influencia directa es el debate entre Johannes Wier y Jean Bodin acerca de la relación entre melancolía y brujería, para lo cual véase Sydney Anglo, “Melancholia and Witchcraft: The Debate between Wier, Bodin, and Scot”, en A. Gerlo (ed.), *Folie et déraison à la Renaissance*, Bruxelles, Editions de l’Université de Bruxelles, 1976, pp. 209-228. También hay un antecedente en el siempre placentero Montaigne, quien en su ensayo “Des boiteux” decía que las mujeres frecuentemente acusadas de brujas no merecían cicuta, sino éléboro (“*Enfin et en conscience, je leur eusse plutôt ordonné de l’ellébore que de la cigüe*”, *Essais*, p. 314).

⁸²⁶ Scot, *Discoverie*: “*They could make shift to gaine monie, and abuse the people by slights and craftie inventions*” (p. 537). La referencia directa al *Discoverie* ocurre en Harsnett, *Discovery*, pp. 16-17.

⁸²⁷ Scot, *Discoverie*, respectivamente pp. 18, 407, 244-245, 312, 274-275,

“*the vanitie of the forsaiide pretended impossibilities*”, o se promete que, de ser investigadas, todas las prácticas supersticiosas de los exorcistas podrían probarse falsas.⁸²⁸ La intención de ambos descubridores ingleses, por lo tanto, es la misma: exponer las consecuencias civiles de la manipulación del miedo y la credulidad humanas.⁸²⁹

Hay un último sentido en el cual la obra de Harsnett continúa aquella de Scot. El *Discoverie of Witchcraft*, dedicado de lleno a destruir las supersticiones romanas en una Inglaterra amenazada por complots católicos internacionales, misioneros jesuitas y recusantes, llega a admitir que no sólo los papistas caen en estos errores:

“*And though we that are protestants will not beleeve these toies, being so apparenntlie popish: yet we credit and report other appearances, and assuming of bodies by soules and spirits, though they be as prophane, absurd, and impious as the other*”.

Cierto, los reformados no se cansaron de burlarse del purgatorio, de las reliquias, del agua bendita, de los santos. No se cansaron de despreciar a la endemoniada Elizabeth Barton. Pero entonces, ¿por qué creer (y más, publicar), entre muchas otras, la historia de la jovencita de Maidstone, poseída por el demonio?⁸³⁰ Escribo esto, dice Scot, para mostrar la imperfección de los hombres, “*how attentive our eares are to harken to tales*”.⁸³¹ Será otro *Discovery*, entonces, el que intentará desterrar para siempre el paradigma de la posesión diabólica y el exorcismo, que los puritanos intentaban acercar a los oídos del colectivo protestante.

“*Reformed Exorcistes*”: el molde anti-católico

Parecía una verdadera atracción de feria: el vulgo se acercaba a los endemoniados “*as men desire to see monsters and straunges beastes play their trickes*”.⁸³² No es difícil coincidir con Stephen Greenblatt cuando propone que, en busca de un modelo alternativo que explicara lo que se ocultaba detrás de las posesiones y los exorcismos,

⁸²⁸ Harsnett, *Discovery*, p. 257, p. 210-211. Obsérvese Scot: “*Visions tried are false visions, undecided and untried are true*” (p. 492).

⁸²⁹ Sobre la influencia directa de Scot sobre Harsnett en este sentido preciso, ver Stephen Greenblatt, “Loudun and London”, *Critical Inquiry*, 12, 1986, p. 334.

⁸³⁰ Scot, *Discoverie*, p. 559.

⁸³¹ *ibid*, p. 560. Sin embargo, nada supera la credulidad papista: “*I gather, that if the protestant beléeve some feyn lies, the papists beléeve a great number*” (p. 560).

⁸³² Harsnett, *Discovery*, p. 34.

Harsnett habría encontrado el mundo del teatro.⁸³³ Todo el *affaire* Darrell era una “*tragicall Comedie*” interpretada por los posesos y sus domadores.⁸³⁴ La ola de insultos, consustancial a la gramática de la difamación que la Reforma tanto había ejercitado, y que cubre a Darrell y a los suyos durante toda la obra, sorprende: “*dissembler*”, “*counterfeyted*”, “*impostor*”, “*an actor*”, “*conjurers*”, “*absurde mates*”, “*trades-men*”, “*false seducers*”, “*mounterbankers*”, “*pedlers*”, “*Mirabilistes*”.⁸³⁵ Pero hay una injuria en particular, lanzada al ministro y sus seguidores, que puede sernos útil a la hora de organizar los argumentos del repetitivo (y digámoslo finalmente, bastante aburrido) *Discovery*. Los de su clase, afirma el autor, no son más que “*reformed Exorcistes*”.⁸³⁶ Se pretende para el insulto la carga del oxímoron. La cultura reformada, en su bombardeo al sistema de mediaciones que la Iglesia había construida desde la Edad Media, tomó al exorcismo como blanco privilegiado. El rito, más de mil años después, como en tiempos de Celso, volvía a ser considerado un mero pase mágico. Lutero mismo, sentado a la mesa con sus aduladores, se burló del ritual como un conjunto de palabras y gestos vanos, propios de encantadores sin fe.⁸³⁷ El luterano Martinus Kemnitiuss, autor de un *Examen Concilli Tridentini* publicado alrededor de 1565, expone el juicio, lapidario y anti-original, acerca del rito: “*In Sancta Romana, Exorcistas transformarunt in magicos incantatores*”.⁸³⁸ Heinrich Bullinger, por su parte y en el tercer sermón de su quinta *Década*, refiere a los exorcistas como aquellos hombres que “cerrarán sus oídos a la verdad, y los aplicarán a las fábulas” (2 *Timoteo* 4, 4); ignoran, dice, que los apóstoles del Señor no eran exorcistas, ni utilizaban encantamientos o

⁸³³ Es la célebre tesis de Greenblatt respecto de las obras de Harsnett referidas al exorcismo, no sólo el *Discovery*, sino y sobre todo el *A Declaration of Egregious Popish Impostures* de 1603 (“Loudun and London”, pp. 327-329; idem, “Exorcism into Art”, *Representations*, no. 12, 1985, pp. 15-23).

⁸³⁴ Así recibe el insulto Darrell en *Detection*, p. 17; Harsnett, *Discovery*, p. 142; Holmes, “Witchcraft and Possession”, p. 70.

⁸³⁵ Harsnett, *Discovery*, pp. 4, 6, 20, 55, 58-59, 14, 219. Sobre la “gramática de la difamación”, Marshall, *Religious Identities*, p. 150.

⁸³⁶ Harsnett, *Discovery*, p. 63. Thomas Webster es perspicaz aquí: llamarlo “exorcista” es ponerlo ya en un lugar de disidencia (“[Re]possession of dispossession”, pp. 104-105).

⁸³⁷ *The Tabletalk of Martin Luther, translated and edited by William Hazlitt, Esq., to which is added the Life of Martin Luther by Alexander Chalmers*, London, H. Bohn, 1857, p. 258.

⁸³⁸ Se utiliza una edición moderna: Martinus Chemnicium, *Examen Concilii Tridentini, secundum ed. 1578 Francofurtensem, collata editione A. 1707, denuo typis exscribendum curavit, indice locupletissimo adornavit*, ed. Presuss, Berolini, Sumtibus Gust. Schlawitz, 1861, p. 477. Agregaría luego que el rito romano se compone de “*superstitiosos exorcismos*” y “*magicas verius incantationes*”. Kemnitiuss y su *Examen* habían sido útiles ya en el combate a los puritanos en otro terreno: el de las vestiduras y signos de la cruz en bautismo. Kemnitiuss distingue entre diferentes conceptos de tradición: acepta que tradiciones rituales distintas puedan decidirse en las iglesias de cada territorio, manteniendo a la vez que estas variaciones no guardan relación alguna con las “tradiciones” católicas no escriturarias. De hecho, fragmentos alusivos del *Examen* fueron traducidos al inglés y publicados junto al “Unwritten verities” de Cranmer como *addenda* (Quantin, *Church of England*, p. 90).

conjuros; dicen que su poder viene de Cristo, cuando en realidad son hijos de Sceva.⁸³⁹ Reginald Scot, lo vimos recién, también fue prolífico en la crítica al ubicar los exorcismos como parte del pastiche de “*popish charms*” y “*conjurations*”, palabras ridículas, ineficaces, impías, y contrarias a la divinidad.⁸⁴⁰ (Por lo demás, en la propia Inglaterra de Harsnett, una de las formas del exorcismo, el que acompaña al bautismo romano, estaba legalmente prohibida desde tiempos de Eduardo VI: el oficio de exorcista desapareció junto a las Órdenes menores en 1550, y el rito se desechó de la ceremonia bautismal a partir de 1552 por considerarlo una tradición romana sin base escrituraria, lesiva a la majestad de los exorcismos de Cristo).⁸⁴¹

Tenemos entonces algo esperable y para nada novedoso en la Inglaterra confesional: mimetizar las prácticas de Darrell con aquellas de los papistas. No fue difícil. El anticatolicismo ya era para el momento de la edición del *Discovery* —a más de veinte años de la excomunión de la “*pretensa Angliae Regina*” por parte de Pío V, o luego de la llegada de los primeros misioneros jesuitas a las comunidades recusantes, entre la orfandad y el compromiso, o en los años de la rivalidad con la España posttridentina— el dispositivo cultural preferido para marcar la disidencia religiosa y política en la isla.⁸⁴² (Y de hecho, el mismo movimiento puritano, como vimos, no se cansaba de utilizar imaginaria papista en sus controversias con los obispos ingleses). Pero a Harsnett se le ofreció algo más, entre el golpe de suerte y la manipulación. Durante la

⁸³⁹ Thomas Harding (ed.), *The Decades of Henry Bullinger, minister of the Church of Zurich. The Fifth Decade*, Cambridge, Cambridge University Press, 1852, p. 1145. Refiere a los hijos exorcistas del judío Sceva, a imitación del apóstol Pablo, en *Hechos* 19, 11-18: “Tentaron asimismo ciertos judíos exorcistas ambulantes invocar sobre los espiritados el nombre del Señor Jesús, diciendo: Os conjuro por aquel Jesús a quien Pablo predica. Los que hacían esto eran siete hijos de un judío llamado Sceva, príncipe de los sacerdotes. Pero el maligno espíritu, respondiendo, les dijo: Conozco a Jesús, y sé quién es Pablo; mas vosotros ¿quiénes sois? Y al instante el hombre que estaba poseído de un pésimo demonio, se echó sobre ellos y, cogiendo a dos, los maltrató, de tal suerte que los hizo huir de aquella casa desnudos y heridos”.

⁸⁴⁰ Scot, *Discoverie*, pp. 18, 296, 407. Los católicos resistirían tenazmente esta acusación reformada, por demás corriente, que convertía al rito exorcístico en mero encantamiento. Como un ejemplo entre muchos, léase la defensa de Gilbert Genebrand, benedictino y ex-liguista: “*Noz heretiques (..) appellent ces sacrez exorcismes charms et incantations*”. La operación le parece “*un peché contre le saint Esprit. C'est attribuer le doigt de Dieu à Sathan*”. Agrega: “*C'est estre aueuglé et ne voir que nos Exorcismes Ecclesiastiques sont purs, sans fard, sans paroles obscures ny incogneues, sans Caracteres, sans ceremonies aucunes hormis les signes de la Croix sur le patient*” (*Traicté de la Liturgie, ou S. Messe, selon l'usage et forme des Apostres, et de leur disciple Saint Denys, Apostre des François*, Aix en Provence, Jean le Blanc, 1592, pp. 180-181).

⁸⁴¹ Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, p. 571; Nathan Johnstone, *The Devil and Demonism in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 63.

⁸⁴² Para la excomunión y su contexto, ver Black, *Reign of Elizabeth*, p. 167. Sobre las misiones católicas a Inglaterra, véase Andrew Muldoon, “Recusants, Church-papists, and ‘Comfortable’ Missionaries: Assessing the Post-Reformation English Catholic Community”, *The Catholic Historical Review*, vol. 86, n° 2, 2000, pp. 242-257; Lake y Questier, “Agency”. Para el anticatolicismo inglés en general, Leticia Álvarez Recio, *Rameras de Babilonia. Historia cultural del anticatolicismo en la Inglaterra Tudor*, Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 2006.

primavera de 1585 y el verano de 1586, en las aldeas de Denham y Hackney, cercanas a Londres, doce misioneros itinerantes, entre seminaristas, sacerdotes y laicos, todos ellos conducidos por el jesuita William Weston, llevaron a cabo una serie de exorcismos en conventículos católicos. El caso tuvo alguna resonancia local inmediata; cuando los rumores de las actividades exorcísticas alcanzaron oídos oficiales en 1586, los sacerdotes se esfumaron llevándose a varias posesas. De refugio en refugio, contrabandeados por recusantes, la fugaz comitiva secuestró a las endemoniadas durante cuatro años.⁸⁴³ La indiferencia judicial se extendió años, hasta que a fines de siglo comenzó una investigación presurosa —desenterrar testimonios, citar a las víctimas, incoar a los sospechosos. La razón principal para resucitar un caso de casi quince años de antigüedad, claro, fue el beneficio que inquisiciones semejantes podían aportar a la dinamitación de los exorcismos puritanos que se estaba llevando a cabo en ese preciso momento.⁸⁴⁴ La correspondencia cronológica entre el inicio del interrogatorio de Denham y el juicio a Darrell es total, 1598-1599; la estrategia acusatoria, por supuesto, idéntica: la simulación.⁸⁴⁵

No es casual, entonces, que la epístola al lector que abre el *Discovery* rastree una genealogía de falsedad que comienza con los magos del Faraón, pasa por Mahoma, se detiene en el papa (“*the great Impostor of Rome*”), y culmina con el ministro puritano de Mansfield. Todos ellos se entretuvieron con prodigios fingidos, “*deluding the people by counterfeit miracles*”.⁸⁴⁶ Darrell tiene un puesto especial: es el convidado reformado

⁸⁴³ El caso está expuesto en Brownlow, *Shakespeare*, donde además se publica la edición moderna de *A Declaration of Egregious Popish Impostures* (London, 1603), última incursión de Harsnett en la literatura exorcística.

⁸⁴⁴ Holmes, “Witchcraft and Possession”, pp. 71, 74-75, 79; Brownlow, *Shakespeare*, p. 22; Freeman, “Demons, deviance, and defiance”, p. 59. Es interesante anotar una razón suplementaria, plena de *realpolitik*, para la resurrección de los exorcismos de Denham: “*The front-lining of the Jesuit William Weston in Harsnett’s account of the affair (...) corresponds to the efforts of Bancroft and his supporters in the last years of Elizabeth to divide the Jesuits, and especially Weston, from the anti-Jesuit Catholics*”. (Patrick Collinson, *Richard Bancroft and Elizabethan Anti-Puritanism*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2013, p. 160). Al parecer, los múltiples recusantes y “church-papists” de Inglaterra se sentían incómodos con la presencia jesuita desde el inicio de sus misiones, dado que habían alterado el statu-quo cotidiano frente a las autoridades reformadas. Es más, algunos católicos pidieron formalmente a los jesuitas que desaparecieran de la isla (Lake y Questier, “Puritans, Papists, and the ‘Public shpere’”, p. 609).

⁸⁴⁵ Por poner sólo dos ejemplos: una de las ex-posesas interrogadas, Sara Williams, comentó que era corriente escuchar a los sacerdotes católicos hablar entre ellos sobre los síntomas de los posesos que habían liberado en el continente; así fue como aprendió a fingirse endemoniada (Richard Raiswell, “Faking it: a Case of Counterfeit Possession in the Reign of James I”, *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme*, XXIII, 3, 1999, p. 33). Por su parte, Anthony Tyrell, exorcista de Denham, admitió el fraude ante Harsnett, quien lo investigaba: “*Godly credulitie doth much good for the furthering of the Catholique cause*” (citado en Walsham, *Providentialism*, p. 232).

⁸⁴⁶ Harsnett, *Discovery*, “Epistle to the Reader”, A2. La mención a los magos egipcios y a los adoradores de Baal justo al lado del Papa romano es una estrategia retórica corriente: se sabe que la Reforma criticó

de una “*popish crew*” que, junto a monásticos, jesuitas y sacerdotes, han llevado al rebaño cristiano a la superstición y al error “*by these and such like counterfeit miracles and knaueries*”.⁸⁴⁷ De poco valía que el acusado insistiera en Lambeth y en tinta que hay una diferencia teológica entre *mirandum* y *miraculum*; ambos términos, afirma un muy scotiano Harsnett, apelan a una deriva semejante: crear un efecto en la mente del observador —o mejor: *poseerla*— a partir de lo extraño, a partir de algo que se piensa “*as being above the reach of nature and reason*”.⁸⁴⁸ Por eso los exorcismos de Darrell no son otra cosa que “*a strange thing for silly people to wonder at*”.⁸⁴⁹

Lo que explica, por consiguiente, la identidad de sus seguidores y apoyos más cercanos; siempre, constantemente, “*other credulous persons*”, “*the simpler sort*”, “*simple persons*”.⁸⁵⁰ El tipo de personas, desliza Harsnett, que albergaban a Darrell cada vez que se rumoreaba su llegada a alguna aldea poseída; cuando se dirigió a Burton en 1596 para tratar al adolescente Thomas Darling, “*there was (as it seemeth) great expectation, that he would worke wonders*”.⁸⁵¹ El temor y la admiración que se exhiben durante la *performance* de estos milagros juegan a su favor. Harsnett cita el testimonio del mismo Darrell, quien afirma que, una vez hecho público el tormento diabólico de Sommers, la mayoría de la aldea, “*stricken with feare*”, corrió a la iglesia a arrepentirse.⁸⁵² En todo momento, Darrell era el único que trataba con el demonio, que lo mandaba y le ordenaba, que lo despreciaba abiertamente. Harsnett indica en sucesivas oportunidades la forma en la que el puritano detenía a los espectadores que se acercaban a su poseso “*to make triall of it, by touching of him, and asking him many questions*”.⁸⁵³ Restringía el contacto, se resistía a otro discernimiento, entraba en soledad al halo de lo sobrenatural; así, comenta el *Discovery*, “*the simpler sort of people, ascribed great*

la cultura cristiana tradicional asimilándola al paganismo y la idolatría. Al respecto, véase Hendrix, “*Rerooting the Faith: The Reformation as Re-Christianization*”, p. 561).

⁸⁴⁷ Harsnett, *Discovery*, p. 127.

⁸⁴⁸ *ibid*, Epistle to the Reader, A4: “*the minds of the beholders*”; “*...possessed the peoples minds...*” (p. 127) Hay una influencia directa del *Discoverie* de Scot: (p. 338): “*For if we shall yéeld that to be divine, supernaturall, and miraculous, which we cannot comprehend; a witch, a papist, a conjuror, a cousener, and a juggler may make us beléve they are gods*” (p. 338). O: “*Alas! how manie naturall things’ are there so strange, as to manie seeme miraculou; and how manie counterfeit matters are there, that to the simple séeme yet more wonderful*” (p. 492).

⁸⁴⁹ Darrell se manifiesta blanco de esta crítica en su *Detection*, pp. 4-5.

⁸⁵⁰ Harsnett, *Discovery*, pp. 141, 151, 211. Sobre interpretaciones socialmente pertinentes e impertinentes de la verdad en la Inglaterra de la temprana Modernidad, véase Steven Shapin, *A Social History of Truth. Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1994.

⁸⁵¹ Harsnett, *Discovery*, p. 272.

⁸⁵² *ibid*, p. 127.

⁸⁵³ *ibid*, p. 226.

virtue and holines unto him". Darling mismo, por ejemplo, estaba magnetizado, embrujado, por Darrell ("being so bewitched with the false opinion of his holines").⁸⁵⁴ Es esta santidad (presunta y presumida) lo que convierte a Darrell en uno de los "reliquemongers of Rome".⁸⁵⁵ ¿No establecen sus principales autores, Petrus Thyraeus o Girolamo Menghi, que el exorcista debe ser un hombre impoluto? ¿No hay miles de historias sobre santos arrancando demonios? Fiel a un blanco recurrente de la Reforma, lo vimos, Harsnett remite la superstición y el ridículo de esta práctica papista a la *Legenda aurea*; lo novedoso, en todo caso, es ubicar allí también a los puritanos. Si alguno quisiera empacharse de tales historias, dice, "hee may be assured that their Legendes will afford him store of them: and for a new supply, M. Darrell and his friendes in the meanwhile, will not herein be silent".⁸⁵⁶ Relatos como esos no se cansan de mostrar el virtuosismo de los conjuradores. Y sin embargo, la ficción es la regla. (Entre otras cosas, comenta cáustico, porque las investigaciones en el terreno arrojaron datos interesantes. El apostólico Darrell, instrumento perfecto de Cristo, vendió a buen precio tierra heredada; vive de rentas, básicamente. Si eso basta para desplegar tanto poder contra los demonios, concluye Harsnett, "many usurers in England will proue good exorcistes").⁸⁵⁷

Todos los elementos comunes de la crítica reformada al exorcismo católico de posesos están ahí: la milagrería junto a la superstición, la virtud junto al engaño, la teatralización de lo sagrado junto a la credulidad. Es interesante observar cómo Harsnett atribuye a los puritanos uno de los desarrollos más conspicuos del paradigma católico de la posesión diabólica: el demonio como instancia de certificación confesional. Ya comentamos algo al referirnos a las palabras del demonio que poseía a Thomas Darling ("*their Church increaseth*"). Robert Cooper, vecino de Nottingham y testigo de los exorcismos puritanos, dijo haber escuchado decir a Darrell que aquellos que no creían en la palabra de Dios "*should bee driuen to acknowledge and confesse their sinnes by the meanes of the Deuill*"; los gestos grotescos del poseso William Sommers (emborracharse, blasfemar, fornicar, etcétera) se volvían así la nueva manera de predicar en la pecaminosa Nottingham, con el demonio como principal orador. Testimonios similares llevarían a Harsnett a trazar en su obra un paralelo directo entre Darrell y los exorcistas

⁸⁵⁴ *ibid*, p. 290.

⁸⁵⁵ *ibid*, p. 225. O en otro lugar: "*Pretended virtues doe make him answerable to the popish Exorcists*" (p. 25).

⁸⁵⁶ *ibid*, p.41.

⁸⁵⁷ *ibid*, p. 26.

católicos: “*It is not amisse, that the Papistes are driuen to the Deuill, to seeke after his testimonies for the confirmation of many things*”.⁸⁵⁸

“*He wrought a myracle*”: cesasionismo

Sin embargo, ni siquiera las confesiones directas del demonio libraron a Darrell de las sospechas en la aldea de Nottingham en 1597. Tenía su público, sin dudas; pero parte importante de los parroquianos desconfiaba del ministro y, más aún, de William Sommers.⁸⁵⁹ Y eso molestaba, evidentemente, a Darrell. Para el colectivo de exorcistas, comenta Harsnett, el escepticismo “*is almost a point of infidelitie*”. Nueva afinidad con el papismo: en tierras católicas es hasta peligroso dudar de los exorcistas; en Inglaterra, “*is not well taken by ours*”.⁸⁶⁰ Al menos eso es cierto: en cuanto el rumor de la simulación descendió sobre Sommers, su custodio puritano corrió al púlpito y predicó siete sermones monotemáticos sobre *Mateo* 12, 43-45: la re-posesión espiritual y la raza perversa de descreídos que piden señales.⁸⁶¹ Robert Aldridge, el vicario desplazado, confirmó el aburrimiento de buena parte de los vecinos: “*they could heare of nothing in his sermons, but of the Deuill*”.⁸⁶² Al parecer, un furibundo Darrell no hizo otra cosa que condenar a los que dudaban de la presencia diabólica y el poder de Dios en Nottingham, advirtiéndoles que sus corazones estaban ajenos a las obras divinas —incluso si Dios mismo bajara para condenarlos, dice Sommers que dijo Darrell, seguirían en la incredulidad.⁸⁶³ Robert Cooper lo confirma: el puritano los reprendía a todos, displicente, “*charging them with unbeliefe*”.⁸⁶⁴

El asunto es delicado. El paradigma de la posesión y el exorcismo cuenta con demasiada presencia bíblica como para ser negado; Harsnett, por supuesto, lo sabe. Su estrategia es jamás negar el exorcismo, sino encapsularlo en los días antiguos. Afirmar, entonces,

⁸⁵⁸ *ibid*, p. 116, 18.

⁸⁵⁹ Almond, *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern England*, p. 241.

⁸⁶⁰ Harsnett, *Discovery*, p. 72. Hay un eco de Scot aquí: “*Upon the like tales dooth Bodin build his doctrine, calling them Atheists that will not beléve him, adding to this kind of witchcraft, the miraculous works of diverse maidens, that would spue pins, clowts, and c: as one Agnes Brigs, and Rachell Pinder of London did, till the miracles were detected, and they set to open penance*” (*Discoverie*, p. 159).

⁸⁶¹ *Mateo* 12, 43-45: “*Cuando el espíritu inmundo ha salido de algún hombre, anda por lugares áridos, buscando dónde hacer asiento, sin que lo consiga. Entonces dice: Volveré a mi casa, de donde he salido. Y volviendo a ella la encuentra desocupada, bien barrida y adornada. Con eso va, y toma consiga otros siete espíritus peores que él, y entrando habitan allí: con que viene a ser el postrer estado de aquel hombre más lastimoso que el primero. Así ha de acontecer a esta raza perversa*”. Lo que inicia esta prédica crística son los versículos 38-39: “*Entonces algunos de los escribas y fariseos le hablaron diciendo: Maestro, quisieramos que nos hicieras ver una señal. Mas él respondió: Esta generación perversa y adúltera pide una señal; pero no se le dará sino la señal de Jonás profeta*”.

⁸⁶² Harsnett, *Discovery*, p. 146.

⁸⁶³ *ibid*, pp. 104-105.

⁸⁶⁴ *ibid*, pp. 144-146, 261.

como lo había hecho Scot, el dispositivo del cese de los milagros, el mecanismo que la Reforma utilizó con frecuencia contra los católicos, pero también para barrer sus propias disidencias internas.⁸⁶⁵ Un ejemplo: la narración de las actividades de John Darrell y George More en Lancashire en 1597 prescribe los beneficios del exorcismo puritano (además de radiografiar el drama religioso de la isla) “*for the confounding of Atheists, for the conuincing of Papists, or for our assurance that the worde of God is truely preached amongst us*”.⁸⁶⁶ Harsnett duda del proyecto, porque ¿qué es lo que los puritanos pueden efectuar hoy, que no hayan hecho ya los exorcismos del propio Cristo y sus apóstoles, hace ya tanto tiempo desplegados (*that hath beene long since wrought*)? Y sobre todo, ¿qué fuerza pueden tener para confirmar la fe, si lo mismo es diariamente ofrecido por el Espíritu Santo a través de la palabra de Dios (y la institución eclesiástica)?⁸⁶⁷

Por lo demás —y el *Discovery* miente que no es suya la tarea de discutirlo⁸⁶⁸—, ese don ya no existe entre los hombres. Podría haber citado a Bullinger, para quien esos dones (“*ea gratia*”) de los exorcismos crísticos habían cesado ya en la Iglesia de Dios.⁸⁶⁹ Eligió, en cambio, la autoridad de Kemnitius. El luterano acepta de plano la existencia del exorcismo en tiempos apostólicos: “*Olim enim fuit peculiare donum, voce humana, et potestate divina flagellare, urere, torquere, et de corporibus exigere diabolum*”; así lo atestiguan los tiempos de Tertuliano, Cipriano, Ambrosio, Agustín y Crisóstomo.

⁸⁶⁵ Ruthven, *On the Cessation of the Charismata*, p. 21. Como vimos ya, Harsnett tiene en Scot un apoyo directo para el cese de milagros. Veamos una cita completa del horticultor: “*But if Christ (onelie for a time) lest the power of working miracles among his apostles and disciples for the confirmation of his gospell, and the faith of his elect: yet I denie altogether, that he left that power with these knaves*” (*Discoverie*, p. 458); o: “*God in times past did send downe visible angels and appearances to men; but now he dooth not so*” (*ibid*, p. 489). La popularidad de los exorcismos de Darrell incentivó a Harsnett, quizá, a repetir en variadas ocasiones el *dictum* cesacionista. Dicho sea de paso, el argumento no fue utilizado por la jerarquía inglesa al momento de despedazar en la imprenta al impopular William Hacket, quien también se vanagloriaba de la capacidad de exorcizar (Quantin, *Church of England*, p. 132). El autor sostiene que, al momento de escribir Harsnett, apelar al cese de milagros no era una herramienta común en los medios ortodoxos de la Iglesia inglesa: “*It may be rather premature to characterize the Church of England in Harsnett and Bancroft’s time as ‘a scholar’s church’, which held ‘the peculiarly Anglican doctrine’ that ‘there are no more miracles and no more prophecies because there is no more need of them’*”. Sin embargo, prosigue el autor, esto es exactamente lo que muchos apologistas de la Restauración monárquica creyeron; de esta manera, presentaron a la Iglesia anglicana como una institución razonable al margen del caos entusiasta de los puritanos de la Guerra Civil (p. 139).

⁸⁶⁶ Harsnett, *Discovery*, p. 18.

⁸⁶⁷ *ibid*, p. 19. Scot es otra vez aliado aquí: “*Indeed it pleased God heretofore, by the hand of Moses and his prophets, and speciallie by his sonne Christ and his apostles, to worke great miracles, for the establishing of the faith: but now whatsoever is necessarie for our salvation, is contained in the word of God: our faith is alredie confirmed, and our church established by miracles; so as now to seeke for them, is a point of infidelitie. Which the papists (if you note it) are greatlie touched withall*” (*Discoverie*, p. 179).

⁸⁶⁸ *Discovery*: “*It is not here meant to discusse, what we ought to thinke touching then continuance of the power of casting out Devils*” (p. 19).

⁸⁶⁹ Bullinger, *Fifth Decade*, p. 1145.

Pero allí acaba ese poder (“*Postea cum donum illud desiisset*”).⁸⁷⁰ Harsnett detiene la referencia en este punto. El don exorcístico ha cesado; “*if M. Darrell haue again obteyned it, let him make much of it*”.⁸⁷¹

Pero antes de exponer al puritano de Mansfield como falsario y simulador de milagros, Harsnett debe antes refutar la distinción teológica *sui generis* que Darrell ensayó en panfletos y defensas judiciales: su división entre formas extraordinaria y ordinaria de desposesión. Esto le permitiría argumentar que arrancó demonios sin por eso tener poder sobrenatural alguno. La primera forma, dice Darrell, se manifiesta en los exorcismos del propio Cristo, los de la era apostólica, y los de los primeros Padres. La segunda, en la plegaria y el ayuno prescritos en *Mateo* 17, 21 (“Esta casta de demonios no se lanza sino mediante la oración y el ayuno”). Darrell declara haber seguido este último precepto bíblico.⁸⁷²

En variadas oportunidades Harsnett se propone neutralizar esta distinción. Detengámonos especialmente en el caso de Katherine Wright, la primera desposesión registrada del ministro puritano alrededor de 1586. Interrogada en Lambeth, la mujer desliza: “*One fashion of Maister Darrell in my pretended dispossession at Mansfield was to lie uppon my belly*”. Darrell la había convencido de que en esa pose presionaría físicamente al demonio hasta obligarlo a salir. Frente a la incómoda acusación, el puritano acometió dos defensas alternativas y mutuamente excluyentes. En un primer interrogatorio, reconoció haberse echado sobre Wright; lo hizo (*biblical primitivism*) influido por el ejemplo de Elías y Pablo, “*in a blind zeale (...), a foolish and indiscreete imitation of the Prophet and the Apostle*”. En efecto, ambos hombres bíblicos habían hecho lo propio con sus muertos hasta verlos vivos.⁸⁷³ Harsnett se deleita; finalmente

⁸⁷⁰ Chemnitius, *Examen*, p. 477.

⁸⁷¹ Harsnett, *Discovery*, p. 19.

⁸⁷² El *Detection* de Darrell es explícito: “*To cast out diuels (say I) by a word, so as one no sooner commaundeth the spirit to goe out, but forthwith he departeth as Christ and his Apostles did, is not only a myracle, but of them the greatest: but by the meanes of prayer and fasting to dryue out Sathan, or rather to intreat Christ (to whome all power is given in heauen and in earth) to cast Sathan forth, is mirandum, non miraculum.*” (p. 5). Aquí tenemos un ejemplo de la continuidad religiosa entre Edad Media y temprana Modernidad que Alexandra Walsham opone a la teoría weberiana de la Protesta como preludio al desencantamiento del mundo. El exorcismo de Darrell sería un ritual reformado en el sentido “pre-reformado” de una operación que, más allá del temple Jobsiano para soportar el mal providencial, apunta a lograr una eficacia cuasi-automática (“*The Reformation and the ‘Disenchantment of the World’ Reassessed*”, p. 514). No debe dejar de notarse, empero, que la ortodoxia anglicana trató este ritual como una supervivencia papista.

⁸⁷³ Harsnett, *Discovery*, p. 300. Las referencias bíblicas son, para Pablo, *Hechos* 20, 10, en la resurrección del joven Eutico luego de caer de un tercer piso: “Habiendo bajado Pablo, echóse sobre él, y, abrazándole, dijo: ‘No os asustéis, pues está vivo’”. Para Elías, *1 Reyes*, 17, 21: “Se tendió sobre el niño por tres veces, y clamó al Señor, diciendo: ¡Señor, Dios mío! Ruégote que vuelva el alma de este niño a sus entrañas”.

Darrell acepta haber intentado un milagro. Por esta razón, presumiblemente y días después, el ministro puritano se desdice enfáticamente: “*I neuer dreamed at that time of working any miracle*”. En realidad, comenta, se había echado sobre Wright por una razón mucho más pueril; para inmovilizarla, “*shee being at that time verie unrulie*” —y, agrega, como si sirviera para algo, que su esposa presenció todo. El *Discovery* ni siquiera se detiene en la segunda confesión —o lo presenta como otro de los tantos “*silly shifts*”—, e insiste en llevar el caso Wright al terreno de la simulación del poder sobrenatural. No sólo la burda imitación bíblica de un profeta y un apóstol lo condena. Si Darrell no se cansa de repetir que la vía exorcística ordinaria prescribe ayunos y plegarias en contra de los demonios, ¿por qué no ayunó para desposeer a Wright? “*There wee see that Katherine Wright was dispossessed, but not by the ordinarie meanes that Christ hath appoynted: and so he must bee driuen to confesse that he wrought a myracle*”.⁸⁷⁴

En otras oportunidades, Harsnett no busca neutralizar la distinción entre vía ordinaria y extraordinaria, sino, directamente, destruirla. Irónicamente, en esas ocasiones, aparece como un defensor acérrimo del exorcismo. Darrell había dicho que negar las obras de Nottingham era negarlas en el Evangelio.⁸⁷⁵ Nada más lejos de la verdad, contesta Harsnett. Su razonamiento: si existiese una forma ordinaria de expulsar demonios, ¿no se comprometería de esa manera el poder y el honor del milagro crístico en la Escritura? Si esa vía ordinaria fuera efectiva, ¿no convertiría a la extraordinaria en superflua? La obsesión por los falsarios con la que Harsnett castiga a Darrell da paso hacia una ansiedad (profunda o impostada) respecto de la posibilidad de un Cristo simulador. Si la distinción puritana fuera cierta ¿no podrían los judíos haber acusado a Jesús de engañarlos, de haber utilizado con ellos y en secreto (“*secretlie, without their knowledge*”), la vía ordinaria, presentándola como un milagro?⁸⁷⁶

“*Is taken away*”: *discernimiento de espíritus*

Por lo tanto, la cuestión del milagro, del carisma personal que Darrell niega pero Harsnett está convencido de que reivindica, está en el centro de la discusión. “*And so* —habría concluido Darrell luego del relato de su llegada, el enfrentamiento sobrenatural

Recordemos, como detalle, que Friederich Staphylus acusaba a Lutero de haber inventado un exorcismo que tenía por guía, quizá, este mismo pasaje de Elías.

⁸⁷⁴ Harsnett, *Discovery*, p. 303.

⁸⁷⁵ *ibid*, p. 11.

⁸⁷⁶ *ibid*, p. 44.

con William Sommers, y su elección como predicador de la iglesia local— *the worde of God grew mightly in Nottingham*”.⁸⁷⁷ No todo es atribuible al vulgo: al menos parte de la culpa por los desórdenes civiles de la aldea se le antoja a Harsnett responsabilidad directa de las autoridades laicas y eclesiásticas. Son incapaces, dice, de juzgar “*the hypocriticall sleights of false seducers, in matters concerning religion*”. Y esto no sucedía sólo con el ministro de Mansfield. ¿Cómo, si no, podía prevalecer todavía el papismo en tantas aldeas y villas inglesas? La Iglesia no ha cesado de ser abusada “*for about these 800 yeares, by false Impostors and iugling Exorcists*”. Por eso la intercesión de la *High Commission*. Sólo ella puede distinguir “*lyes and fayned miracles*”.⁸⁷⁸

Harsnett lo había dejado en claro en su “Epistle to the reader”. La raíz, tanto del *mirandum* como del *miraculum* es la misma, un efecto de lo extraño en la mente humana. ¿Cuáles son esos hechos extraordinarios que Darrell, sus aliados, y sus convencidos, presenciaron ante los posesos, que los obligaron a actuar de modo igualmente extraordinario? Las víctimas, afirma Harsnett que afirma Darrell, se comportan en la Inglaterra isabelina tal y como la Escritura revela; los signos, brevemente, son “*crying*”, “*gnashing of teeth*”, “*wallowing*”, “*foaming*”, “*extraordinarie and supernaturall strength, and supernatural knowledge*”, “*casting into the fire, casting into the water*”, “*tearing*”, “*falling to the ground*”, “*nakedness*”, “*dumbness, deafenesse, fiercenesse*”.⁸⁷⁹ Todo esto, afirma Harsnett, puede ser fingido sin esfuerzo. El más interesante, el conocimiento sobrenatural, resulta ser el más ridículo: se dijo que Sommers disertó sobre el Credo con erudición, y hasta habló en latín —no es difícil, intercede Harsnett, balbucear “*etiam*”, “*non*”, “*nolo*”, “*minime*” (“*Ego sum Deus, ego sum Rex*”, de una enfermedad nefanda, es la única oración completa que se le escuchó al joven).⁸⁸⁰ No es difícil, tampoco, exponer los artículos de fe, si cada ministro que lo visitaba le recitaba el *Credo* y lo interpretaba junto a él.⁸⁸¹

⁸⁷⁷ *ibid*, p. 127.

⁸⁷⁸ *ibid*, p. 208. Harsnett no tiene demasiadas virtudes, pero al menos es coherente: 800 años deja lugar para reivindicar implícitamente los exorcismos de Cristo, los apóstoles, y los primeros Padres.

⁸⁷⁹ *ibid*, pp. 29-30.

⁸⁸⁰ *Ibid*, p. 221, 254. Harsnett cita, sobre el conocimiento de lenguas, el caso de un testigo, un tal Lowe, quien llegó a probar a Sommers en público, para determinar “*the truth or falsehood of his pretended possession*”. Lo interrogó en latín y en griego; cuando le confirmó a Darrell la ignorancia del muchacho en ambas lenguas, el ministro lo defendió: era el demonio que se ocultaba, para traer sospechas sobre el trabajo de Dios (p. 254). He aquí el límite estructural del discernimiento de espíritus.

⁸⁸¹ *ibid*, p. 222.

Signos escriturarios, conocimiento sobrenatural, síntomas frecuentes en los posesos. Pero Harsnett recuerda un detalle. Darrell se detuvo con asombro en otra cuestión muy diferente, un bulto (“*lump*”) que parecía recorrer el cuerpo de Sommers de arriba abajo, mientras éste estaba tendido en la cama —el *Discovery* le descubre al lector que no era más que el dedo de Sommers viajando por debajo de la manta, en una habitación de luz pálida.⁸⁸² Ese signo no es escriturario. Los autores anónimos de una *Breife Narration* en apoyo a Darrell no le hicieron bien alguno al exorcista cuando celebraron la manifestación del bulto escurridizo como parte de la Providencia divina:

“*Seeing that men in this matter are growne more incredulous then heretofore, it hath pleased God (besides the signes of possession mentioned in the Scriptures), to giue other signes also more free from cauill, to make his glorious worke most apparant and certaine*”.

La obra admite lo que Harsnett afirma en más de la mitad de las trecientas páginas de su *Discovery*; brevemente, que muchos de los signos escriturarios “*might more easily bee deluded by this conceit of counterfeyting*”. La divinidad lo sabe, dicen los aliados de Darrell, y por eso ha concedido en Nottingham la aparición de un bulto diabólico que se mueve por el cuerpo de Sommers. Harsnett es implacable: ¿no será todo esto una más de esas “*popish unwritten verities*”?⁸⁸³ Este interrogante remarca la raíz común de Darrell y sus pares romanos con una ferocidad renovada, porque presenta el novedoso signo de posesión bajo un concepto clave de la reforma inglesa, el de “*unwritten verities*”. De rigor al momento de tratar las tradiciones católicas sin base escrituraria, aparece aquí, con todo su poder retórico, utilizado por un reformado en contra de otro.⁸⁸⁴

Hay algo más en esta impugnación, algo que expande el horizonte teológico del debate. En efecto, enfrentado al providencial bulto dúctil, el *Discovery* de Harsnett tercia: “*It might bee demaunded when God was pleased to giue these new demonstratiue signes of*

⁸⁸² Este signo se registra en otros casos, notablemente, en el de Elizabeth Barton (Almond, *Demonic Possession*, pp. 28-29).

⁸⁸³ Harsnett, *Discovery*, p. 31. La *Breife Narration* fue uno de los primeros panfletos lanzados en apoyo a Darrell. Su fecha de publicación es incierta, a caballo entre fines de 1598 y principios de 1599 (Gibson, *Possession, Puritanism, and Print*, p. 135).

⁸⁸⁴ La frase es, de hecho, una moda en la polémica reformada del siglo XVI. Señala aquellas doctrinas católico-romanas sin base escrituraria. Véase al respecto Simpson, *Burning to read*, p. 188; Marshall, *Religious Identities*, pp. 81-99.

possession, and unto whom, and how he signified the same”⁸⁸⁵ La obra parece sumar así a su arsenal una discusión en torno del don de la *discretio spirituum*, el carisma que intentaba discernir qué espíritu anima las acciones de los hombres (divino, demoníaco, natural). El tono de la pregunta de Harsnett ya posee esa carga de sospecha que alimenta al paradigma desde las sistematizaciones de Jean Gerson entre los siglos XIV y XV: “*when*”, “*unto whom*”, “*how*”. La mayoría de las veces, Harsnett ironiza al pasar sobre la total falta de certezas de Darrell, su incapacidad para responder a las preguntas más simples en torno de su relación con los posesos: “*I belieue: I am rather confirmed: It may be: I cannot giue the cause of it: I will not define eyther this or that: I rather incline*”.⁸⁸⁶ En otras ocasiones, las dudas del puritano son expuestas en primer plano, como cuando se le recuerda que, luego de la desposesión de Thomas Darling, se escuchó de la boca del adolescente la frase “*My sonne, rise up and walke: the euill spirit is gone from thee*”. Consultado por la *High Commission*, Darrell afirmó sin ambages que las palabras no podían ser de Darling, pero admitió no saber con certeza quién las comunicó: “[*the saide wordes*] *were deliuered eyther by a wicked spirite or by an holy Angel. Whereunto I rather incline*”. Harsnett —que pareciera no estar familiarizado con la literatura del discernimiento— no desaprovecha tamaña duda: “*It is mucche, that there shoulde be such an affinitie betwixt the diuell and holy Angels, as that they so hardly be distinguished*”.⁸⁸⁷ En síntesis, deja entrever el *Discovery*, los exorcistas puritanos son incapaces de discernir aquello que dicen combatir. (Esto es sólo una especulación, pero puede haber otra razón para que Harsnett insistiera en la incapacidad de discernir de los puritanos. El recuerdo del caso del autoproclamado mesías William Hacket estaba todavía fresco a fines del XVI. En la apología que escribió en prisión, el sobreviviente Henry Arthington, parte fundamental del mesiánico complot, de declaró poseso; Hacket lo había endemoniado al abrazarlo luego de un *exercise* puritano. El relato de la posesión está compuesta como un discernimiento equívoco por parte de Arthington: “*I think I was filled with Satans spirit, for before we departed, I felt my selfe verie hot within, which I verelie then thought had beene an extraordinarie motion of the holie ghost*”. El mismo Hacket parece la encarnación de la duplicidad diabólica: “*He was no*

⁸⁸⁵ Harsnett, *Discovery*, p. 31.

⁸⁸⁶ *ibid.*, p. 281.

⁸⁸⁷ *ibid.*, p. 280. Harsnett parece ignorar conscientemente las referencias *ad nauseam* de la cultura cristiana a los demonios como “ángeles de luz” (2 *Corintios*, 11, 14).

man sure, but a Deuill incarnate, appearing to me as an angel of light".⁸⁸⁸ El inveterado anti-puritanismo de Harsnett podría aquí haber tejido un lazo invisible. Así, mientras que los exorcistas puritanos no pueden discernir correctamente aquello que dicen combatir, los entusiastas puritanos no pueden discernir correctamente aquello que dicen venerar).

Harsnett logra capitalizar la incerteza consustancial a la teoría y la praxis demonológica que significa la *discretio spirituum*. Sin embargo, la utilización de este paradigma es sumamente peculiar: Harsnett lo despliega, pero para reivindicar su desaparición. Es la celebración de una ausencia. Y lo logra con ayuda inesperada, las declaraciones judiciales arrancadas a George More, *side-kick* de Darrell en tiempos de los exorcismos de Lancashire en 1597. Bajo interrogatorio, More relata cómo él y Darrell cayeron en cuenta de que los cuerpos ante los cuales se enfrentaban estaban poseídos. En una palabra: ¿cómo discernieron? More es explícito: el don bíblico de la *discretio* ya no está disponible entre los hombres ("*is taken away*").⁸⁸⁹ En su lugar, se tiene la Escritura y la plegaria. Ante el despliegue de los signos bíblicos, y armados con la plegaria, los hombres, en palabras de More, "*may ordinarily obtaine such measure of Gods holy Spirite, as that they may able truly to discern*". Harsnett no dedica tiempo a ese "*ordinarily*" sutil, crucial para More —ya hemos visto qué opina el *Discovery* sobre las vías ordinarias y extraordinarias de acción divina. Sí propone en cambio escarbar en esta contradicción: si el exorcista admite que el discernimiento de espíritus ya no es posible entre los hombres, ¿por qué afirma que el espíritu de Dios puede asistirnos al momento de decidir quién está poseído y quién no? ¿No son ambos, *discretio* y el espíritu de Dios, la misma y única cosa? Aquí, el *Discovery* propone un uso particular —inédito hasta donde conozco en la temprana Modernidad— de ese don bíblico: "*It would bee knowne what that gift was: if not a measure of Gods spirite, to discern betwixt counterfeytes and such as were indeede possessed*". El paradigma de la *discretio spirituum* sirvió en la *ecclesia* antigua para discernir entre falsos y verdaderos posesos; podría servirle a More ahora. Pero, como todos los dones ofrecidos por Cristo a sus apóstoles, cesó.⁸⁹⁰

⁸⁸⁸ Henry Arthington, *The seduction of Arthington by Hacket, especillie with some tokens of his unfained repentance and submission*, London, 1592, pp. 15 y 23 respectivamente. Sobre la estrategia de Arthington de apelar a una posesión diabólica para escapar de la pena de muerte, véase Owen Williams, "Exorcising Madness in Late Elizabethan England: 'The Seduction of Arthington' and the Criminal Culpability of Demoniacs", *Journal of British Studies*, vol. 47, n.º. 1, 2008, pp. 30-52.

⁸⁸⁹ Harsnett, *Discovery*, p. 27.

⁸⁹⁰ *ibid*, p. 28.

Así, el paso siguiente no consistirá más que en encerrar al discernimiento de espíritus bajo la bóveda del cesacionismo. Darrell jura y perjura no poseer poder sobrenatural alguno. Entonces, ¿cómo pudo discernir con exactitud, y sin haberlo visto aún, que el espíritu que afectaba a Thomas Darling era de la clase que Cristo describe en *Mateo*, recomendando a sus amigos y familiares ayunar y rezar?⁸⁹¹ Entonces, ¿cómo pudo saber, con sólo observarla una vez (“*uppon his firste sighte of her*”), que Katherine Wright había sido re-poseída por el demonio que él había echado, y siete más? Es imposible, dice Harsnett, que un hombre acceda a ese conocimiento pneumatológico con certeza, “*except hee had the gift of discerning spirites*”. Pero el mismo More, su compañero, admitió que había sido abolido. Conclusión y regreso al punto de partida: “*He is an Impostor*”.⁸⁹²

“The diuising and slaundering humor”: el conflicto político

Hacia 1601, con el juicio concluido, John Deacon y John Walker, puritanos, se sumarían a la controversia panfletaria todavía viva. No aceptaron el dictamen de la *High Commission*; más que simular, Darrell se engañaba con sus ideas sobre las desposiciones rituales; hasta proponían que el exorcista recuperara su cargo en la Iglesia. No eran, sin embargo, partidarios de Darrell. Temieron que el caso fuera utilizado, como aquél de William Hacket, el Mesías de Cheapside, para el descrédito total del movimiento puritano —es exactamente lo que ocurrió.⁸⁹³ Por otra parte, acusaron al condenado de haber iniciado una crisis de discernimiento en el seno de los *godly* por su ignorancia de la apoclíptica advertencia escrituraria: el Anticristo traería prodigios y falsos milagros.⁸⁹⁴ Insistiendo en la veracidad de sus desposiciones ¿no destruía Darrell “*one principall marke for discerning the Antichristian churches from the true churches of Christ*”?⁸⁹⁵

La verdadera y la falsa Iglesia. Harsnett tenía algo que decir al respecto. Lo había hecho con los calvinistas años atrás, en Paul’s Cross; ahora, con Darrell, surgía una nueva amenaza: “*A particular note of false seducers, to speake euill of them who are in authoritie*”.⁸⁹⁶ El término ‘*note*’, por supuesto, no es casual en este contexto: refiere a esas mismas “*marcas*” que indican a todos los que quieran ver que allí existe la genuina

⁸⁹¹ *ibid*, p. 273.

⁸⁹² *ibid*, pp. 305-306.

⁸⁹³ Freeman, “Demons, deviance, and defiance”, pp. 51-52.

⁸⁹⁴ Por ejemplo, *Marcos* 13, 22 o *II Tesalonicenses* 2, 9;

⁸⁹⁵ Citado en Quantin, *Church of England*, p. 136.

⁸⁹⁶ Harsnett, *Discovery*, p. 11.

Iglesia de Cristo. Lo que se juzga en Lambeth entre 1598 y 1599 va más allá del discernimiento, la desposesión, o los demonios. El *Discovery*, vía el rechazo de los exorcismos, permite a Harsnett, a sus empleadores y a la ortodoxia precaria que los sostenía, aplastar desde la imprenta la exégesis bíblica radical (y novedosa) de *Mateo* 17, 21, una interpretación que habilitó a un grupo minúsculo de puritanos a cuestionar si la estructura episcopal inglesa era verdaderamente la Iglesia de Cristo.

Es un ejemplo nimio de la crisis cultural general de la Reforma, ella misma bajo el dilema irresoluble propio de la historia de los cristianismos, corrientes diversas que parten del mismo texto para basar el futuro de la comunidad humana en un regreso al pasado.⁸⁹⁷ Indicamos ya que uno de los nervios más profundos del movimiento puritano era ese “*biblical primitivism*” que le permitía presentarse como verdadero continuador de la Iglesia primera. La década del '90 del siglo XVI inglés, momento en que los puritanos estaban siendo procesados duramente por su inconformismo, asiste a un intento de la estructura episcopal por evidenciar justamente lo contrario: el carácter advenedizo de estos “*pretended reformers*”. Ciertamente, algunos admitían de los puritanos las alardeadas credenciales del pasado, pero para mejor compararlos con las sectas antiguas (hubo quien los confundió intencionadamente con donatistas redivivos y los definió como “*ignorant blinde scismatikes, which imagine they knowe more than all the churches of God in the earth*”).⁸⁹⁸ La mayoría, sin embargo, coincidía en detestarlos por sus “novedades”. Un tal Thomas Playfere, del St. John’s College, predicaba en 1596 en contra de las “*prety nouelties*” que significan los *exercises* puritanos, plegarias de un arrepentimiento, una tristeza y una vergüenza extremas; el regodeo en los propios pecados asustaría al propio Pablo de Tarso si pudiera presenciar en la Inglaterra isabelina el “*new-found way of Puritanisme*”.⁸⁹⁹ Tres años antes, Richard Bancroft, estrella de la *High Commission*, quizá el más furioso anti-puritano que haya existido jamás, “mezcla de Sherlock Holmes y el senador MacCarthy”⁹⁰⁰, se burló en sermones y libelos anónimos de estos “*english Genevians*”. Obsesionado por una supuesta conspiración puritano-calvinista mundial, insistió hasta la náusea en el carácter

⁸⁹⁷ Bozeman habla de un “primitivismo” común a los movimientos de reforma cristiana que se extienden desde el X al XVI, pasando por las herejías medievales y la reforma católica del XV (*To Live Ancient Lives*, p. 20).

⁸⁹⁸ George Gifford, *Short treatise against the Donatists* (1590), citado en Kaufman, “Much in Prayer”, p. 175.

⁸⁹⁹ Cita en *Ibid*, pp. 170-171. El autor está impulsado aquí por Pablo: “...descargándonos de todo peso y del pecado que nos tiene ligados” (*Hebreos* 12, 1).

⁹⁰⁰ Marcus Hermes, *Bishops and Power in Early Modern England*, London-New York, Bloomsbury Academic, 2013, p. 47.

disruptivo, por novedoso, de sus intenciones: “*those of the new humour*”, “*our new reformers*”, “*our new men*”, listaba.⁹⁰¹ El maestro inficionaría al alumno. Ni en el final de su vida podría Harsnett deshacerse de este odio. Enfermo, en febrero de 1631, con el caso Darrell muy atrás y poco antes de morir, Harsnett le dicta a un amanuense su testamento; allí deja asentado, como buen protestante, que parte “*in the ancient faith of the true Catholic and Apostolic Church, called the primitive Church*”. Su credo, dice, es el Evangelio, los apóstoles, y los primeros Padres. En las últimas líneas, puntualiza su rechazo a “*as well all modern Popish superstitions, as all novelties of Geneva*”.⁹⁰²

El *Discovery of the fraudulent practises of John Darrell* es una muestra en vida de este rechazo a un pie de la tumba. En la única referencia directa a la filiación herética de Darrell en toda la obra, Harsnett afirma que las historias de posesos y exorcismos son siempre, sin excepción, relatadas por “*a Minister or Priest of those sects*”. ¿No resulta una sorpresa (“*a little wonder*”) que todos los casos de posesión fingida que habían asolado la isla en los últimos años provinieran o de recusantes papistas o de aquellos que “*on the other side pretended some zeale, for they know not what reformation*”?⁹⁰³ Promediando la obra, luego de desechar el episodio de la posesión, desposesión y reposición de William Sommers como un engaño para crédulos, Harsnett concluye: “*The wiser sort that were not possessed with the giddie humor of nouelties (couered forsooth with zeale and sighges) did laugh this to scorne*”.⁹⁰⁴ “*Giddie*”, “*nouelties*”, “*zeale*”, y “*sighnges*”. Desprecios recurrentes en la literatura anti-puritana de la última década del Quinientos, engarzada en una verdadera campaña por la sobriedad —¿antecedente directo, quizá, de la controversia inglesa en contra del entusiasmo en el siglo XVII?⁹⁰⁵ Los vemos inaugurando la época en *A treatise of Ecclesiastical Discipline* (London, 1590), del dean de Exeter, Matthew Sutcliff, quien se burló de los

⁹⁰¹ Collinson, “Anti-puritanism”, *Companion to Puritanism*, pp. 21-22, 24. Collinson comenta que, quizá mucho más que el siglo XX, el Quinientos fue una centuria obsesionada por las teorías conspirativas. No olvidar que en el suelo inglés en particular habría conspiraciones católicas reales, como el complot Ridolfi de 1571 y el célebre *Gun Powder Plot* de 1605 (Collinson, *Bancroft and Elizabethan anti-puritanism*, pp. 5, 8). Paréntesis: el insulto por las “novedades” en la guerra religiosa de la temprana Modernidad siempre es opaco; por supuesto, los mismos católicos acusaban a los protestantes ingleses de introducirlas. William Allen, contemporáneo del mártir Edmund Campion, hablaría de los asuntos de Inglaterra como “*the wealfare of some few raised and upholden by this new religion*” (citado en Lake y Questier, “Puritans, Papists and the Public Sphere”, p. 607).

⁹⁰² *The Church of England Quarterly Review*, London, William Edward Painter, 1841, “Sepulchral Monuments”, p. 308; Quantin, *Church of England*, p. 133.

⁹⁰³ Harsnett, *Discovery*, p. 69.

⁹⁰⁴ *ibid*, p. 151.

⁹⁰⁵ Para la cual véase Frederic B. Burnham, “The More-Vaughan Controversy: The Revolt Against Philosophical Enthusiasm”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 35, No. 1, 1974, pp. 33-49; Michael Heyd, *‘Be Sober and Reasonable’: The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, Leiden, Brill, 1995.

“giddy spirits (...) ever seeking and searching”, “sighing and groaning”, con un “raging desire of innovation”, con un “zeale without reason”.⁹⁰⁶ Se repiten en Bancroft pocos años después; su *Dangerous positions and proceedings* (1593) se detiene con frecuencia en esta “new Divinity”, en los “giddy and seduced”, en la “zealous Brotherhood”. El propio epígrafe de la obra, uno de los *Proverbios*, alcanza: “My son, fear thou the Lord, and the King, and meddle not with them that are given to change”.⁹⁰⁷ En su intención por desnudar el carácter subversivo del movimiento puritano entero (sin indicar matiz interno alguno), Bancroft preguntaba: ¿qué debemos pensar ante los que hablan de “any extraordinary Callings, and secret Motions in private Men”?⁹⁰⁸

Harsnett parecía enfrentarse a uno de estos hombres. Diversos panfletos veían en Darrell a alguien capaz de hacer presente a Cristo: “[that] he should, as it were, visibly descend from heauen, and tread downe Satahan”. Otros, sigue el libelo, “who account themsleves more learned, excellent, and wise then they, do not with all their Phisicke, Rhetoricke, pompe and primacie accomplish the like”.⁹⁰⁹ No son sólo palabras, advierte Harsnett. Algo de esto ocurrió en Nottingham. Darrell no estaba autorizado a predicar allí; sin embargo, cuando las noticias de su poder exorcístico se esparcieron, fue electo de inmediato como ministro, desplazando al titular de Saint Mary, Robert Aldridge. “This choice —alerta Harsnett—, one of his friends termeth such ‘a comfortable calling, and so warrantable, that very fewe ministers in our Church haue had the like’”. La propia potencia de Darrell como instrumento divino (“a calling”) parece suficiente para rechazar como predicadores a vicarios y párrocos, o “any that beare such popish names”. En cambio, sostienen que es la parroquia la que debe elegir a su predicador.⁹¹⁰ Conato abierto de presbiterianismo. O al menos eso intenta alegar Harsnett, apuntando a insidiosos paratextos de la *Narration* (“Whether Bishop and Elder be all one in scriptures”), o citando a George More (las desposesiones serán el fruto de la fe en una Iglesia establecida “under Pastors and Teachers”).⁹¹¹ Esta tensión entre puritanismo e institución es concluyente si atendemos a la impugnación que los aliados de Darrell hacen del desprolijo juicio en Lambeth; hay una sola razón, dicen, por la cual se lo

⁹⁰⁶ Citado en Kaufman, “Much in Prayer”, p. 176.

⁹⁰⁷ Richard Bancroft, *Dangerous positions and Proceedings, published and practised within this Island of Britain, under Pretence of Reformation, and for the Presbyterial Discipline*, London, Churchill, 1593, pp. 18, 141, 142. El epígrafe es *Proverbios*, 24, 21.

⁹⁰⁸ *ibid.*, p. 142.

⁹⁰⁹ Harsnett, *Discovery*, p. 6.

⁹¹⁰ *ibid.*, pp. 14, 147.

⁹¹¹ *ibid.*, p. 15.

persigue: “*his threatening the iudgements of God against such pastors, as let their people pertsh for lack of instruction*”.⁹¹²

El enfrentamiento se evidencia, brevemente, cuando se discute el contenido de las plegarias durante los ejercicios de desposesión. Las actas del proceso, afirma Harsnett, sugieren que poco se obtuvo al utilizar el ortodoxo *Prayer Book* con los posesos de Lancashire. En cambio, cuando Darrell y un ayudante elevaron plegarias que habían inventado para el momento (“*as for the present occasion they conveiued*”), los demonios enloquecieron de terror.⁹¹³ La nula importancia que el Enemigo concede al *Prayer Book* es irónicamente subrayada: “*As for read prayers, he careth not for them, they haue no force to trouble him, and therefore who should respect them?*”⁹¹⁴ La pregunta retórica apunta a asociar de lleno el caso Darrell con el típico desaire puritano a la institución eclesiástica y sus políticas litúrgicas. Se sabe que los *godly*, en especial los radicales, se oponían a las plegarias prescriptas y leídas del libro eduardiano, impulsando aquellas espontáneas, que reflejaran la experiencia precisa del momento.⁹¹⁵ Ya en 1572 *An admonition to the Parliament* había destrozado el *Prayer Book* como “*an unperfecte book, culled and picked out of that popish dunghill, the Masse book*”.

Estas alusiones al carácter políticamente inconformista de los exorcistas puritanos no son gratuitas. Atento a la controversia religiosa de la década del '90, Harsnett exprime los testimonios recogidos en Lambeth, hasta la última gota, para hacerlos coincidir con las amenazas (reales o magnificadas) al poder constituido registradas a fines del siglo XVI. El *Discovery*, sin dilación, afirma que los ministros exorcistas “*are of the diuising and slaundering humor*”, y que Darrell —como se había acusado antes a Hacket—

⁹¹² *ibid*, p. 5. Hermes, *Bishops and Power*, p. 55.

⁹¹³ Harsnett, *Discovery*, p. 35. Brownlow, *Shakespeare*, p. 62. Trascendió que Darrell solía utilizar un tratado luterano de Johannes Habermann, profesor de hebreo en Wittenberg, que llegó a Inglaterra en 1579 traducido como *Enemie of securitie: or, a daily Exercise of Godly Meditations* (*ibid*, p. 275). Esto, y la utilización de plegarias inventadas, formaban el grueso del “prayer” de Darrell, sus exorcismos (Gibson, *Possession, Puritannism, and Print*, p. 26).

⁹¹⁴ Harsnett, *Discovery*, p. 35. El respeto que Harsnett exige aquí al *Book of Common Prayer* (una de las columnas del intento de confesionalización inglesa, junto a los *Thirty-Nine Articles* de 1563) cobra nueva luz si damos lugar a algunas suposiciones detrás del monumento funerario que el mismo Harsnett mandó a construirse para sí en Exeter. Dejó instrucciones precisas para decorar su tumba con un plato de bronce tallado y la efigie de un obispo. En una mano, la figura sostiene lo que presumiblemente puede ser el *Book of Common Prayer* (Brownlow, *Shakespeare*, p. 160).

⁹¹⁵ Craig, “The growth of English Puritanism”, *Companion to Puritanism*, p. 39; Charles Hambrick-Stowe, “Practical Divinity and spirituality”, *ibid*, p. 192; Kaufman, “Much in Prayer”, p. 173. La jerarquía eclesiástica y muchos puritanos moderados rechazaron esto: Richard Hooker se quejaba de saber de cristianos reformados que insistían en que las plegarias debían ser “*allwayes newe, according to the exigence of present occasions*” (*ibid*, p. 162). Gifford, por su parte, en una típica conexión entre entusiasmo religioso y locura muy propia de la Inglaterra de la época, comentaba: “*Every frantike spirit sounding publicly its private confessions and petitions would make a bedlam of every Essex church*” (*ibid*, p. 175).

recibía el apoyo decidido de la “*Consistorian faction*”.⁹¹⁶ Descubierta seis años antes por un paranoico Bancroft (algún autor habla de “histeria”)⁹¹⁷, la conspiración presbiteriana mundial habría hecho pie en la isla luego de sentar bases en Ginebra y Escocia. “*Our pretended Reformers, the Consistorian Puritans*”, describía Bancroft, se juramentaban destruir las estructuras episcopales de la Iglesia de Inglaterra, e incluso, se pensaba, a su Majestad misma, si no se decidía a profundizar la reforma. Su lema, quizá: “*Better to obey God than men*”.⁹¹⁸ No parecía muy diferente a lo que afirmaban los aliados de Darrell frente la maquinaria judicial: “*God hath chosen the foolish things of the world, to confound the wise, and the weak things of the world to confound the mighty*”.⁹¹⁹ Y había hechos concretos: un domingo de noviembre de 1594, Darrell habría paralizado a la comunidad de Ashbie-de-la-Zouch, con un sermón brutal. Toda la aldea se había sumado al tañido de campanas prescrito en el reino para festejar el aniversario de la ascensión de Isabel al trono. Darrell les advirtió sobre la ira divina contra aquellos que se olvidaban del día del Señor. Harsnett comenta: “*His zeale, or rather furie, was so feruent therein, as hee tearmed their said ringing to bee the prophaning of the Sabbath*”.⁹²⁰

“*Better to obey God than men*”. La batalla de Bancroft y Harsnett era la misma. Pero mientras *Dangerous Positions* explicaba la desobediencia a los magistrados y a la Iglesia con referencias a “*the malice and cunning of Satan*”, el *Discovery*, antidemonológico, mostraba el ridículo de los que querían manipular un demonio falso como agente disruptor de la paz civil. Los elementos más conspicuos del grupúsculo subversivo, afirma Harsnett, han sido vencidos —era cierto: Cartwright sufrió encarcelamiento en 1590, y luego se exilió; Hacket y los separatistas, muertos. ¿Se debe volver a sufrirlos en manos de exorcistas itinerantes?

⁹¹⁶ Harsnett, *Discovery*, p. 14-15.

⁹¹⁷ Black, *Reign of Elizabeth*, p. 203.

⁹¹⁸ Bancroft, *Dangerous Positions*, p. 2. Por otra parte, el obispo de Londres vincularía abiertamente a Hacket con esta supuesta facción. Si el falso Mesías hubiera triunfado, “*the Consistorian Doctrine would easily have defended it, especially if their further Intents for the Discipline had thereby succeeded*” (p. 175). El grupo cercano a Whitgift ya había advertido sobre los peligros de la “consistorian doctrine”. Entre las ideas más peligrosas figura la siguiente: “*If the magistrate could not be induced to erect the discipline by their persuasion, then they ought to erect it themselves. Because it was better to obey God than man*” (citado en John Strype, *The Life and Acvts of John Whitgift, the Third and Last Lord Archbishop of Canterbury in the Reign of Queen Elizabeth. The whole digested, complided, and attested from Records, Registers, original Letters, and other authentic Mss. taken from the choicest Libraries and Collections of the Kingdom*, London, Clarendon Press, 1822, p. 504). Al respecto, ver Oates, “Puritans and the Monarchical Republic”.

⁹¹⁹ Harsnett, *Discovery*, p. 6.

⁹²⁰ *Ibid*, p. 96.

“Any should collect that in all likelihood, seeing neyther by learning nor sufficient arguments, they could heretofore preuaile, for the setting up of their Presbyteriall conceits, they thought to supply their wantes therein by this deuise of casting out Deuills”.⁹²¹

No hay erudición ni argumentos suficientes que puedan implantar el presbiterianismo en Inglaterra.⁹²² Y esa es la razón por la cual estos hombres deciden migrar a terrenos más inaccesibles, como el de lo sagrado y lo diabólico. Antes de ser apresado, el propio Darrell había escuchado trascender un nuevo apodo para los *godly*: “*Sathanists*”. El tono es de insulto y descrédito, pero describe bien la insistencia puritana en la presencia activa del demonio en el mundo.⁹²³ Harsnett, de hecho, no se priva de remarcar que el origen mismo de los “puritanos” está estrechamente ligado a sus intenciones sobrenaturales: “*It falleth amongst us, that they who haue taken upon them to haue cast out deuils, haue still been men of that humour, as being forsooth more pure then the rest of their brethren*”.⁹²⁴ Más puros, por lo tanto, más poderosos. Y todo gracias a los demonios. Darrell y More se mostraban convencidos de esta elección: “*they were assured that God gaue them power*”.⁹²⁵ Así alimentan sus intenciones divisivas, mediante “*the gentle zeale*” del exorcismo.⁹²⁶ ¿Qué otros signos de posesión diabólica hubieran debido combatir “*our good Maisters the Exorcists*”, además del bulto escurridizo, si la *High Commsission* no los hubiese detenido a tiempo? “*One Deuill*

⁹²¹ *Ibid*, p. 15.

⁹²² En la mención de la falta de argumentos y conocimiento y la apelación directa a lo sobrenatural, parece entreverse de modo oblicuo otro estereotipo del puritanismo inglés a fines del siglo XVI: el de la ignorancia. Baste comentar que mientras Darrell era interrogado en Lambeth por Samuel Harsnett, el anónimo *The Pilgrimage to Parnassus* (1598) se burlaba en teatro del celo puritano, de su obsesión por el vestido eclesiástico inspirado en el demonio, y, más interesante para nosotros, de su supuesta ignorancia. La obra presentaba a ‘Stupido’, un joven puritano que intentaba convencer a sus amigos de abandonar los estudios. Puede saberse, dice, que el profesor de arte o retórica es un tonto (*fool*) “*by there undecent apparell (...), he weares such diabolicall ruffs and wicked great breeches full of sin*”. Los conmina: no sigan más en el camino vano de estas “artes profanas”, “*sell all these books, and by [sic] a good Martin, and two or three hundreth of catechismes of Jeneva’s printe, and I warrant you will have learning enoughe*” (W. D. Macray [ed.], *The Pilgrimage to Parnassus, with The two Parts of The Return from Parnassus. Thyee Comedies performed in St. John’s College, Cambridge*, Oxford and Clarendon Press, 1886, p. 12); véase asimismo Nicholas McDowell, “The stigmatizing of Puritans as Jews in Jacobean England: Ben Jonson, Francis Bacon, and the Book of Sports controversy”, *Renaissance Studies*, vol. 19, no. 3, 2005, p. 356.

⁹²³ Darrell, *Detection*: “*...Sathanists as my self haue heard them called*” (p. 63). Gibson, *Possession, Puritanism, and Print*, p. 15; Johnstone, *Devil and Demonism*, pp. 17-18. Recordemos, por ejemplo, las menciones del separatista Barrow a esa “*tyrannie and yoaik of Antichrist*” que era para él la Iglesia inglesa (Barrow, *A plaine refutation*, p. 169), o las derivas demonológicas de Hacket, quien se decía capaz de exorcizar, y fue acusado por Arthington de haberlo poseído.

⁹²⁴ Harsnett, *Discovery*, p. 69.

⁹²⁵ *ibid*, p. 28.

⁹²⁶ *ibid.*, p. 187

would haue beene mad at the name of the Presbyter: an other at the sight of a minister that will not suscribe”.⁹²⁷ La sacrofobia demoníaca se volvería la confirmación de la virtud sobrenatural del puritanismo. “*The vertue of a popish relique*”, en opinión de Harsnett.⁹²⁸

V

“*Vox diaboli*”: la defensa (inútil) de Darrell

Es más que una casualidad el hecho de que el siglo que dio vida a la Iglesia de Inglaterra se cierre en el mismo punto en el que había comenzado: exponiendo a sus súbditos el fraude de lo sagrado. Elizabeth Barton, en el reinado de Enrique, exigió para sí visiones y profecías; terminó decapitada bajo pena de traición por la Reforma naciente, acusada de falsaria, de haber fingido alternativamente posesiones divinas y demoníacas. John Darrell, en el reinado de Isabel, se admitió como instrumento de Dios contra el demonio y el pecado; terminó desposeído del ministerio, en la oscuridad, penado como exorcista simulador por un órgano obispal reacio a cualquier canal opuesto de sacralidad y poder político. Dos víctimas visibles (y visibilizadas), primero y más palmariamente, de estructuras de poder que se percibían amenazadas —Barton sufrió el exabrupto del inicio incierto; Darrell, los engranajes de una maquinaria ya asentada. Segundo, y en un hilo más subterráneo, víctimas de la crisis de certeza que nutre a los cristianismos de la temprana Modernidad, obsesionados por desenterrar y publicitar las evidencias de lo verdadero y de lo falso.

Todos los elementos del *affaire* Darrell estuvieron signados por la simulación, o mejor, por acusaciones de simulación: en un frente, los demonios inexistentes, los exorcismos teatrales, las posesiones fingidas, los puros que buscaban contaminar el cuerpo religioso-político. Del otro lado, las manipulaciones del proceso, las confesiones extraídas a la fuerza, las mentiras, adiciones y exageraciones de los panfletos, los obispos de Cristo inspirados por el Enemigo. Esta incertidumbre general favoreció más el éxito de la maquinaria punitiva que el beneficio de la duda para los acusados. La instancia de Lambeth permitió re-localizar a exorcistas y endemoniados en categorías atravesadas mucho menos por el aura de lo numinoso que por la fragilidad y el engaño de lo humano. Aunque protagonistas exitosos de las batallas confesionales europeas en

⁹²⁷ *ibid*, p. 35.

⁹²⁸ *ibid*: “*And who knoweth whether in time, the naming of the Presbyterie would not haue had the vertue of a popish relique, as well to cast out a Deuill, as to disclose him*” (p. 50).

la temprana Modernidad, posesos y exorcistas también fueron a menudo investigados, y en ocasiones (éstos últimos con más frecuencia), hasta condenados; es lo que ocurrió en Londres en 1599. No debería desestimarse, en este proceso crítico, un elemento adicional, el ridículo y la risa: el *Discovery* de Harsnett, una sátira agria sobre el exorcismo, es quizá una de las expresiones literarias más acabadas de aquél “repudio del ritual” que Peter Burke intuyó como fuerza constante en la Reforma y en la temprana Modernidad.⁹²⁹ Bajo el halo de sospecha que dominaba cualquier incursión en lo sagrado en general, y en el paradigma demonológico en particular, el contacto directo con los seres espirituales durante la era de los impostores comportaba de por sí el riesgo de la credulidad y la simulación. Lo que transparenta el *affaire* Darrell, por enésima vez en esta investigación, es la porosidad, la manipulación, los usos múltiples, y la inestabilidad anti-esencialista de los binomios fundamentales de la temprana Modernidad europea —lo religioso o lo supersticioso, lo divino y lo diabólico, lo divino y lo humano, lo sobrenatural y lo natural, la creencia y la superstición.⁹³⁰

Binomios materializados en un sitio y en un momento precisos: Londres, durante la campaña anti-puritana de fines del siglo XVI. Es evidente, entonces, que el caso tuvo una dimensión política inescapable. La propia *High Commission* lo vio como un ataque a la autoridad episcopal. Los rótulos identitarios que alimentaban las diversas disputas inglesas (“*papist*”, “*reformed*”), al igual que la frontera entre lo natural y lo sobrenatural, no eran etiquetas fijas. Acusada durante años de “papista” por un colectivo que no cejaba en sus reclamos por profundizar una Reforma percibida como demediada, la estructura eclesiástica inglesa —encarnanda para la ocasión en el juicio de Lambeth y el *Discovery* de Samuel Harsnett— decidió vaciar de efectividad los exorcismos puritanos sometiéndolos justamente a una matriz papista, y por lo demás disidente.⁹³¹ Harsnett lograba retratar con precisión, seis años después, aquello que Richard Bancroft hacía temer al reino en su anti-puritano *Dangerous positions* de 1593: el fin de la Iglesia isabelina “*partly through the devilish and traiterous practices of the Seminary Priests and Jesuits: and partly by reason of the lewd and obstinate course held by our pretended reformers*”. Ambos, advertía Bancroft, tenían un objetivo común: “*to steal*

⁹²⁹ Peter Burke, “The repudiation of ritual”, en Peter Burke, *The Historical Anthropology of Early Modern Italy: Essays on Perception and Communication*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp.223-238. Y ver Eire, *War against the Idols*, *passim*.

⁹³⁰ Walsham, *Providentialism*, p. 217; Sara Ferber, “Demonic Possession, Exorcism, and Witchcraft”, en Brian P. Levack (ed.), *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 576.

⁹³¹ Hermes, *Bishops and Power*, pp. 51-52.

away the Peoples Hearts from their Governours, to bring them to a dislike of the present State of the our Church, and to draw them into parts-taking".⁹³² Darrell, el "reformed Exorcist", el ministro puritano que leía el *De daemoniacis* del jesuita Petrus Thyraeus e intentaba milagros, que a fuerza de hacer predicar a demonios y eyectarlos le robaba con apoyo vecinal la iglesia de St. Mary a las autoridades locales, corporizaba mejor que nadie los dos enemigos más temidos de la estructura eclesiástica inglesa.

Luego de ser liberado de Lambeth, la pluma del exorcista participó en el fuego cruzado de la polémica panfletaria que sobrevivió al juicio al menos por tres años más. *Detection of that Sinful, Shamful, Lying, and Ridiculous Discours of Samuel Harshnet* [sic] (presumiblemente en London, clandestino, 1600) es la obra que dedica a su enemigo máximo en la *High Commission*. Intenta rebatir, punto por punto, con citas directas y largos escolios, todas las acusaciones —tanto, que si el *Discovery* se hubiera perdido en la noche o en el fuego, y nosotros quisiéramos exagerar, tendríamos en el exorcista de Mansfield a un nuevo Orígenes.⁹³³

No nos detendremos en cada punto; sería largo e inútil. Elijamos los principales. Sobre sus veleidades papistas, Darrell elige no polemizar. No hay cómo. Kemnitius no escribía en 1565 en contra de los puritanos y sus ayunos y plegarias, sino para destruir a los papistas de Trento, quienes, admitiendo los órdenes menores del exorcista, sí se arrojan el poder crístico de arrancar demonios. En efecto, Darrell sólo apela al dedo de Dios, mediante la vía ordinaria (plegaria y ayuno), prescrita en su Escritura para la expulsión del Enemigo, "not of his voluntary egress as is in the papacy". Del jesuita Petrus Thyraeus siente que no tiene ni que defenderse: *De daemoniacis*, dice, entró en Inglaterra en 1598, cuando Darrell estaba a punto de ser apresado, con todas sus desposiciones exitosas detrás.⁹³⁴ Acerca de los testimonios del juicio, por su parte, también Darrell podría, como Harsnett lo había hecho, hundirlos en la incerteza. ¿Son sus testigos más verdaderos que los suyos? Imposible saberlo: "The question and doubt nowe is whether we shall beleue this single man, and such also as we shal heare, or

⁹³² Bancroft, *Dangerous Positions*, pp. 2-3.

⁹³³ Por supuesto, nos referimos al hecho de que la *Doctrina verdadera* del filósofo Celso sólo ha llegado hasta nosotros gracias a las citas de Orígenes en su *Contra Celsum*.

⁹³⁴ Darrell, *Detection*, pp. 24, 53. El texto de Thyraeus es de 1594. Y por otra parte, ¿no favorece la jerarquía obispal a los papistas? Son públicas, dice Darrell, las andanzas exorcísticas de los misioneros católicos en Lancashire. "Why —le pregunta al obispo de Londres y a "Sir Discouerer"— these Seminarie priests haue not beene in all this time committed in prison and punished as well as M. More and myselfe" (p. 11).

these other which I knowe not how many more".⁹³⁵ El *Discovery* exclama: "*It was reported, saith one: I thinke, I verily thinke (say others), that Sommers did counterfeit*"; "*ergo —concluye Harsnett— Sommers counterfeited*". Una falacia, responde el *Detection*, también con su cuota de ridículo: muchos creen en los fuegos del purgatorio, ergo, el purgatorio existe. O peor: "*The Iewes who are not a few thinke and verily thinke, and say to this day that the Messia is not yet come, ergo*".⁹³⁶

El problema, una vez más, es la incertidumbre total, en todos los planos. Las críticas de Harsnett a las posesiones y desposesiones contribuyen a cuestionar la validez de estos fenómenos extraordinarios. Pero no sólo eso: la duda alcanza a la Escritura que los sostiene, y a la continua manifestación de la presencia divina en el mundo de los hombres. El *Discovery*, por ejemplo, desecha la posibilidad de la re-posesión diabólica exclamando que su base bíblica (*Mateo* 12, 43-44) es metafórica.⁹³⁷ ¿Por qué, pregunta Darrell, debemos creer que las metáforas utilizadas por Cristo no se basan en una verdad, o mejor, en una verdad indudable (*vndoubted truth*)? ¿La posesión diabólica y el exorcismo no son acaso absoluta, claramente escriturarias? Harsnett se dirige hacia una dirección peligrosa si para cerrar un caso nos habla de la Escritura como de metáforas.⁹³⁸ (Un año después, y en la misma línea, Darrell sería todavía más agresivo en su respuesta a John Deacon y John Walker respecto de la posesión y el exorcismo: "*Nay then let us conclude, because these texts of Scripture be metaphorical, therefore all the Scripture is metaphorical*". Convirtámonos, dice, en libertinos, familistas, schwenkfeldianos, otorguemos ningún tipo de literalidad a la Biblia, creamos que todo se nos comunica en un sentido figurativo, pensemos que sólo nosotros comprendemos realmente la palabra de Dios).⁹³⁹

La palabra divina debía ser la regla. Harsnett había desechado los signos escriturarios de posesión como pasibles, todos y cada uno, de ser fingidos. Darrell se opone de plano: si son verdaderamente como los describe la Escritura, es decir, sobrenaturales, "*none can counterfeit*". Hay signos, tanto de posesión como de desposesión (por ejemplo, el alarido sobrenatural de *Marcos* 1, 26) que no pueden ser impostados.⁹⁴⁰ Y hay un remedio "*which god hath ordeyned*". Si los posesos despliegan esos síntomas, y

⁹³⁵ *ibid*, p. 19.

⁹³⁶ *ibid*, p. 175.

⁹³⁷ Harsnett, *Discovery*: "*For his said opinion of Sathans seeking to reenter, he relyeth upon a metaphorical place in the Scriptures*" (p. 56).

⁹³⁸ Darrell, *Detection*, p. 58.

⁹³⁹ Citado en Freeman, "Demons, deviance and defiance", p. 54.

⁹⁴⁰ Darrell, *Detection*: "*a supernaturall loud cry*" (p. 51).

nosotros aplicamos el remedio, debemos reconocer la desposesión. Los demonios no pueden engañarnos, la Escritura nos lo certifica, “*for it cannot be that god will suffer the spirites thus to delude and mock his people*”. La ansiedad de Darrell, aunque difiere en la metafísica, es la misma que la de Harsnett: la duda, la posibilidad de simulación que rodea al hecho del exorcismo. Si los demonios no estuvieran compelidos a dar signos escriturarios de posesión y desposesión, advierte Darrell, no sabríamos cuándo los hombres son efectivamente liberados, “*but must needs stand in doubt thereof at least for a time*”. De esta manera, si el exorcismo divino sucediera, nadie sabría si alabar a Dios o no, y los hombres no recibirían beneficio alguno de su obra.⁹⁴¹

Y es la duda, el escepticismo, justamente, lo que buscan instalar el demonio y sus agentes humanos. Él es el que inspira a los incrédulos sus críticas a la desposesión. Darrell da aquí un buen muestreo de las posibilidades interpretativas acerca de la posesión y el exorcismo, entre naturaleza, simulación, y obra sobrenatural. Cuando exorcizó a Wright, recuerda Darrell, el Enemigo lanzó contra él a un ministro (“*and a kinde of preacher*”), que afirmó que la muchacha tenía una enfermedad natural; cuando exorcizó a Darling, la Serpiente tentó a alguien que acusó al niño de fingir; cuando desposeyó a siete personas de Lancashire, los papistas del área comenzaron a llamarlo “*Conjurer*” (y ya en prisión, dice Darrell, lo alcanzó el rumor de que lo piensan brujo, “*that I did put the deuill into them all*”).⁹⁴² Es, sin duda, una conspiración del demonio y los suyos, “*one complotte against this mightie worke of the Lorde Iesus*”. Los puritanos, de alguna manera, esperaban que los “*Saduces, Gallenistes and Naturalistes of our time*” objetaran lo que Darrell había puesto de manifiesto.⁹⁴³ El *Detection* mismo está convencido de ello. Si Samuel Harsnett —con autoridades de la talla de Martinus Kemnitius, Johannes Wier y Reginald Scot— niega la posibilidad contemporánea del exorcismo y la posesión (o los pactos del Enemigo con las brujas, para el caso), no falta demasiado para que nieguen directamente la existencia de los demonios. Y sabemos qué significa eso para el edificio de la teología cristiana:

“*This I dare be boulded to say (...): that howsoever he professe that he beleueth in god, and that there are diuells, yet by this very worke of his (this Discoverie, I*

⁹⁴¹ *ibid*, p. 56.

⁹⁴² *ibid*, p. 174.

⁹⁴³ *Breife Narration*, citado en Harsnett, *Discovery*, p. 12.

meane) he denyeth both”.⁹⁴⁴

Puritano al fin, completamente penetrado por el drama vivo de la historia cristiana revelada por la palabra divina, Darrell se vio a sí mismo y a los poderes religioso-civiles escépticos que enfrentaba en una perspectiva netamente escrituraria. En todas las eras, dice, existieron quienes se resistieron a las obras de Dios.⁹⁴⁵ Harsnett se burla, advirtiéndole que los más sabios se rieron de Darrell, de sus posesos, y del vulgo que los seguía. Pero, ¿no se burlaron otros de los apóstoles, atribuyendo al exceso de vino el milagro de hablar en lenguas?⁹⁴⁶ Harsnett afirma que muchos en Nottingham trataban a Sommers como un hipócrita y un mentiroso. Pero, ¿no dijeron los judíos que Cristo era un borracho y un glotón, que estaba endemoniado, y que exorcizaba por el poder de Belcebú? Y si la imputación más grave es la de impostura, ¿no dijeron los fariseos que los apóstoles se habían robado el cuerpo de Cristo, para simular su resurrección?⁹⁴⁷ El *Discovery* no es más que una instancia en esta historia eterna de resistencia a las obras divinas. Harsnett demanda del puritano que acepte que la mayoría lo cree un impostor; el *Discovery* mismo está escrito para que el mundo lo crea. No importa: “*In a matter of religion or concerning god or his servants, vox populi is not (as we commonly saye), vox dei, but often if not for the most parte, vox diaboli*”.⁹⁴⁸

Para fines de la última década del siglo XVI, el movimiento puritano parece derrotado en todas sus líneas, absorbidos los moderados, penados y ejecutados los radicales. El juicio en Lambeth es uno de los coletazos finales de esta batalla. Sin embargo, las tensiones habrían de consolidar hacia adelante la identidad grupal de los *godly*.⁹⁴⁹ Algo de esto puede intuirse en la forma en la cual Darrell presenta a los puritanos: una corriente deseable dentro de la Iglesia de Inglaterra, la única capaz de llevar adelante la Reforma verdadera. Harsnett los había acusado de estar atravesados por el “*zeale for reformation*”. ¿Debían los puritanos (“*as they call them*”) ser despreciados, odiados, aborrecidos, tratados más como perros que como hombres? Al contrario: esa identidad

⁹⁴⁴ Detection, *Detection*, pp. 36-37. Al respecto, opina Gibson: “*Exposing some beliefs as lies might end up destroying all human credit in the healing power of faith, or even in a beneficent deity*” (*Possession, Puritanism and Print*, p. 153).

⁹⁴⁵ Darrell, *Detection*, p. 2.

⁹⁴⁶ *Ibid*, p. 123. Refiere a *Hechos*, 2, 13: “Pero hubo algunos que se mofaban de ellos, diciendo: Están llenos de mosto”. Recordemos la burla de Vanini respecto de este pasaje, que anotamos en el capítulo anterior.

⁹⁴⁷ Darrell, *Detection*, p. 174.

⁹⁴⁸ *ibid*, p. 175.

⁹⁴⁹ John Coffey, “Introduction”, *Companion to Puritanism*, p. 3.

debía ser asumida: “*It is a good thing (and deseruing loue and reuerence) to desire the reformation of that which is amisse in church, or person*”.⁹⁵⁰ La única razón que impulsaba la publicación del *Discovery*, concluye el ministro de Mansfield, era ocultar la acción divina de las posesiones y exorcismos a ojos de los cristianos. No le interesaba en absoluto descubrir la verdad o desenmascarar simuladores; Harsnett quería negar las obras de Dios, simplemente, “*because they were brought by such as the Discoverer despiseth and hateth, and woulde faine haue al men to hay and despise*”.⁹⁵¹ El problema, Darrell lo entendía bien, no era el exorcismo, sino el puritanismo. Decidió entonces, en su *Detection*, alejarse explícitamente de la radicalidad que se le imputaba. Es más: apeló a Isabel.

¿Por qué el *Discovery* y el mundo deberían odiar a los puritanos, cuando el celo por la reforma no es de ningún modo tumultuoso, “*but all peaceable manner, as by prayer to god, and humble petition to her Maiesty the heade and the body of this Realme, met and ioyned together in Parliament?*”⁹⁵² Es el reino el que no debe tolerar a aquellos que ofenden a la divinidad. Los habitantes de Inglaterra son el pueblo de Dios; por lo tanto, se debe castigar a aquellos que, siguiendo al Enemigo, deshonran las acciones divinas y se levantan en contra del gobierno celestial y el gobierno terrenal.⁹⁵³ Este castigo debe ser aquí y ahora: “*Our vice Godes, which are here on earth in God’s steade, will take vengeance of these traitors and rebels against God*”.⁹⁵⁴ En un verdadero giro copernicano —“*traitors and rebels*” no era una acusación liviana en la Inglaterra confesional—, *Detection* declara que no son los exorcistas los impostores que han engañado a los súbditos de su Majestad, sino que son los mismos magistrados de la *High Commission* los que han traicionado a la Iglesia de Dios, y por lo tanto, a la Corona que la sostiene. Lo que Darrell exige es la justicia del reino, que “*the honorable and in high place and authoritie*” intercedan contra aquellos que se negaron a los servidores y embajadores de Dios, heraldos de las obras de la divinidad.⁹⁵⁵

Por supuesto, semejante condena no llegó jamás. Al contrario: Bancroft y Harsnett murieron arzobispos. De hecho, fue la campaña contra “*the zeale for reformation*” la

⁹⁵⁰ Darrell, *Detection*, p. 62.

⁹⁵¹ *ibid*, p. 211.

⁹⁵² *ibid*, p. 63

⁹⁵³ *Actes and Monuments*, de Foxe, obra clave en la Inglaterra reformada —“*basic reading in Protestant homes during the Elizabethan and early Stuart periods*”—, fue uno de los primeros en proclamar que Inglaterra tenía una misión divina, que era una nueva nación elegida por Dios (Greyerz, *Religion and Culture*, p. 90).

⁹⁵⁴ Darrell, *Detection*, p. 211.

⁹⁵⁵ *ibid*, p. 214.

que se robusteció. Durante principios del siglo XVII, el puritanismo continuó presentándose desde la jerarquía eclesiástica como una corriente divisiva, y, por lo tanto, sujeta a la disciplina de la Corona. Como ejemplo sugestivo, baste mencionar que menos de tres años después de retractarse de su confesión en Lambeth, el ex-poseso de Burton, Thomas Darling, sería arrastrado a una plaza pública por un verdugo que le rebanaría las orejas, castigo adecuado por haber difamado a Bancroft (lo trataba, obviamente, de “papista”).⁹⁵⁶ Más interesante aún es la radicalización —desde dentro y desde fuera, presagiando las enormidades de la Guerra Civil— del movimiento en sí, o al menos de algunos de sus miembros. El tío mismo de Darling, Edward Wightman, quien contribuyó a redactar en 1597 el puritano *The most wondfull and true storie of a certaine witch named Alse Gooderige* con el que comenzamos este capítulo, fue quemado en Lichfield en abril de 1612 como anabaptista y antitrinitario —la última persona en ser incinerada por herejía en Inglaterra.⁹⁵⁷ En junio de 1618, el puritano John Traske fue juzgado por la *High Commission*, privado del ministerio en Somerset, y transportado a Westminster para su tortura pública; luego de pasarlo por el látigo, lo clavaron de una oreja a un poste y le marcaron la frente a fuego con una letra ‘J’. El notario registra: “*Hee broached Jewish opinion*”. Se decía que el ministro predicaba las leyes ceremoniales del Antiguo Testamento, en especial el cumplimiento del *sabbath*. La jerarquía concluyó que Traske era un ejemplo más de los peligros del fundamentalismo bíblico puritano, peste que los convertía a todos en “*rather superstitious imitators of the Jews, our Saviours adversaries*”.⁹⁵⁸

(Había algo de profético, entonces, en la desconfianza del líder puritano Thomas Cartwright hacia el poder coercitivo de una Iglesia unida a la Corona. En la era de la crisis de certeza, temió el día en que los ministros hablaran a su rebaño con “*the word in one hand and the sword on the other*”; los miembros de la comunidad, decía, “*might doubt with themselves whether the fear and outward shew of the minister carried some stroke with them in believing the word*”.⁹⁵⁹ En efecto, fue la fuerza y no la teología o la

⁹⁵⁶ Gibson, *Possession, Puritanism, and Print*, p. 116.

⁹⁵⁷ Collinson, *Bancroft and Elizabethan antipuritanism*, p. 152. Ver Ian Atherton y David Como, “The Burning of Edward Wightman: Puritanism, Prelacy and the Politics of Heresy in Early Modern England”, *English Historical Review*, 120, 2005, pp. 1215-1250.

⁹⁵⁸ El caso se relata en McDowel, “Puritans as Jews”. Fue un tal Thomas Rogers quien, en 1607, más que ninguno antes, identificó la oposición a las recreaciones el día del Señor por parte de los puritanos como una ceremonialismo judío, y una nueva fase de la ofensiva puritana contra la disciplina episcopal. Era un *chaplain* de Bancroft, ya Arzobispo (*ibid*, p. 353).

⁹⁵⁹ Citado en Eppley, *Defending Royal Supremacy*, p. 157.

pastoral, finalmente, lo que prevaleció en contra del puritanismo.⁹⁶⁰ John Darrell no perdería oportunidad en resaltar las consecuencias prácticas de todo esto: bautizó a Bancroft y a Harsnett como “*our two English Inquisitors*”).⁹⁶¹

A corto plazo, la explosión exorcística en Burton, Derbyshire, Lancashire y Nottingham y su posterior aplastamiento en Lambeth entre 1598 y 1599 no sólo cambiarían la percepción de la ortodoxia respecto de los fenómenos extraordinarios; incluso contribuiría a modificar leyes del reino.⁹⁶² Y es que el proceso amenazaba en convertirse en una moda que debía ser detenida. Durante 1602 y 1603 se juzgó un nuevo caso de posesión diabólica y desposesión puritana; la endemoniada Mary Glover y el grupo de ministros que lograron desposeerla pondrían en marcha nuevamente los engranajes de la *High Commission*, con Bancroft y Harsnett ya casi consagrados a la doble faena de la anti-demonología y la purga (el obispo de Londres apartaría del ministerio a los exorcistas de Glover; uno migró a Bermuda para escapar de la furia obispal. Allí, testarudo, condujo exitosamente un exorcismo).⁹⁶³ El médico Edward Jorden, ladero de Harsnett y presente en el juicio, publicaría en este contexto su *A briefe discourse of a disease called the Suffocation of the Mother*. Aunque acabaría decantándose por la teoría novedosa de la *hysterica passio* para interpretar el padecimiento de Glover, Jorden mantendría en mente el problema de la simulación diabólica. Tenía todo el *affaire* Darrell detrás, y es esa presencia la que transpira la obra. El prefacio es contundente; advierte, en la línea del naturalismo renacentista, que “*it behoueth us as to be zealous in the truth, so to be wise in discerning truth from counterfaiting, and naturall causes from supernaturall power*”.⁹⁶⁴ Usualmente, lo que

⁹⁶⁰ Black, *Reign of Elizabeth*, pp. 457, 460. Al decir de Black, ni Whitgift ni Bancroft lograron rebatir adecuadamente los argumentos bíblicos del presbiterianismo en materia de gobierno y disciplina eclesiástica; consideraron a los puritanos como elementos irreconciliables, y pasibles de ser expulsados de la estructura eclesiástica. Los católicos que habían asistido al martirio del católico Edmund Campion también señalaban algo similar: los prelados ingleses no habían sabido cómo contestar al desafío teológico; cambiaban los términos del debate, de la controversia estrictamente religiosa a la causa del Estado “*that so they might defende that by force and authoritie which they could not do by all their learning and divinite*” (Citado en Lake y Questier, “Puritans, Papists, and the Public Sphere”, p. 607).

⁹⁶¹ Hermes, *Bishops and Power*, p. 54.

⁹⁶² Mac Donald, *Mystical Bedlam*, p. 177. “*Partly in reaction to the Dissenters’ efforts to heal people who were mad, possessed, bewitched, or tormented by despair, the orthodox elite repudiated all manner of religious therapy*” (p. 177).

⁹⁶³ Freeman, “Demons, deviance and defiance”, p. 57.

⁹⁶⁴ Edward Jorden, *A briefe discourse of a disease called the Suffocation of the Mother. Written upon occasion which hath beene of late taken thereby, to suspect possession of an euill spirit, or some such like supernaturall power. Wherin is declared that diuers strange actions and passions of the body of man, which in the common opinion are imputed to the Diuell, haue their true naturall causes, and do accompanie this disease*, London, John Windet, 1603, p. iii.

creemos que es un demonio es una enfermedad o una impostura. En ocasiones, el fingimiento no es más que una trama entre poseso y exorcista: “*and for want of worke, [exorcists] will oftentimes suborne others that are in health, to counterfait strange motions and behaviours*”. Él mismo, dice, lo vio en una iglesia de Padua, cuando cinco o seis posesos que interrumpían constantemente el sermón del sacerdote fueron silenciados de repente por la señal de la cruz “*and certaine powerless spelles*”. La sombra católica alcanzaba a los ministros que habían conjurado a Glover. La estrategia harsnettiana era respetada al pie de la letra por el médico, quien ubicaba los exorcismos puritanos en pie de igualdad con los exorcismos católicos: al confundir histeria con posesión, los ministros se apresuran a conjurar a los enfermos, “*an occasion of abusing the name of God, and make us to use holy prayer as ungroundedly as the Papists do their prophane trickes*”.⁹⁶⁵

Como decíamos, la campaña ortodoxa contra los exorcismos puritanos no sólo penetró en los juzgados, sino que llegó al plano legal. El canon 72 de la Iglesia de Inglaterra, publicado en 1604, muestra el fin de todo el proceso que hemos descrito en este capítulo. El encabezado es elocuente, reproduce la institucionalización de la sospecha eclesiástica frente a la religiosidad carismática y pretendidamente divisiva de los puritanos. Dice: “*Ministers not to appoint publike or priuate Fasts, or Prophesies, or to exorcize, but by authority*”. El canon prohíbe a los ministros sin licencia explícita “*to attempt upon any pretence whatsoever, either of Possession or Obsession, by fasting and prayer, to cast out any deuill or deuills*”. La versión final resultó menos dura de lo que podría haber sido —prueba de que Darrell estaba en lo cierto: los teólogos ortodoxos, Harsnett entre ellos, no habían sabido conjurar el paradigma escriturario de la posesión diabólica y el exorcismo. El borrador de Bancroft simplemente prohibía ayunos y plegarias “*under the pretence of casting out devilles*”, sin dejar margen a licencia alguna por parte del obispado, una negación del fenómeno exorcístico en sí.⁹⁶⁶ ¿La pena? Deposición del ministerio; pero más interesante todavía, cargos inmediatos de simulación. La versión latina del canon registra el castigo: “*sub poena imposturae imputandae*”; la versión inglesa enfatiza la temática del engaño: “*under paine of the imputation of Imposture, or Cousenage*”.⁹⁶⁷ El escepticismo frente a los fenómenos

⁹⁶⁵ Todas las referencias en *ibid*, p. iii.

⁹⁶⁶ Holmes, “Possession and Witchcraft”, p. 89. Lo que admitiría la posibilidad de una posesión diabólica y un remedio posible, siempre que fueran así discernidos y sancionados por la autoridad eclesiástica.

⁹⁶⁷ El Canon se reproduce en Newton y Bath, *Witchcraft and the Act of 1604*, pp. 241-242.

extraordinarios quedaba así legalmente sancionado en la Iglesia de Inglaterra.⁹⁶⁸ Existen pruebas de que visitas eclesiásticas ulteriores a las parroquias (el obispo de Londres en persona realizó una) reclamaban especial observancia de este canon.⁹⁶⁹ Era el triunfo coercitivo de Bancroft y Harsnett.⁹⁷⁰

El ataque a Darrell nos ha servido para estudiar no sólo las derivas de su propio infortunio, sino la crítica reformada al paradigma de la posesión y el exorcismo católico. En medio de la era de los impostores, con Harsnett, pudimos observar la resistencia que la Protesta ofreció a la clericalización e institucionalización de lo sobrenatural que la jerarquía católica pretendió en su batalla con los demonios. Las desposesiones del puritano de Mansfield fueron volcadas al molde de la tradición anti-católica desarrollada en Inglaterra en pleno siglo XVI, estrategia que nos ha permitido analizar las diatribas reformadas a la mediación carismática, al ritual espectacular, al costado humano (por político) de esas interpenetraciones entre lo natural y lo sobrenatural. Aunque su motor fue decididamente confesional, el desencantamiento que alentó no dejó de tener su impacto, al menos a nivel de la elite, en el progresivo deshielo de la interpretación religiosa de las dolencias y de los modos de tratar con ellas.⁹⁷¹

(Finale con Borges)

Todo parecía haber terminado. Harsnett ya había publicado su última palabra, incontestada, en contra de los exorcismos católicos y puritanos; Richard Bancroft ya había conseguido que se aprobara el canon 72 de la Iglesia de Inglaterra (y su ambición máxima, el nombramiento como Arzobispo de Canterbury). Sin embargo, entre 1604 y 1605, Brian Gunter, *gentleman* del sur de Oxford —cobraba diezmos y jugaba al fútbol de modo amateur—, clamó que su hija Anne estaba poseída. Apuntaba a brujerías por

⁹⁶⁸ Brownlow, *Shakespeare*, p. 64.

⁹⁶⁹ Collinson, *Bancroft and Elizabethan anti-puritanism*, p. 172.

⁹⁷⁰ Freeman, “Demons, defiance and deviance”, p. 61. Y se extendería al corazón mismo del reino, o mejor dicho, a su cabeza. En el mismo año de 1604, en un librito dedicado a contrarrestar la novedosa moda de fumar tabaco, el reciente y saludable rey James I —en el pasado cercano, el demonólogo entusiasta que había refutado a Reginald Scot— se mostraba totalmente penetrado por las ideas que el *Discovery* había planteado ya en 1599. El olor de las hojas secas de tabaco, dice, puede servir “*both for the superstitious Priests and the insolent Puritans, to cast out devils withal*” (Holmes, “Possession and Witchcraft”, p. 89).

⁹⁷¹ Obsérvese la opinión de Mac Donald: “*Partly in reaction to the Dissenters’ efforts to heal people who were mad, possessed, bewitched, or tormented by despair, the orthodox elite repudiated all manner of religious therapy*” (*Mystical Bedlam*, p. 177).

parte de una tal familia Gregory.⁹⁷² Mientras el juicio se ponía en marcha (finalmente, tanta era la memoria corporal que Darrell y Glover habían impreso en la *High Commission*, se descubriría que Anne era una impostora a instancias de su padre), los vecinos visitaban a los Gunter, dándoles aliento. También les prestaban libros sobre el tema, armas protestantes concretas y no del todo desencantadas con las que luchar contra el demonio. Entre ellos, sobresalen dos: una narración de John Darrell sobre los posesos de Lancashire y el *A declaration of egregious popish impostures*, de Samuel Harsnett.⁹⁷³ La aldea de North Moreton, en su ánimo caritativo, no parecía entrever ninguna diferencia entre ambas obras.

Darrell y Harsnett resumen un momento particular, mínimo, del debate sobre la acción del demonio y de Dios en el mundo, de los modos de interpretar lo que la Escritura sugiere sobre ellos, de las maneras de actuar con y en contra de esas presencias metafísicas; sobre todo y por ello mismo, de la construcción de la ortodoxia y la ortopraxis en la Inglaterra de la temprana Modernidad. El *Discovery*, lo vimos, planteó una división entre dos bandos irreconciliables: uno cristiano, uno heterodoxo; uno verdadero, otro falso. Con todo, Samuel Harsnett no supo que para la aldea de North Moreton, él y John Darrell (el ortodoxo y el falsario, el aborrecedor y el aborrecido, el acusador y la víctima) formaban una sola persona.⁹⁷⁴

⁹⁷² Hay un libro entero dedicado al caso: James Sharpe, *The bewitching of Anne Gunter: a Horrible and True Story of Deception, Witchcraft, Murder, and the King of England*, London, Profile Books, 1999.

⁹⁷³ Andrew Cambers, "Demonic Possession, Literacy, and 'Superstition' in Early Modern England", *Past and Present*, n° 202, 2009, p. 16. El autor argumenta que las biblias y los libros de demonología eran utilizados como herramientas físicas en contra del demonio.

⁹⁷⁴ Jorge L. Borges, "Los teólogos", *El Aleph*, Buenos Aires, Losada, 1949.

Capítulo cinco (Resistencias I).

“*Une sauuage conuersion*” Pierre de Bérulle y el *affaire Brossier*: ateísmo y terror en la Francia del siglo XVI

“...celá osté c'est en vain qu'on tasche de bastir”.
Jean Calvin.⁹⁷⁵

I

Dedos y ojos

En medio del desastre, la razia hugonote que descendió sobre la Catedral de Soissons en septiembre de 1567 creyó destruir el dedo que tocó a Dios. Los reformados llevaron el hueso blancuzco a la hoguera para que ardiera con el altar, las imágenes, y un cráneo de San Marcos. De conocerlo —había muerto tres años antes en su Ginebra gris, plagado de fiebres y hemorroides—, Calvino hubiese celebrado el destino impuesto por los suyos a la falange de Tomás. Tenía un concepto muy bajo del Apóstol incrédulo. Pretender ver y tocar los estigmas del resucitado antes de creer en él le parecía una estupidez o una monstruosidad. Lo que se relata en *Juan 20, 24-29*, afirmaba, prueba que la *fides* no tiene su origen ni su potencia en la experiencia de los sentidos, sino en la Palabra.⁹⁷⁶

Pero la materia sagrada, reía Erasmo, guarda un intenso poder de multiplicación.⁹⁷⁷ Es imposible saber si el obispo de Soissons que compró el hueso de Tomás a unas tropas de cruzados en el siglo XIII fue víctima de una estafa. Lo cierto es que otros dicen tener

⁹⁷⁵ *Des Scandales*, p. 48.

⁹⁷⁶ Sobre la iconoclastia en Soissons y las opiniones de Calvino respecto del Apóstol incrédulo, véase Denis Crouzet, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525 - vers 1610)*, Paris, Champ Vallon, 1990, pp. 538-539; Barbara Pitkin, *What Pure Eyes Could See: Calvin's Doctrine of Faith in its Exegetical Context*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 94-95; Marjorie O'Rourke Boyle, *Senses of Touch: Human Dignity and Deformity from Michelangelo to Calvin*, Leiden-Boston, Brill, 1998, p. 189; Erin Benay, “Touching is Believing: Caravaggio's *Doubting Thomas* in Counter-Reformatory Rome”, en Lorenzo Pericolo, David Stone (eds.), *Caravaggio: Reflections and Refractions*, Farnham-Burlington, Ashgate, 2014, p. 59. Sobre las hemorroides de Calvino, Denis Crouzet, *Jean Calvin. Vies parallèles*, Paris, Fayard, 2000 (cito por la edición en castellano: *Calvino*, traducción de I. Hierro, Barcelona, Ariel, 2001, p. 206).

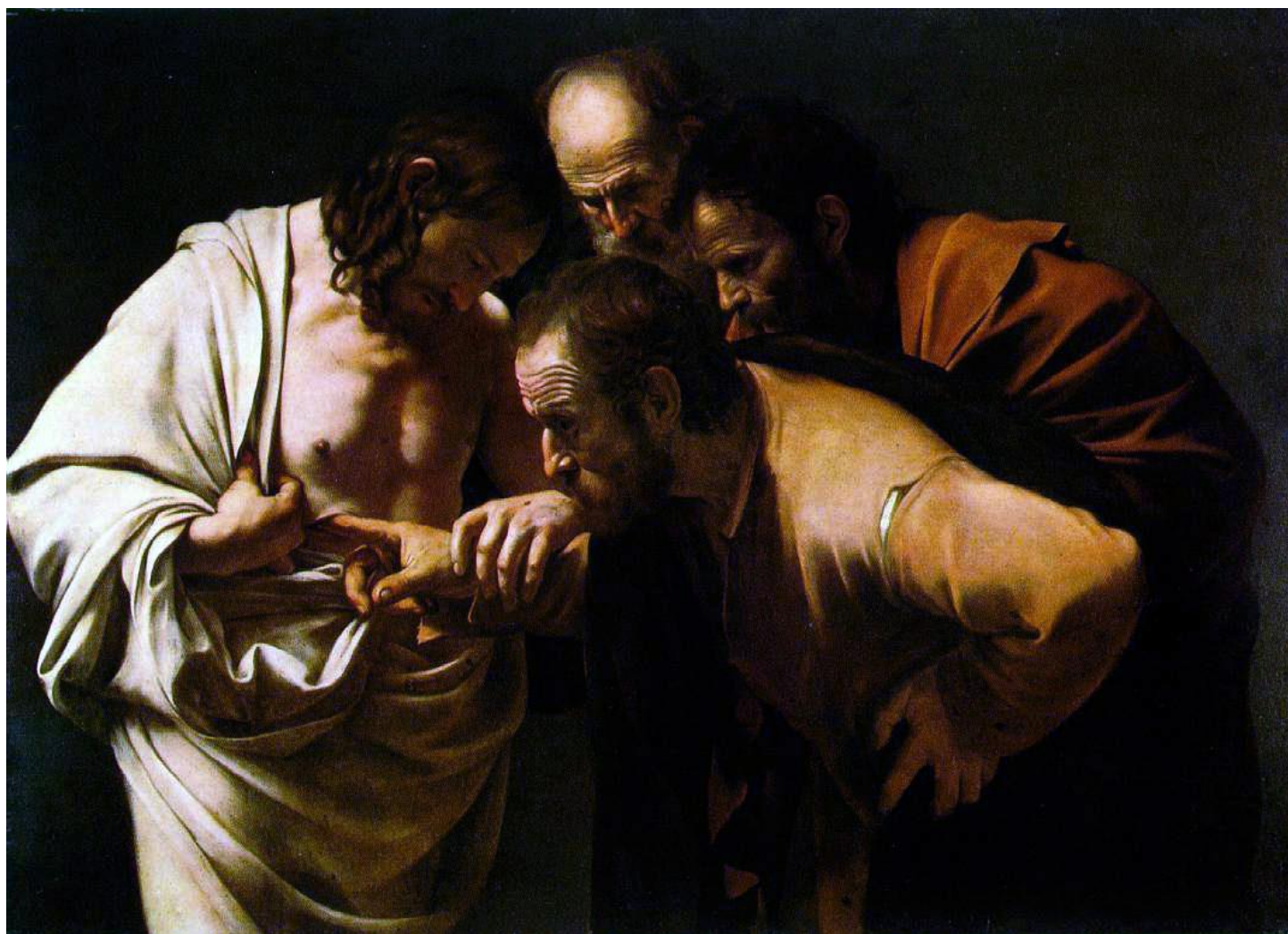
⁹⁷⁷ Es parte de la devastadora crítica a las reliquias lanzada en “Peregrinatio religionis ergo”, pieza publicada en la edición de 1526 de sus *Coloquios*. Sobre este coloquio en concreto, véase Eire, *War against the Idols*, pp. 41-43. También el franciscano Guillermo de Baskerville advertía a Adso que hubiese sido necesario un bosque entero para crucificar a Cristo, vista la cantidad de fragmentos de la Cruz expuestos en las iglesias (Umberto Eco, *Il nome della rosa*, Milano, Bompiani, 1980. Cito por la edición en castellano: *El nombre de la Rosa*, traducción de Ricardo Pochtar, Buenos Aires, Lumen, p. 516). No menos risueño que Erasmo y Guillermo, Calvino comentaba que si se pusieran en fila todas las reliquias apostólicas de la cristiandad, cada Apóstol debería disfrutar de no menos de cuatro cuerpos (Crouzet, *Calvino*, p. 173).

la verdadera reliquia: el dedo de Tomás puede verse todavía hoy, escuálido y turístico, a salvo de toda iconoclastia, en la Basílica de la Santa Cruz de Jerusalén, Roma. Está en la ciudad desde que Helena, la madre del emperador Constantino, lo trajera de su visita a Tierra Santa.⁹⁷⁸ Y allí estaba, de hecho, cuando Caravaggio comenzó a pintar su *Incredulità di San Tomasso* alrededor del año 1599.⁹⁷⁹ Se entiende la furia hugonote: el lienzo certifica que un dedo humano, escéptico e imperfecto, penetró la carne humana y perfecta, renacida, de Dios. Y que la reconoció, y que la amó. La obra pertenece de lleno a la piedad inmanentista propulsada por la reforma católica luego de la crisis de fe y de culto de comienzos de siglo. La Iglesia, nacida de ese mismo costado tocado por Tomás, afirmaba su plena realidad, su tangibilidad. El culto de los santos, la mostración de la Sábana Santa (devoción de la que Caravaggio bien pudo haber participado en Roma mientras creaba a su incrédulo), el énfasis innegociable en la presencia real de Cristo en la eucaristía, sobre todo; éstos y otros que se nos escapan son ejemplos de una institución para la cual la verdad tenía una cualidad performativa, una Iglesia que incitaba a una practicalidad de la verdad, y que no desechó los sentidos al momento de certificar esa verdad.⁹⁸⁰ Espacios epifánicos, son intentos por registrar materialmente la presencia incontenible de lo espiritual, y conectarse con ella.

⁹⁷⁸ El *Anónimo de Soissons* lista a comienzos del XIII el dedo de San Tomás entre las diversas reliquias que el obispo Nevelon compró a los cruzados en su cuarta incursión en Tierra Santa, y que destinó a la Catedral local (véase Jaroslav Folda, *Crusader Art in the Holy Land. From the Third Crusade to the Fall of Acre*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 69). Sobre el viaje de Helena a Tierra Santa y la reliquia de Tomás, consúltese Benay, “Touching is Believing”, p. 66. En realidad, Helena es más recordada por llevar a Roma la Cruz, para lo cual véase Barbara Baert, *A Heritage of Holy Wood: The Legend of the True Cross in Text and Image*, Leiden-Boston, Brill, 2004, pp. 15-53.

⁹⁷⁹ Sobre la obra magna de Michelangelo Merisi da Caravaggio, véase Glenn Most, *Doubting Thomas*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2007 (2005), pp. 160-214; Benay, “Touching is Believing”, más su tesis doctoral *The Pursuit of Truth and the Doubting Thomas in the Art of Early Modern Italy*, a dissertation submitted to the Graduate School-New Brunswick, New Brunswick-New Jersey, 2009; Heather Diack, “Seeing is not Believing: Art, Incredulity, and Caravaggio’s Tempting Touch”, *Contrapposto*, Vol. 2, 2002-2003, pp. 91-109. La datación de la pintura es incierta. Sabemos que fue comisionada por Vincenzo Giustiniani, y que para la primera década del XVII se contaba ya en su colección privada. Mientras que Most y Benay sugieren los años 1601 o 1602 como los más seguros, O’Rourke Boyle indica que la obra está finalizada para 1599. Libres de elegir, tomamos un camino medio y sugerimos ésta última fecha como posible inicio.

⁹⁸⁰ Sobre la insistencia en el carácter performativo e inmanentista de la catolicidad pos-tridentina, véase Ann Ramsey, *Liturgy, Politics, and Salvation: The Catholic League in Paris and the Nature of Catholic Reform, 1540-1630*, New York, University of Rochester Press, 1999, pp. 50-51. Hay una raíz escrituraria para este carácter performativo de la verdad: “Quien obra según la verdad, se acerca a la luz” (*Juan 3, 21*); o más polémico en el contexto del debate eucarístico del siglo XVI: “Haced esto en memoria mía” (*Lucas 22, 19*). Sobre la practicalidad de la verdad bíblica, véase la opinión de Merold Westphal: “*To know is to do (...). The doing is rather a self-transformative activity intended to bring me (us) into conformity with God’s ends*” (“Phenomenologies and Religious Truth”, en Daniel Guerrière [ed.], *Phenomenology of the Truth Proper to Religion*, Albany, State University of New York Press, 1990, p. 107).



Michelangelo Merisi da Caravaggio, *Incredulità di San Tommaso*, c.1599-1602, 107 x 146 cm, hoy en el Palacio Sanssouci, Postdam.

El mismo año en que Caravaggio iniciaba su *Incredulità*, y a casi mil quinientos kilómetros de Roma, otros hombres luchaban por representar sus propios contactos físicos con lo espiritual y lo sagrado. Estaban en la París de Marthe Brossier, una de las exorcizadas más famosas de la temprana Modernidad (tanto es así que Pierre Bayle le dedicaría una entrada cáustica en su *Dictionnaire*).⁹⁸¹ Su caso es una muestra más de las complejas relaciones entre fe, incredulidad, y experiencia de lo sobrenatural. Aquí no era un dedo la vía hacia la aprehensión de la materialidad de lo espiritual, sino los ojos de una comitiva ordenada por los poderes eclesiástico y secular, que debía juzgar a fines de marzo de 1599 en la abadía de Sainte-Geneviève la naturaleza de las afecciones de Marthe. Fijar la interpretación de los signos que desplegaba y prescribir un remedio. Les

⁹⁸¹ Pierre Bayle, “Brossier (Marthe)”, en *Dictionnaire*, I, pp. 673-675.

habían comunicado cómo dos años atrás la joven, hija problemática del tejedor Jacques Brossier —alguna vez intentó escapar travestida de la aldea de Romorantin— había comenzado a exhibir síntomas posesorios. Esos otros ojos no habían dudado: levitaba, caía al suelo en accesos de furia, rugía, echaba espuma blanca por la boca, se batía ante la hostia consagrada, podían pincharla sucesivas veces sin lograr que sangrara, hablaba en latín y en inglés sin abrir los labios, contaba del purgatorio y de los muertos. Lo usual. Marthe acusó de su condición a las brujerías de una Anne Cheviou. Lo usual. Arrastrada de aldea en aldea para mostrar sus síntomas, exorcizada y vuelta a exorcizar por Capuchinos que le extendían certificados de verdadera posesora, se convirtió en una endemoniada profesional. Una curiosa banda se puso en marcha: Marthe, su padre, su hermana Marie, el canónigo de Romorantin. En camino, la *troupe* amedrentaba a hugonotes y recibía adhesiones de liguistas y ultra-católicos que escuchaban complacidos cómo lo demonios relataban de primera mano la suerte de Calvino, el más atormentado de todos los heresiarcas del infierno. El circo itinerante —así se burlaba en Sainte-Geneviève el médico Michel Marescot, de quien hablaremos ya mismo— pasó de Romorantin al Loire, de allí a Orléans, de allí a Clery, a Angers, a Saumur, y finalmente al invierno de París.⁹⁸²

No era la primera vez que las gentes de Francia veían algo similar. El clima estaba hacía décadas signado por las violencias sagradas de las que habla Denis Crouzet, nacidas parcialmente del enfrentamiento confesional entre católicos y hugonotes —“confesional” es un término demasiado débil para retratar la fractura política, religiosa y cultural que representa la difusión de las ideas reformadas en el Reino Cristianísimo.⁹⁸³ De hecho, el caso de Marthe Brossier se inserta en la estela todavía fresca de otra irrupción de lo diabólico y lo sagrado, otra posesión y otro milagro exorcístico: aquél de Nicole Obry en 1566. El suceso de Obry ha sido interpretado con justicia como el

⁹⁸² Sobre el caso Brossier, la literatura es abundante. Véase en especial Ferber, *Demonic Possession*, pp. 40-58; Anita Walker y Edmund Dickerman, “‘A Women Under the Influence’: A Case of Alleged Possession in Sixteenth-Century France”, *Sixteenth Century Journal*, XXII, n° 3, 1991, pp. 535-554; Robert Mandrou, *Magistrats et sociers en France au XVIIe siècle. Une analyse de psychologie historique*, Paris, Plon, 1968 (cito por la edición en italiano: *Magistrati e Streghe Nella Francia del Seicento. Un’analisi di Psicologia Storica*, traducción de Giovanni Ferrara, Bari, Editori Laterza, 1971, pp. 183 y ss); Marcel Pelletier, *Marthe Brossier, Henri IV et les Ligueurs: exorcisme, procès et exil d’une possédée solognote*, Paris, Royer, 1998.

⁹⁸³ Sobre el conflicto confesional en la Francia del Quinientos —cuyos trastornos (*troubles*) de religión, en apretadísima síntesis, comenzarían con el *Affaire des placards* (1534), estallarían con la masacre de Vassy (1562), tendrían un paroxismo con la carnicería de San Bartolomé (1572), y culminarían con el Edicto de Nantes (1598)—, consúltese Denis Crouzet, *Dieu en ses royaumes: Une histoire des guerres de religion*, Paris, Champ Vallon, 2008; Barbara Diefendorf, *The Saint Bartholomew’s Day Massacre*, London, Bedford, 2009; Luc Racaut, *Hatred in Print: Catholic Propaganda and Protestant Identity During the French Wars of Religion*, Aldershot, Ashgate, 2002.

origen de una estrategia habitual en los círculos del catolicismo militante durante las guerras de religión francesas, el recurso a las posesiones diabólicas y los exorcismos públicos como propaganda anti-reformada.⁹⁸⁴ En las décadas finales del XVI, Michel Eyquem de Montaigne se lamentaría del poder destructivo de la gramática, tanta había sido la furia que había desatado la controversia por el término “*hoc*” dentro de la fórmula litúrgica.⁹⁸⁵ Insensibles a la sutileza del noble de Burdeos, otros llevarían al plano material, carnal, la resolución de esa polémica lingüística; así, el martirio de la joven Obry evidenciaría los beneficios de la presencia real de Cristo en la eucaristía católica. Porque como otras veces en el ámbito de la demonología radical, un episodio de la cultura popular —la posesión liderada por el alma purgatorial: Nicole creía estar habitada por su abuelo muerto— sería vertido en la matriz de la ortodoxia, y, también como otras veces, pero sobre todo en el siglo de la Reforma, en función de intereses confesionales más urgentes. El párroco local afirmararía que el espíritu no era un muerto, sino un demonio; peor: varios demonios hugonotes.⁹⁸⁶ Se iniciaba así la carrera de Obry en el negocio de lo sobrenatural. Luego de exorcismos fallidos en su aldea natal, Nicole sería trasladada a Laon en enero de 1566, ciudad penetrada por la Reforma, en un momento de frágil paz entre las confesiones (y entre sus líderes: tanto el príncipe de Condé como el rey Carlos IX toman interés en el asunto de la endemoniada). La mayoría de los *prétendus réformés* se mantuvieron escépticos respecto de este inconveniente heraldo infernal. Algunos, dicen, planearon asesinar a Nicole. Otros se convirtieron, impactados por el portento. A comienzos de febrero de 1566, Obry sería finalmente exorcizada por la mano del obispo Jean de Bours en la catedral de Notre Dame de Liesse. El rito daría lugar al célebre “milagro de Laon”, la eyección definitiva de los demonios hugonotes vía el poder de la Eucaristía. El milagro otorgaba paz al

⁹⁸⁴ Pearl, *The Crime of Crimes*, p. 43; Marion Closson, “Une forme inattendue de ‘l’expérience’ aux XVIe et XVIIe siècles: la Possession Démoniaque”, en Jean Dupèbe (ed.), *Esculape et Dionysos: mélanges en l’honneur de Jean Céard*, Genève, Droz, 2008, p. 16; Levack, *The Devil Within*, pp. 86-87. Para el caso Obry, véase Irena Backus, *Le miracle de Laon. Le déraisonnable, le raisonnable, l’apocalyptique et le politique dans les récits du miracle de Laon (1566-1578)*, Paris, Vrin, 1994.

⁹⁸⁵ Michel de Montaigne, *Essais*, édition présentée, établie et annotée par P. Michel, préface de M. Merleau-Ponty, Paris, Gallimard, 1965, Libro II. c. XII, p. 252.

⁹⁸⁶ Es el análisis de Sarah Ferber, “Reformed or Recycled? Possession and Exorcism in the Sacramental Life of Early Modern France”, en Kathryn A. Edwards (ed.), *Werewolves, Witches, and Wandering Spirits. Traditional Belief and Folklore in Early Modern Europe*, Kirksville, Truman State University Press, 2002, pp. 55-76. Para un estudio sobre los orígenes de la demonologización de las nociones comunes (no necesariamente populares) respecto de los poderes diabólicos, véase Michael D. Bailey, “From Sorcery to Witchcraft: Clerical Conceptions of Magic in the Latter Middle Ages”, *Speculum*, vol. 76, n° 4, 2001, pp. 960-990.

cuerpo de la joven, y a la vez aportaba pruebas concretas en la disputa teológica respecto de la presencia real en la cena.

La posesión de Marthe Brossier es, como dijimos, parte de ese despliegue de la demonología radical durante los conflictos de religión en Francia. El contexto inmediato es elocuente, porque convierte al *affaire* en el caso de posesión diabólica más cercano a los acontecimientos políticos en toda la historia francesa.⁹⁸⁷ No fue casualidad que la joven llegara a París en marzo de 1599 de la mano de los capuchinos, muy poco tiempo después de que Enrique IV lograra el registro compulsivo del Edicto de Nantes en un renuente Parlamento. Con esto, el rey —un sucesor directo al trono nacido católico, convertido protestante en Navarra, converso católico de urgencia luego de la carnicería de San Bartolomé (1572), reconvertido protestante nuevamente en Navarra, y finalmente rey y católico una vez más y para siempre desde 1593— intentaba poner fin a una hemorragia que llevaba décadas. El Edicto no ofrecía mucho: libertades civiles amplias, libertades religiosas acotadas, amnistías para todos. Sin embargo, la pacificación imperfecta resultaba una afrenta para los sectores católicos militantes que deseaban imponer los cánones de Trento y desplazar definitivamente a los reformados. En marzo de 1599 predicaron incansablemente en contra del Edicto y de Enrique IV. Daban batalla en la ciudad de los liguistas y de la San Bartolomé, la ciudad que habían tomado como suya en la década del '80 y que defendieron contra el asedio de ese mismo rey hasta que se acabaron los víveres, y luego los perros, los gatos y las ratas.⁹⁸⁸ El *affaire* Brossier significaba, entonces, una amenaza a la frágil convivencia confesional impulsada por la Corona. A fines de marzo de 1599, luego de los exorcismos y los soliloquios de sus demonios poseedores y hugonotes, la justicia secular decide apresar a la aldeana. El obispo local, Henri de Gondi, ordenó la junta de teólogos y médicos de corte que, como vimos, debía investigar a la joven y decidir la naturaleza del episodio. Aunque recibieron algunos apoyos, ni ella ni los exorcistas encontraron una aprobación definitiva de este comité. Entre otros nombres más anónimos, figura el del médico peripatético Jean Riolan. No se podía esperar amparo alguno de él. Autor de un *Ad libros Fernellii de Abditis rerum causis commentarius* (la edición original es de 1589, pero se reeditó un año antes de la auscultación de Marthe, en 1598), exponía en

⁹⁸⁷ Ferber, *Demonic possession*, p. 41.

⁹⁸⁸ Sobre el contexto político del *affaire* Brossier, ligado a la merma de poder de los grupos ultracatólicos, véase Pelletier, *Marthe Brossier*, pp. 111-118. Sobre la toma de París por parte de los Guisa y el *Conseil des Seize* en mayo de 1588 (el famoso “Día de las Barricadas”), consúltese brevemente Ramsey, *Catholic League*, pp. 16-18; Wallace, *The Long European Reformation*, pp. 131-133.

sus páginas opiniones naturalistas acerca de los portentos y los prestigios diabólicos. Anota, por ejemplo, que la misma noción de demonios, platónica en origen, es a ojos de los filósofos una ridiculez, sólo útil para infundir miedo: “*demonis nomen esse vanum, cui nil subsit, ista larua pueros tantum, mulieres et idiotas terreri, non philosophos*”. Sus referencias a “Pomponatius” revelan su inclinación por otorgar causas estrictamente naturales a los milagros y los fenómenos extraordinarios. Estos elementos informan su opinión acerca de los endemoniados y su síntoma más espectacular: hablar lenguas extrañas. En efecto, el diagnóstico es estrictamente peripatético, calcado de los *Problemata* y de la lectura de Pomponazzi: melancolía. Cuando es purgado de ella, el cuerpo poseído retorna a la normalidad; por lo tanto, la causa de la dolencia es natural (“*Atqui priuatione humoris atrabilarii cessant loqui idiomate peregrino, incipiunt loqui patrio et vernaculo. Ergo atra bilis causa erat noui et antea inauditi sermonis*”).⁹⁸⁹ El Mantuano es también quien informa las advertencias del médico acerca del poder de la imaginación y en contra del peligro de la simulación y el engaño humanos, por lo sencillo que es hacer caer a otros en la credulidad (“*facile est credulis imponere*”).⁹⁹⁰ Riolan se presentó al escrutinio de Brossier con éstos y otros elementos menos académicos. Se lamentó en alto de la credulidad del público, la acusó de falsaria, la amenazó con la tortura secular si no confesaba el engaño.⁹⁹¹

Sin embargo, la posesía tendrá su némesis más recordado, no en la figura de Riolan, sino en el anciano Michel Marescot, médico de corte y líder de la comitiva anti-

⁹⁸⁹ Jean Riolan, *Ad libros Fernelii de Abditis rerum causis commentarius*, Paris, Adrien Périer, 1598, en *Ioannis Riolani Ambiani, medici Parisiensis, viri clarissimi opera omnia*, Parisiis, Hadrianum Perier, 1610, p. 134. Sobre Jean Riolan y la posesión diabólica, véase Laurence Brockliss, “Seeing and believing: contrasting attitudes towards observational autonomy among French Galenists in the first half of the seventeenth century”, en William Bynum, Roy Porter (eds.), *Medicine and the Five Senses*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 81. Los comentarios de Riolan acerca de los endemoniados perdurarían: son señalados positivamente por el médico Gui Patin en pleno siglo XVII, luego del resonado caso de Loudun. Patin descreía por completo de esa posesión colectiva, y atribuía el horrible final de Urbain Grandier, el supuesto sacerdote-brujo responsable de las posesiones, a una rencilla política con Richelieu. Al respecto, comentaba: “*Je ne croirai ni homme ni femme démoniaque, si je ne les vois, mais je me doute qu’il n’en est guère. La démonomanie de Loudun a été une des fourberies du cardinal*” (“Lettre CLXXI, Paris, 16 de novembre de 1643. A Charles Spon”, en *Lettres de Gui Patin, Nouvelle édition augmentée de lettres inédites, précédé d’une notice biographique, accompagné de remarques scientifiques, historiques, philosophiques et littéraires par J. H. Reveillé-Parise*, Tome Premier, Londres, J. Baillière, 1846, pp. 302 [Loudun], 305 [Riolan]).

⁹⁹⁰ Riolan, *Ad libros Fernelii*, pp. 131-133. Riolan participa de una tradición renacentista bien establecida entre los eruditos que discuten demasiado los milagros, los portentos y las entidades espirituales cristianas: someterse a la Iglesia —recuérdese Pomponazzi. En efecto, dice Riolan, favorecería a los peripatéticos si la filosofía platónica no fuese tan consistente con la religión cristiana. Prefiero, termina, errar con la Iglesia que tener razón con los filósofos (“*Fauerem Peripateticis, nisi religioni Christianae Platoniorum doctrina ea parte magis consentiret: malim errare Ecclesia, quam cum philosophis bene sentire*”, p. 134).

⁹⁹¹ Ferber, *Demonic Possession*, p. 51.

demonológica. Marescot era conciente de las derivas político-religiosas del caso, del peligro que presentaban las inmanencias blandidas por los grupos ultra-montanistas de la ciudad. La posesión de la aldeana, decía, había traído a la capital “*non seulement des faux miracles, mais aussi grandes diuisions entre le peuple*” —la frase es un destilado de esa extraña alquimia entre razón de Estado y crítica al entusiasmo religioso que, a falta de un mejor término, llamaremos “*politique*”. El Parlamento llegó a temer que la afluencia de curiosos, agolpándose para descubrir “*ce nouueau diable*”, generara una sedición —tumultos a los que, comenta Marescot a la salida de las guerras de religión, los franceses estaban particularmente acostumbrados. El discernimiento de la endemoniada no era entonces sólo una cuestión de etiologías; la paz pública estaba en juego. Y Marescot fue implacable. Insistió en la inanidad de referirse a los demonios: ¿acaso, se preguntaba, no sucedían hechos admirables e increíbles que dependían de los secretos de la naturaleza? Al menos así lo afirmaban los eruditos Lemnius, Porta, “*et aussi (...) un docte homme de ce temps*” en su discusión sobre los milagros (una referencia velada, casi seguramente, a Pomponazzi).⁹⁹² Por lo demás, organizó experimentos para desenmascarar a la posesa, desplegando en su presencia falsas reliquias, falsa agua bendita, falsos exorcismos (afecto a lo clásico, hubo un “*Arma virumque cano...*”). En repetidas ocasiones llegó a acusar a los sacerdotes de guardar connivencia con la joven e intentar diseminar una pura superstición. Finalmente, elaboró un silogismo para vaciar de espectacularidad ultraterrena la afección de Marthe:

“Rien ne doit estre attribué au démon qui n’ait quelque chose d’extraordinaire par dessus les loix de nature / Les actions de Marthe Brossier sont telles, qu’elles n’ont rien d’extraordinaire par dessus les loix de nature / Parquoy les actions de Marthe Brossier ne doiuent point attribuees au démon”.

Bajo el marco de una filosofía natural celosa de las fronteras entre lo natural y lo sobrenatural, dijo resolver la cuestión. Consideraba un acierto que el poder monárquico hubiese tomado cartas en el asunto; de hecho, lo entronaba como el verdadero defensor de la religión. El Parlamento, decía, salvaguarda de la piedad y la justicia, “*a mis en*

⁹⁹² Michel Marescot, *Discourse veritable sur le fait de Marthe Brossier de Romorantin, pretendue demoniaque*, Paris, Mamert Patisson, 1599, p. 30. Entre los autores que vinculan estas palabras de Marescot a la figura de Pomponazzi figuran Anthony Ossa-Richardson, “Pietro Pomponazzi and the rôle of Nature in Oracular Divination”, *Intellectual History Review*, 20:4, 2010, pp. 435-455, y Sophie Houdard, *Les Invasions Mystiques: Spiritualités, Hétérodoxies et Censures au début de l’époque moderne*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, p. 239.

ordre que telle credulité et superstition ne passant outre au detriment de la Religion Catholique". Su diagnóstico final se haría célebre: "*Nihil à daemone. Multa ficta. A morbo pauca*". Llevó ese veredicto al título del panfleto que Enrique IV le ordenó redactar, el *Discourse veritable sur le fait de Marthe Brossier de Romorantin, pretendue demoniaque*, editado en París y con privilegio real.⁹⁹³ Esa es la obrita que el anticuario Abraham Hartwell tradujo, presuroso, para vaciar de sacralidad los exorcismos puritanos de John Darrell y acusarlo ante Inglaterra, junto con sus posesos, de falsario.

En mayo, así desacreditada, Marthe era obligada por un *arrêt* a volver a Romorantin y no salir jamás. Desobedeció. Se la encuentra en abril del 1600, todavía endemoniada, en la Roma de Caravaggio y la *Incredulità*, una Roma insensible a esa manifestación tangible de lo espiritual. En 1604 los archivos la insinúan en Milán, gesticulante objeto de ridículo. Después, nada más se sabe de ella.

Pierre de Bérulle y la historiografía

Hacia mediados de 1599, el asunto parecía concluido. Marthe, por orden del Parlamento, era devuelta a su aldea; el panfleto de Marescot, anónimo, salía a la venta en junio. Sin embargo, en agosto de aquél año, sin privilegio real y en Troyes, un tal Léon d'Alexis publicaba un opúsculo y un apéndice, *Traité des énergumènes*, y *Discours de la possession de Marthe Brossier* respectivamente, en los cuales defendía a la joven de las acusaciones del médico de corte, y el rol jugado por la Iglesia en el discernimiento y cura del mal. La identidad del autor se supo casi de inmediato. Pierre de Bérulle (1575-1629), por entonces jovencísimo e ignoto sacerdote educado por jesuitas y sorbonistas, reabría un expediente que la Corona pensaba enterrado.⁹⁹⁴ Los

⁹⁹³ Todas las citas en *Discourse veritable*, pp. 4, 12, 40, 15, 14-15, 6, 3. El diagnóstico llega hasta el libertino siglo XVII, repetido por Gabriel Naudé y Pierre Bayle. Naudé comentará: "...ce que disoit Monsieur Marescot de Marthe Brossier, ficta multa, à natura plurima, à daemone nulla" (*Jugement de tout ce qui a esté imprimé contre le Cardinal Mazarin, depuis le sixième Ianuier, iusques à la Declaration du premier Auril mil six cens quarante-neuf*, Paris, 1650, p. 310). Bayle, por su parte, escribirá sobre la junta de médicos que atendió a Brossier: "*Ils répondirent unanimement, qu'attendu que Marthe ne paroissoit rien savoir, ni en Grec, ni en Latin, il n'y avoit rien de diabolique dans son fait, mais beaucoup de fraude et un peu de maladie*" ("*Brossier [Marthe]*", *Dictionnaire*, p. 675).

⁹⁹⁴ Pierre de Bérulle, "*Traité des énergumènes*", Troyes, 1599, en *Les Oevres de l'Eminentissime et Reverendissime Pierre Cardinal de Berulle, Instituteur, et premier Superieur General de la Congregation de l'Oratoire de Iesus-Christ Nostre Seigneur. Augmentees de Divers opuscules de Controverse et de Pieté, avec plusieurs lettres et enrichies de Sommaires et de Tables, par les soins du R.P. François Bourgoing, Superieur General de la mesme Congregation. Seconde Edition*, Paris, Sebastian Hure et Frederic Leonard, 1657; *Discours de la Possession de Marthe Brossier, contre les calomnies d'un Medecin de Paris*, Troyes, 1599. Cuando publicó las dos obritas, Bérulle no era todavía el famoso místico, reformador y político que sería en los treinta años siguientes (fue el introductor de los Carmelos

escritos continúan el maridaje de especulación erudita y ánimo propagandista alrededor del paradigma de la posesión y el exorcismo, afinidades que habían comenzado con el *affaire* Obry de 1566 —y que hemos visitado brevemente en el capítulo 2. Aunque no lo supiera en su momento, Bérulle hizo mucho más que asistir a Marthe en los exorcismos y defenderla en imprenta; su intervención es quizá la última exposición teológica novedosa que el Occidente católico temprano-moderno ofreció acerca de la posesión diabólica y su remedio eclesiástico.⁹⁹⁵

El caso Brossier, y en especial lo que de él ha hecho Bérulle, ha sido interpretado de diversas maneras por la historiografía. Los glosistas más tradicionales enfatizan el rol de Bérulle en la defensa ortodoxa de la estructura eclesiástica frente a los grupos reformados y la entrometida, pacificadora Corona francesa. El filósofo polaco Leszek Kolakowski, aunque lateralmente, se ocupa del caso en *Cristianos sin Iglesia* (1965), ubicando el debate alrededor de Brossier en la estela de la confrontación católico-hugonote. La gracia a partir de la comunicación de lo divino con la naturaleza (la Encarnación y la eucaristía) es, según Kolakowski, la vía que establece Bérulle para la salvación del hombre; esa comunicación es tarea de la Iglesia, continuación imitativa de la realidad divina y la misión de Cristo, como sucesores de los Apóstoles. Es la estructura eclesiástica, entonces, la que otorga validez y puede enfrentar de modo legítimo la realidad de la posesión diabólica.⁹⁹⁶ En su obra clásica acerca de la brujería en la Francia temprano-moderna, por su parte, Robert Mandrou trata el *affaire* como un enfrentamiento entre Iglesia y Estado, y entre Iglesia y medicina secular. Destaca el rol de los Capuchinos ávidos de nuevas intervenciones sobrenaturales contra los reformados, y su enfrentamiento con la Corona; resalta el argumento institucional de Bérulle, según el cual sólo la Iglesia, y no la estructura judicial estatal, tiene

Descalzos españoles en Francia, creador de la orden del Oratorio, y finalmente Cardenal del reino poco antes de morir en 1629). De hecho, durante el *affaire* Brossier, Bérulle no era ni sacerdote: recibe su ordenación el 5 de junio de 1599, cuando Marthe ya había sido condenada. Su interés en la comunicación entre lo humano y lo sobrenatural, sin embargo, ya estaba presente en su temprana obra *Brief discours de l'abnégation intérieure* (1597), en la cual exponía el concepto, caro al círculo de su prima la mística Madame Acarie, de “anéantissement”, o aniquilación. Para una breve reseña de la vida de Bérulle, véase Sarah Ferber: “Bérulle, Pierre de (1575-1629)”, en Golden (ed.), *Encyclopedia of Witchcraft*, pp. 113-114; Harvey D. Egan (ed.), *An anthology of Christian Mysticism*, Collegeville, The Liturgical Press, 1996 (1991), “Pierre de Bérulle”, pp. 481-485.

⁹⁹⁵ Es la opinión de Ferber, “Bérulle”, *Encyclopedia*, p. 114. Hay debate respecto del rol de Bérulle en las jornadas exorcísticas de Marthe Brossier. Mientras que Ferber propone a Bérulle como uno de sus exorcistas (*Demonic possession*, p. 52), Pearl destaca que el joven aspirante a sacerdote sólo presenció los rituales (*Crime of crimes*, p. 50).

⁹⁹⁶ Leszek Kolakowski, *Chrétiens sans Eglise. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIème siècle*, Paris, Gallimard, 1969. Cito por edición en castellano: *Cristianos sin Iglesia: la conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII*, traducción de Francisco Pérez Gutiérrez, Madrid, Taurus, 1982, pp. 272-295.

competencia en casos de posesión; y subraya la oposición entre una interpretación sobrenatural del caso (Bérulle), y una naturalista, de rigor científico (Marescot).⁹⁹⁷ Marcel Pelletier sigue al pie esta interpretación en su monografía sobre el *affaire*.⁹⁹⁸ Jonathan Pearl, por otro lado, considera los textos del joven eclesiástico como la respuesta autorizada de los diversos grupos de *zelés* católicos —una ristra de exiguistas, ultramontanos, Capuchinos, Jesuitas, y seguidores del círculo místico de Madame Acarie— quienes, ante la intervención de la justicia secular, veían disolverse la oportunidad de un *revival* católico vía la posesión y exorcismo de Marthe.⁹⁹⁹ (Pearl no abunda en los lazos de *monsieur* Bérulle con la corriente ultracatólica antes y después de Brossier: podría haber mencionado sus conversaciones frecuentes con Pierre Acarie, miembro del extinto *Conseil des Seize*, el gobierno provisional liguista en la París de las barricadas y las ratas. O haber señalado la presencia de Bérulle en las puertas de la fortaleza exangüe de La Rochelle, a fines de octubre de 1628; era el día final del sitio que propuso una y otra vez a Luis XIII y a Richelieu. Hay hasta quien lo considera un “maniático genocida” por esto).¹⁰⁰⁰

Más atentos a la fuerte vena espiritualista de Bérulle —y menos a su papel como hambreador de hugonotes—, las interpretaciones modernas han insistido en relacionar sus posiciones respecto de los endemoniados con el anfibio cristianismo místico del siglo XVI y XVII, entre ortodoxo y heterodoxo. Sarah Ferber razona en esta línea en muchas de sus intervenciones; la clave, propone la autora, se encuentra en la originalidad propia de Bérulle al dignificar la posesión tratándola como una sombra de la Encarnación, dando un nuevo énfasis a la significación espiritual de la aflicción diabólica, y conectando así irreversiblemente la condición del endemoniado con aquella de la mística, profusa en el siglo XVII venidero —baste aquí señalar la transformación de Jeanne des Anges, de posesa a santa, y Joseph Surin, de exorcista a endemoniado a místico, durante el caso Loudun y su estela.¹⁰⁰¹ También Moshe Sluhovsky ligará la defensa de los posesos de Bérulle a su interés en la *spiritualité à la mode* (de hecho,

⁹⁹⁷ Mandrou, *Magistrati e streghe*, pp. 183-202.

⁹⁹⁸ Pelletier, *Marthe Brossier*, pp. 151-156.

⁹⁹⁹ Pearl, *Crime of crimes*, p. 50.

¹⁰⁰⁰ Pelletier, *Marthe Brossier*, p. 153. Las duras palabras contra Bérulle, “*an ultimate exemplar of excess in religious enthusiasm*”, “*a madman*”, y las referencias a su papel en convencer a Richelieu y a Luis XIII de imponer el hambre a La Rochelle, pertenecen a Richard Watson, *Cogito, ergo sum. The Life of René Descartes*, New Hampshire, Godine, 2002, pp. 141, 147-149.

¹⁰⁰¹ Ferber, “Bérulle”, *Encyclopedia*, p. 114; Ferber, *Demonic possession*, pp. 41, 53 (“*...mystic turn*”), 56 (“*...new emphasis on the spiritual significance of possession*”); Ferber, *Reformed or recycled*, pp. 66-68. Sobre Loudun, des Anges y Surin, véase el clásico de Michel de Certeau, *La Possession de Loudun*, Paris, Julliard, 1970.

como referimos en una nota al pie, Bérulle introduciría a los hispánicos carmelos descalzos en Francia); sus escritos sobre posesión estarían entonces conectados con su interés, por su parte cristocéntrico y centrado en la contemplación de la Encarnación, en los ejercicios espirituales interiores.¹⁰⁰² Marion Closson ha seguido estas interpretaciones acentuando el papel de Bérulle en la construcción de la ambivalencia de la figura diabólica y el establecimiento de un “diablo devoto”, por decirlo brevemente. Es Bérulle, dice, quien solidifica la analogía (insinuada ya en Nicole Obry) entre la posesión y el éxtasis místico: cuerpos martirizados que son soporte sensible del mensaje divino.¹⁰⁰³ Sophie Houdard ha hecho a mi entender el esfuerzo más potente por ver en los sucesos diabólicos de 1599 un intento de construcción de experiencia mística. Toma a Marthe Brossier y la lectura de Bérulle como parte de la explosión espiritual de la época, una “invasión mística” que, en el sujeto mismo, despliega el misterio de la incorporación de las operaciones divinas y extraordinarias. Bérulle habría sido uno de los primeros promotores de una controvertida “ciencia de los santos” de raigambre baconiana, que habría apelado al discurso de la experiencia en el marco de una teología mística de la posesión diabólica —su discípulo más conspicuo en este punto sería el atormentado Surin. Así, el lenguaje de la invasión demoníaca será utilizado menos en la confirmación de la ortodoxia teológica en la lucha confesional, que con el fin de convertir a la persona (unión milagrosa de cuerpo y alma) en un laboratorio de la experiencia mística de la inhabitación. El demonio penetrará en el interior del hombre para atacar y destruir la esencia divina. Esta destrucción Houdard la cree análoga a la aniquilación mística que permite al hombre ser habitado por el amor de Dios.¹⁰⁰⁴

Pierre de Bérulle y su contexto intelectual: una propuesta

La relación entre los escritos de Bérulle y la historia de la mística francesa es innegable. También lo es, claro, la inserción del caso Brossier en los conflictos confesionales entre católicos y hugonotes, en los esfuerzos de la Corona francesa por desactivar un escándalo potencial, y, sin duda, en el carácter agonal de la interpretación sobrenatural y natural de los padecimientos de Marthe. Con todo, consideramos que existe un aspecto que no ha sido suficientemente tratado por la historiografía: la relación entre la posesión diabólica y el exorcismo con las corrientes, ya instaladas en la Francia de fin de siglo

¹⁰⁰² Sluhovsky, *Believe Not Every Spirit*, pp. 155, 200.

¹⁰⁰³ Closson, “Une forme inattendue de ‘l’expérience’”, p. 18.

¹⁰⁰⁴ Houdard, *Les Invasions Mystiques*, pp. 23, 212, 221-224, 245-246.

XVI, del escepticismo, la irreligión, e incluso, como veremos, del ateísmo. Mística, debate confesional, enfrentamiento epistemológico, e incredulidad no se excluyen: todas ellas son formas de la crisis temprano-moderna respecto de la comprensión de las relaciones entre (y posibles interpenetraciones de) lo natural y lo sobrenatural.

Algunos de los autores citados bordean la problemática y aportan líneas invaluable: la lectura de Mandrou acerca de la oposición entre los argumentos sobrenaturales de Bérulle y naturales de Marescot;¹⁰⁰⁵ la idea de Ferber acerca de un catolicismo que quiere ver su fe asegurada por los sentidos y por una religiosidad material;¹⁰⁰⁶ Closson y el cuerpo poseído como soporte del mensaje divino;¹⁰⁰⁷ la insistencia de Houdard en la *experiencia* de la posesión y en el papel histórico de Marescot, quien sustrajo a los endemoniados del poder de los sacerdotes y los entregó a los libertinos del siglo XVII como un secular *locus amoenus* de intervención.¹⁰⁰⁸ Sin embargo, ninguno de ellos profundiza el problema, ni lo convierten en el centro de sus inquisiciones. ¿Cuál es la relación concreta entre la religiosidad material de (parte de) la Contrarreforma francesa, y las interpretaciones naturales de los fenómenos extraordinarios? ¿Cómo los sentidos humanos pueden atestiguar una experiencia de lo sobrenatural? ¿Cómo el poseso, cosificación de lo sobrenatural, puede utilizarse para defender verdades cristianas bajo duda, en especial aquella del Juicio y el castigo infernal?

Este capítulo, el más extenso, abre en nuestra investigación un nuevo frente en el proceso de reubicación de lo sagrado en la temprana Modernidad. No veremos el paradigma de la posesión y el exorcismo desde su costado confesional o filosófico-natural, escenarios culturales que nos han ocupado hasta ahora con nuestros exorcistas franceses y españoles, con Pomponazzi, o con Samuel Harsnett y su enemigo John Darrell. Lo que nos preocupa aquí es el desafío de la incredulidad y cómo fue respondido por algunos intelectuales del Quinientos. Privilegiaremos, entonces, una indagación sobre la posesión y el exorcismo que favorezca su entendimiento como evidencia del reino de lo espiritual. La intervención de Bérulle en 1599 es central porque ayuda a comprender una de las más tempranas resistencias de corte demonológico a la marea de escepticismo lanzada en el siglo XVI, resistencia que la

¹⁰⁰⁵ Mandrou, *Magistrati e Streghe*, pp. 197-198.

¹⁰⁰⁶ Ferber, *Demonic Possession*, pp. 35-36.

¹⁰⁰⁷ Closson, "Une forme inattendue de 'l'expérience'", p. 18.

¹⁰⁰⁸ Houdard, *Les Invasions Mystiques*, pp. 238-239.

centuria siguiente se encargará de expandir.¹⁰⁰⁹ Quizá alguna mención a Maquiavelo, al *Cymbalum mundi*, a Calvino, a Montaigne, a dos incrédulos ejecutados, y a la apologética cristiana de fin de siglo puedan sernos de utilidad para comprender la estrategia última de Bérulle: la visibilización concreta de lo sobrenatural cristiano.

II

El problema de la incredulidad

Además de ser aquél de la guerra de religión, de la paz imperfecta, y de los endemoniados, el siglo XVI francés asiste a una fase crucial aunque no definitiva de lo que Max Gauna llamó “*upwellings*”, desbordes de un agua abismal, antigua y profunda, que de tanto en tanto se mezcla con la superficie de conformismo. Es en ese siglo cuando las fisuras filtran la presencia literaria y física (incluso cadavérica, como tendremos oportunidad de ver) de diversas formas de disidencia relacionadas con el escepticismo metafísico y religioso. Un afloramiento violento de la tradición continua de incredulidad occidental.¹⁰¹⁰

Es ineludible, al momento de referir esta temática, señalar el impacto historiográfico de *Le probleme de l'incroyance*, obra que Lucien Febvre publicara en la Francia ocupada de 1942.¹⁰¹¹ Los argumentos —el acento en la inexistencia del *outillage mental* que posibilitara negarse a la fe de modo históricamente significativo hasta la aparición del cartesianismo, el mecanicismo, y la crítica bíblica sistemática—, y su llamado metodológico a evitar el anacronismo y la búsqueda de “precursores”, supusieron un quiebre en la linealidad triunfalista de la historiografía del XIX (Jacob Burckhardt, sin dudas) y comienzos del XX (Henri Busson, por ejemplo), que ubicaba en el mundo del Renacimiento el punto de partida del secularismo y el racionalismo moderno —mito-cronología común en la erudición de la época: Freud tuvo por campeón científico a Johannes Wier).¹⁰¹²

¹⁰⁰⁹ Como refiere Brian Levack, “*Bérulle anticipated the arguments of late seventeenth-century anti-Sadducees that possessions provided empirical evidence for the existence of all spirits, including God himself*” (*Devil Within*, p. 85). Sin embargo, el autor no explica cómo ni por qué.

¹⁰¹⁰ Max Gauna, *Upwellings. First expressions of Unbelief in the printed Literature of the French Renaissance*, Rutherford-Madison, Fairleigh Dickinson University Press, 1992, pp. 9, 15.

¹⁰¹¹ La edición original fue publicada como *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, Paris, A. Michel, 1942.

¹⁰¹² Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien: Ein Versuch*, Basel, Schweig, 1860; Henri Busson, *Les Sources du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533–1601)*, Paris, Letouzet et Ané, 1922 (pero notemos que Febvre no menciona esta obra). Sobre Freud y Wier, véase Erik Midelfort, “Charcot, Freud, and the Demons”, en Edwards (ed.), *Werewolves, Witches, and Wandering Spirits*, pp. 199-215.

El énfasis de Febvre en la falta de condiciones de posibilidad de la descreencia le llevó a considerar las menciones a la incredulidad como meros insultos en el marco de una época dominada por la disputa teológico-política. La apreciación fue y es pertinente; nos muestra una faceta más de la fractura confesional, o, como diría Calvino en un raptó de genialidad que nos asoma al problema central del siglo, nos otorga “*une occasion pour découvrir comment et de quelle affection chacun de ceux qui se nomment Chrestiens a receu la parole de Dieu*”.¹⁰¹³ Ejemplos rápidos y conocidos: Lutero acusó a Erasmo de “luciano” y “epicúreo”;¹⁰¹⁴ Calvino escribió contra los “libertinos” anabaptistas y del círculo espiritual de Margarita de Navarra;¹⁰¹⁵ el heresiólogo católico Gabriel Du Préau delineó en su *De vitis, sectis et dogmatibus omnium haereticorum* (1569) la ruta directa que llevaba de las sectas reformadas al ateísmo: “*ex Catholicis fieri Luteranos, ex Luteranis Zuinglianos (...) ex Zuinglianis Suuencfeldianos, tuum mox Atheos siue Epicureaos*”.¹⁰¹⁶ El predicador zélé Simon Vigor, instalado de lleno en la fractura religiosa —titula sus sermones y predicaciones de 1577 como “cristianas y católicas” — definió a Calvino y a Beza como ateos.¹⁰¹⁷ Para 1623, el caricaturesco François Garasse concluiría que Lutero era “el perfecto ateo” y el pro-liguista Jean Boucher, que era un epicúreo confeso.¹⁰¹⁸ Quedaba claro para Febvre, entonces, que cuando las fuentes afirmaban abiertamente la descreencia, nos encontrábamos ante las esquirilas del agrio debate confesional.¹⁰¹⁹

Obras extraordinarias y diversas siguieron, si no su metodología ni sus presupuestos, al menos el tono general del libro de Febvre, en pos de la desmitificación. Paul Kristeller,

¹⁰¹³ Jean Calvin, *Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins, qui se nomment spirituelz*, Geneve, Iehan Girard, 1545, p. 149.

¹⁰¹⁴ Christiane Lauvergnet-Gagnière, *Lucien de Samosate et le Lucienisme en France au XVIe siècle. Athéisme et Polémique*, Genève, Droz, 1988, pp. 135-138.

¹⁰¹⁵ Jean-Claude Margolin, “Réflexions sur l’emploi du terme libertin au XVIe siècle”, en *Aspects du Libertinisme au XVIe siècle. Actes du Colloque International de Sommières*, Paris, Vrin, 1974, p. 4.

¹⁰¹⁶ Gabrielus Prateolus, *De vitis, sectis, et dogmatibus omnium haereticorum, qui ab orbe condito, ad nostra usque tempora, et veterum et recentium authorum monumentis proditi sunt*, Köln, G. Calenium, 1569, pp. 70-71.

¹⁰¹⁷ Simon Vigor, *Sermons et predications chrestiennes et catholiques du s. sacrement de l’Autel, accommodées pour tous les iours des octaves de la feste Dieu, recueillies fidelement selon qu’elles ons esté prononcés present le Roy, en l’Eglise Nostre Dame de Paris*, Paris, Nicolas Chesneau, 1577, p. 282.

¹⁰¹⁸ Garasse, *La Doctrine Curieuse*, p. 42; Jean Boucher, *Covronne Mystique, ov Dessenin de Chevallerie Chrestienne, povr exciter les Princes Chrestiens a rendre le devoir a la piete chrestienne contre les ennemis d’i celle et principalement contre le Tvrc*, Tovrnay, 1623. Aquí, Boucher entrelaza a Lutero con el *dictum* epicureano de la felicidad terrenal: “*Luther se décrit luy mesme, rondement et naïvement, estre vray Epicurien. Il n’y a rien, dict il, de singulier en ma vie. Je puis dire le mot, boire, rire, estre gaillard*” (p. 513). La vinculación directa entre Lutero y Epicuro ya había sido hecha por Albrecht Hunger en *De homologia sive consensu concentuque theologiae Lutheri cum philosophia Epicuri*, Ingolstadtii, Wolfgangum Ederum, 1582.

¹⁰¹⁹ Utilizamos una edición revisada: Lucien Febvre, *Le problème de l’incroyance au XVIIe siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1947, p. 151.

en 1968, contextualizó el recurso escolástico de la doble verdad y redujo así el “racionalismo paduano” a la categoría de mito historiográfico;¹⁰²⁰ Richard Popkin liberó de antiguas sospechas de incredulidad y duplicidad a Montaigne y a Charron, insistiendo en la particular influencia que el escepticismo pirrónico produjo en el advenimiento de un fideísmo cristiano temprano-moderno;¹⁰²¹ Charles Kors encontró reflexiones sobre ateísmo no en los ateos, sino en las discusiones ortodoxas mismas: la quimera de los teólogos aristotélicos y cartesianos, el ateísmo filosófico, acabaría por encarnarse según él en el siglo XVIII —irónicamente en los pensamientos póstumos de un cura incendiario, Jean Meslier.¹⁰²² Silvia Berti, finalmente, pedirá medida al momento de tratar los supuestos “antecesores” de la descreencia, como por ejemplo los libertinos eruditos, más cerca de la vastedad de la heterodoxia que del ateísmo; afirma que habrá que esperar a la filosofía de la *Ética* y la crítica bíblica del *Tratado teológico-político* de Bento de Spinoza para encontrar ateísmo sin ambigüedades en suelo europeo.¹⁰²³

Pero desde al menos el último cuarto del siglo XX, el péndulo de la historiografía ha ido desprendiéndose de la influencia productiva del *Le problème de l'incroyance* y de la presión impuesta al historiador de encontrar la “mentalidad” uniforme de una época. Comenzó la caza de evidencias concretas de disidencia irreligiosa. No se revolvió en torno del anticlericalismo que, se sabe, era muy frecuente (receta teutona, anónima y bajomedieval, para la enfermedad del cuerpo eclesiástico: “Tómese veintitrés cardenales, igual número de arzobispos, y una cantidad equivalente de preladados de cualquier nación; tómese cuantos ministros de la curia se pueda; sumérjalos en el Rin y déjelos allí por tres días. Esto hará bien al estómago de San Pedro y la purgación de su corrupción”).¹⁰²⁴ Diversas investigaciones comenzaron a detectar ejemplos de

¹⁰²⁰ Paul O. Kristeller, “The Myth of Renaissance Atheism”, pp. 233-244.

¹⁰²¹ Richard Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Oxford, Oxford University Press, 2003. Obsérvese la contundente afirmación de Emmanuel Naya: “The main and decisive conclusion of Popkin’s study of Renaissance scepticism consisted in rejecting traditional prejudice concerning the close link between Pyrrhonism and modern atheism” (“Renaissance Pyrrhonism: a relative phenomenon”, en Gianni Paganini y José R. Maia Neto [eds.], *Renaissance Scepticisms*, Dordrecht, Springer, 2009, p. 17).

¹⁰²² Alan C. Kors, *Atheism in France, 1650-1729: the Orthodox Sources of Disbelief*, New Jersey, Princeton University Press, 1990. La tesis de Kors es seguida de cerca por John Clayton, “The debate about God in early-modern French philosophy”, en su compilación de ensayos *Religions, Reasons, and Gods*, pp. 184-221.

¹⁰²³ Silvia Berti, “At the Roots of Unbelief”, *Journal of the History of Ideas*, vol 56, nº 4, 1995, pp. 555-575. La tesis de Berti sería retomada y expandida por Jonathan Israel en su impresionante *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

¹⁰²⁴ Citado en Michael Shank, ‘Unless you Believe, you Shall not Understand’: *Logic, University, and*

incredulidad en el corazón mismo de la otrora best-selling *Edad de la Fe* (Will Durant, New York, 1950). Así se encontraron eclesiásticos y laicos, campesinos rasos y literatos como los goliardos, negándose a creer en la Providencia, en la inmortalidad, en el purgatorio, en la Trinidad, en la resurrección, en el poder de los santos y las reliquias. Emmanuel Le Roy Ladurie presentó instancias de un escepticismo campesino poderoso en su estudio clásico sobre la aldea de Montaignou —el alma no es sino sangre, el paraíso y el infierno están en la Tierra, José embarazó a María, etcétera. Un “spinozismo salvaje”, bastante diferente del inmenso apetito por lo divino entrevisto por Febvre, un naturalismo rural que todavía era cotidiano en el campo europeo a fines del siglo XVI, como el muy hermoso trabajo de Carlo Ginzburg sobre Menocchio ha contribuido a demostrar.¹⁰²⁵ Los autores coinciden: serán las iniciativas evangelizadoras-represivas de las estructuras eclesiásticas en proceso de centralización —pienso en el IV de Letrán, el desarrollo de la inquisición itinerante, la predicación, los *exempla*— las que visibilizarán o directamente producirán los casos reales y retóricos de disidencia. (Otro tanto sucederá con las dos Reformas del Quinientos en adelante).¹⁰²⁶

Ajeno a estos ejemplos, Febvre subsumió al Medioevo y al siglo XVI en el mar de una creencia omnipresente. Sobre los inicios de la Modernidad, tenía su propio calendario.

Society in Late Medieval Vienna, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1988, p. 174.

¹⁰²⁵ Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaignou, village occitan, de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 527-531. Carlo Ginzburg otorga a este sustrato de creencias campesinas escépticas y materialistas el nombre de “radicalismo campesino”, y señala su presencia en la Edad Media (*Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi, 1976. Cito por la edición en castellano: *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, traducción de Francisco Martín, Barcelona, Península, 2001, pp. 64-66). Sobre descreencia medieval, véase entre otros Jean-Pierre Albert, “Croire et ne pas croire”, *Heresis*, 2003, pp. 91-106; Steven Justice, “Did the Middle Ages Believe in Their Miracles?”, *Representations*, vol. 103, n° 1, 2008, pp. 1-29; John Arnold, *Belief and Unbelief in Medieval Europe*, London-New York, Bloomsbury, 2011 (2005); Dorothea Weltecke, “Doubts and the Absence of Faith”, en John Arnold (ed.), *The Oxford Handbook of Medieval Christianity*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 357-374; Schmitt, *Le Corps, les Rites, les Rêves, le Temps*, pp. 82-83.

Por lo demás, digamos que la caracterización de “spinozismo salvaje” que Le Roy Ladurie concede al naturalismo campesino medieval es elocuente (*Montaignou*, p. 529). En efecto, como el judío maldito de Amsterdam, se han encontrado campesinos que se oponen de plano a la persecución de herejes e infieles si éstos se comportan de modo aceptable y ganan su pan honradamente (Arnold, *Belief and Unbelief*, p. 231). Menocchio mismo habría dicho que no había más en la religión que ser hombre de bien y amar al prójimo (*El queso y los gusanos*, pp. 48, 59). Dos ideas, se sabe, presentes en el *Tractatus Theologico-Politicus* de 1670. Sigue siendo interesante apuntar la fuerte indiferencia campesina respecto de la teología que, en variadas ocasiones, terminaba con sus vidas.

¹⁰²⁶ Así lo sistematiza Robert Moore, *The Formation of a persecuting Society. Power and deviance in Western Europe, 950-1250*, Oxford, Basil Blackwell, 1987 (cito por la edición en castellano: *La formación de una Sociedad Represora. Poder y Disidencia en la Europa Occidental, 950-1250*, traducción de Enrique Gavián, Barcelona, Crítica, 1989, *passim*, pero especialmente p. 86-87-88, 132-133). Ginzburg lo expone sucintamente al hablar del sustrato de creencias campesinas en la temprana Modernidad: “La Reforma, al romper la costra de unidad religiosa, las hizo aflorar indirectamente. La Contrarreforma, en su intento de recomponer la unidad, las había sacado a la luz para, evidentemente, erradicarlo” (*El queso y los gusanos*, p. 64).

Junto a Descartes, “el verdadero filósofo”, ubicó a Cyrano de Bergerac como una luz en el camino hacia las formas modernas de incredulidad. Nadie en el siglo XVI, dice, nos otorgó el *dictum* de Cyrano según el cual no debemos creer todo de un hombre, porque puede decir cualquier cosa; sólo debemos creer de él lo que es humano.¹⁰²⁷ Sin embargo, Cyrano es ahí un eco de Michel Eyquem de Montaigne, quien reflexiona así en contra de aquellos que creen conocer la verdad de las cosas supernaturales, maravillosas, extrañas: “*Je dirais volontiers que c’est bien assez qu’un homme, quelque recommandation qu’il ait, soit cru de ce qui est humain*”. El ensayista no es una mala elección si nos lanzamos a la faena lícita de encontrar precursores para el sentido de lo imposible moderno.¹⁰²⁸

En esta perspectiva, parece que el Quinientos, más que el siglo febvrieriano “que quiere creer”, será para François Berriot, Jean Wirth, Max Gauna, Georges Minois, Jean Pierre Cavaillé y Michael Hunter y David Wootton, entre otros, una centuria nodal en la crisis de creencia de la temprana Modernidad, fuente de ulteriores transformaciones en el plano de la ruptura definitiva con la concepción teológica del hombre, del mundo y de Dios.¹⁰²⁹ Todos ellos han propuesto de una forma u otra no sólo que el ateísmo era concebible en la era del Renacimiento y la Reforma —que los elementos que informan posiciones irreligiosas ya estaban disponibles antes de cristalizar en obras abiertamente ateas como el anónimo *Theophrastus redivivus* (1659), o los escritos iluministas de Paul d’Holbach—, sino que efectivamente existían no creyentes. Las fuentes son escasísimas, y a menudo sabemos de ellos por intermedio de sus enemigos. No podríamos esperar más de un siglo de cristianismo de Estado e instrumentos confesionales cuasi-totalitarios, plasmados en burocracias varias (la *Chambre Ardente*, la Inquisición, la *High Commission*, el Consistorio, el *Index* y la censura real y

¹⁰²⁷ Febvre, *Le problème de l’incredulité*, p. 443. Sobre Descartes, p. 376.

¹⁰²⁸ La intervención ocurre en el celebre “De los cojos”, (*Essais*, Libro III, c. XI, p. 313). Es Le Roy Ladurie quien reparó en este préstamo de Cyrano (*Montaillou*, pp. 534-535, nota 2). Sobre las críticas al sentido de lo imposible teorizado por Febvre —básicamente, exigir de la Edad Media y el XVI, traicionando su propia metodología, el mismo tipo de incredulidad sostenido por el Iluminismo—, véase, como ya indicamos en el capítulo 4, David Wootton, “Lucien Febvre and the Problem of Unbelief”, pp. 695-730, y Campagne, *Homo Catholicus*, pp. 567 y ss.

¹⁰²⁹ François Berriot, *Athéismes et athéistes au XVIIe siècle en France*, Lille, Editions du Cerf, 1984; Jean Wirth, “‘Libertines’ et ‘Épicuriens’: aspects de l’irreligion en France au XVIe siècle”, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance*, T. 39, 1977, pp. 601-627; Gauna, *Upwellings*; Georges Minois, *Histoire de l’Athéisme. Les incroyants dans le monde occidental des origines à nos jours*, París, Fayard, 1998; Jean Pierre Cavaillé, “Libertinage, irreligion, incroyance, athéisme dans l’Europe de la première modernité (XVIe-XVIIe siècles). Una approche critique des tendances actuelles de la recherche (1998-2002)”, *Les Dossiers du Grihl* [Online], 2007-02 (connection on 02 February 2015); Michael Hunter y David Wootton (eds.), *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

universitaria).¹⁰³⁰ El castigo de la disidencia religiosa era tan ordinario que solía consignarse como un detalle presupuestario —hacia 1550, el verdugo de París cobraba 48 soles parisinos por quemar vivo a alguien.¹⁰³¹ La insistencia en salvar el cuello habría llevado a algunos incrédulos a rodearse de subterfugios y oblicuidades en sus obras.¹⁰³² El nicodemismo denunciado por Calvino se convertiría en parte estable del arsenal retórico de las apologías anti-ateas de fines del Quinientos, tanto en el reformado Phillipe Du Plessis Mornay como en el católico Pierre Charron —de los que Febvre no hace caso. Con todo, algunos cometían imprudencias y eran atrapados: la sola mención a la incineración de Jacques Gruet en la Ginebra de 1547 —de la que Febvre tampoco hace caso— bastaría para admitir la posibilidad de descreencias abiertas ya a mediados de siglo.

¿Qué tipo de descreencia? La obra de Febvre, decíamos, advertía contra la tentación de tomar al pie de la letra las acusaciones de ateísmo. Aún así, la rápida difusión de semánticas latinas y vernáculas asociadas a la incredulidad en el Quinientos —“ateo”, pero también, como vimos, “libertino”, “epicúreo” y “luciano”, y todavía otras, como los “a-Cristos” o los “deístas”— indica que la intelectualidad cristiana creía enfrentar un peligro novedoso en su extensión y radicalidad.¹⁰³³ Un peligro sin dudas ligado a la fractura confesional, pero distinto de ella. Es instructivo llegados a este punto reparar en una reflexión de Montaigne en la cual ateísmo y Reforma engarzan de un modo más

¹⁰³⁰ Por este tipo de instituciones, Berriot califica al cristianismo de la temprana Modernidad de “cuasi totalitario” (*Athéismes*, pp. 21, 109). Gauna, por su parte, lo tiene por “religión de Estado” (*Upwellings*, p. 27). Quien ha definido de modo más esquemático este tinte represivo del cristianismo pos-tridentino es Italo Mereu, con su fórmula “consenso o represión” (*Storia dell'intolleranza in Europa: sospettare e punire*, Milano, Bompiani, 1988). Sobre los profundos lazos intelectuales entre cristianismo y totalitarismo, siempre vía el “arquetipo” inquisitorial como la metáfora privilegiada de un Occidente obsesionado por construir ortodoxia, véase la reflexión de Arthur Versluis, *The New Inquisitions. Heretic-Hunting and the Intellectual Origins of Modern Totalitarianism*, Oxford, Oxford University Press, 2006. No obstante, y para atemperar una lectura demasiado precipitada del fenómeno religioso como exclusiva fuente de violencia y dominio, consúltese con provecho William Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence. Secular ideology and the roots of Modern conflict*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2009.

¹⁰³¹ Es la factura presentada por un tal Mathurin Rousseau, verdugo encargado de ejecutar hugonotes en París (Berriot, *Athéismes*, p. 250).

¹⁰³² Así lo proponen David Wootton, “New Histories of Atheism”, en Hunter y Wootton (eds.), *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, p. 14; Tullio Gregory, “Pierre Charron’s Scandalous Book”, en *ibid.*, p. 101; Gauna, *Upwellings*, pp. 9-10.

¹⁰³³ Robichaud, “Renaissance and Reformation”, en Stephen Bullivant y Michael Ruse (eds.), *The Oxford Handbook of Atheism*, p. 180; Davidson, “Unbelief and Atheism in Italy”, en Hunter y Wootton (eds.), *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, p. 57; David Wootton, “The fear of God in Early Modern Political Theory”, *Historical Papers/Communications historiques*, vol. 18, nº 1, 1983, pp. 56-80; Wootton, “New Histories of Atheism”, p. 25; Wootton, “Lucien Febvre”, pp. 29-31; María José Vega Ramos, “La biblioteca del ateo en el Quinientos”, en Ana Vian Herrero y Consolación Baranda Leturio (eds.), *Letras Humanas y Conflictos del Saber: la Filología com Instrumento a través de las Edades*, Madrid, Editorial Complutense de Madrid, 2008, pp. 261-302.

sutil que como simple dispositivo polémico, como quería Febvre. La “Apologie de Raimond Sebond” apunta que la difusión de la enfermedad (*maladie*) evangelista en Francia acabaría “*en un exécration athéisme*”, engendro “*dénaturée et monstrueuse*”, pero más por la incertidumbre general que provocaba que por algún ingrediente propio de las doctrinas reformadas. Juzgaba al vulgo el principal culpable y la principal víctima de esta metamorfosis: testigo de la puesta en duda de ciertos artículos de la fe, “*il jette tantôt après aisément en pareille incertitude toutes les autres pièces de sa créance*”.¹⁰³⁴

¿Qué “piezas” de la creencia cristiana quedaron bajo el imperio de la incertidumbre? ¿Qué comparten los “ateos”, “libertinos”, “lucianos”, “a-Cristos”, y todos los nombres dados a la incredulidad en el Quinientos? Aún cuando no atribuyamos al siglo XVI una ruptura epistemológica capaz de sostener el ataque sistemático a los principios del cristianismo (el cartesianismo, el mecanicismo, y la crítica bíblica de Febvre, por ejemplo), podemos hablar de descreencia si lo hacemos en un sentido amplio. Aquí la terminología difiere: Max Gauna opta por “disidencia” o “escepticismo” para referir de modo general ideas contrarias a la ortodoxia cristiana; Berti, mucho más cauta, las llama “mera incredulidad”; Michael Hunter y David Wootton las califican directamente de “ateísmo”.¹⁰³⁵ Sea como fuere, la definición de esta descreencia contempla una serie de posiciones que, aunque no nieguen de plano la existencia de una divinidad, asumen que su rol en los asuntos humanos y en el funcionamiento de la naturaleza es, primero, o inexistente o irrelevante, y segundo, imposible de conocer a través de la Revelación. Esas ideas son la negación de la inmortalidad del alma y del castigo providente, futuro e infernal; son dos posiciones usualmente relacionadas, que alimentan de lleno la noción de ateísmo definido en sentido amplio.¹⁰³⁶ No somos originales: es la definición que en

¹⁰³⁴ *Essais*, II.XII, pp. 139, 147.

¹⁰³⁵ Gauna, *Upwellings*, pp. 15, 35; Berti, “Roots of Unbelief”, p. 562; Hunter y Wootton, “Introduction”, en *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, p. 2.

¹⁰³⁶ Hay un consenso general en la historiografía sobre este punto: Nicholas Davidson, “Unbelief and Atheism in Italy, 1500-1700”, en Hunter y Wootton, *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, p. 59; Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa (Siglos XVI y XVII)*, Madrid, Sarpe, 1985, p. 216; Arnold, *Belief and Unbelief*, pp. 225, 229; Cavailé, “Libertinage, irrégion, incroyance, athéisme”, pp. 90, 98; Michael Hunter, “The problem of Atheism in Early Modern England”, *Transactions of the Royal Historical Society*, vol. 35, 1985, pp. 135-157; Robichaud, “Renaissance and Reformation”, pp. 186-187; Wootton, “Lucien Febvre”, pp. 26-27; Wootton, “Fear of God”, p. 62; Wootton, “New Histories”, pp. 25-27; Claude Bocquet, “Etienne Dolet: vivre pour la traduction, mourir pour une traduction”, en Michèle Clément (dir.), *Etienne Dolet. 1509-2009*, Genève, Droz, 2012, p. 144; Wirth, “‘Libertines’ et ‘Épicuriens’; Alberto Tenenti, “Libertinaje y Herejía a mediados del siglo XVI y comienzos del XVII”, en Jacques Le Goff (comp.), *Herejías y Sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII. Comunicaciones y debates del Coloquio de Royaumont*, traducción de Flora Guzmán et al., México D.F.-Madrid, Siglo XXI, 1999 (1987), pp. 231-245 (el artículo es una reimpression de aquel aparecido en *Annales*, XVIII, n° 1, 1963, pp. 75-80).

1535 da el Sínodo de Estrasburgo liderado por Martín Bucero al momento de condenar a los “ateos” de la ciudad.¹⁰³⁷

El utillaje textual: material disidente en la temprana Modernidad

Se sabe que la cristianización autoritaria que Bucero y los suyos tramaban para la Estrasburgo de la década del '30 había sido criticada por un grupo de espiritualistas locales, cercanos a alguna versión de cristianismo no confesional. La Reforma magisterial gustaba de una marca antigua para identificarlos de entre la profusión de sectas nacidas del quiebre evangélico: “epicúreos”. Representaban, se advertía, el peligro del indiferentismo, dada su negación del interés divino en los asuntos humanos y de la vida eterna. No les quedaba, decía Bucero, ni miedo ni fe: “*ils sont tombés hors de toute foi et de toute crainte de Dieu et qu'ils sont devenus de purs épicuriens*”.¹⁰³⁸ Entre semejantes incrédulos estaba el jardinero y predicador pacifista Clément Ziegler, acusado de negar el infierno y la existencia misma de Satán.¹⁰³⁹

Los intelectuales católicos del vecino reino de Francia tabularían con precisión enormidades idénticas: el heresiólogo Gabriel du Préau avanza en 1569 la definición de los ateos como aquellos hombres que

“nullum esse Deum credunt, caeci et excordes, quique Dei providentiam et rebus humanis tollunt, omnia utique agi fato, animasque una cum corporibus interire

Señalemos al pasar que todavía a mediados del siglo XVII las nociones de inmortalidad y Juicio de la Providencia están sólidamente unidas en el grueso del pensamiento cristiano. Thomas Hobbes cometió una heterodoxia cuando, en su *Leviathan*, sugirió separarlas: “*That the Soul of man is in its own nature Eternall, and a living Creature independent on the body, or that any meer man is Immortall, otherwise than by the Resurrection in the last day (except Enos and Elias) is a doctrine not apparent in Scripture*”. La inmortalidad, dice, comienza en el día del Juicio, “*and hath for cause, not his specificall nature, and generation, but the Promise*” (*Leviathan, or The Matter, Forme & Power of Commonwealth, Ecclesiasticall and Civill*, Andrew Crooke, London, 1651, p. 241).

¹⁰³⁷ Jean Wirth, “‘Libertines’ et ‘Épicuriens’: aspects de l’irréligion en France au XVIe siècle” (cito de la reimpresión aparecida en *Sainte Anne est une Sorcière et autres essais*, Geneva, Droz, 2003, pp. 59-60). Para este Sínodo, ejemplo perfecto del enfrentamiento entre reforma magisterial y reforma radical, consúltese George H. Williams, *The Radical Reformation*, Missouri, Truman State University Press, 1992 (1962), pp. 410-430.

¹⁰³⁸ Citado en Marc Lienhard, “Les épicuriens à Strasbourg entre 1530 et 1550 et le problème de l’incroyance au XVIe siècle”, en Marc Lienhard (ed.), *Croyants et Sceptiques au XVIe siècle: le Dossier des ‘Epicuriens’*, Strasbourg, Istra, 1981, p. 29. Sobre el clima de diversidad religiosa en Estrasburgo, véase Lorna Jane Abrey, “Confession, conscience, and honour: the limits of magisterial tolerance in sixteenth-century Strasbourg”, en Ole Grell y Bob Scribner, *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 94-107.

¹⁰³⁹ Liendhard, “Les épicuriens à Strasbourg”, p. 22. Sobre Ziegler, véase Williams, *Radical Reformation*, pp. 366-369.

arbitrantes (...), qui nec Christum, nec Deum, nec denique diabolum, nec coelum, nec infernum esse profitentur.¹⁰⁴⁰

Podríamos pensar que Du Préau recita aquí una vieja letanía de incrédulos antiguos. Pero su rechazo se quiere actual; al lado de Diágoras de Melo, Evémero de Tegeate, Luciano de Samosata, el poeta Lucrecio y Epicuro de Samos, ubica al francés “Doletus”.¹⁰⁴¹ Y con justicia, porque entre los cargos formales que llevaron a la hoguera de la plaza Maubert en 1546 al imprentero y traductor Etienne Dolet figuraba el de ateísmo. Fue un hombre siempre sospechado de las más diversas heterodoxias confesionales y filosóficas (hasta se dice que en una oportunidad viajó a Padua para tomar lecciones de boca de Pomponazzi; como éste estaba muerto, tuvo que conformarse con sus discípulos).¹⁰⁴² Su oficio —en realidad, una censura muy atenta a ese oficio— terminó por liquidarlo. En su traducción del pseudo-platónico *Axiochus*, específicamente en una intervención de Sócrates sobre las implicancias de la muerte (“*tu ne seras plus rien du tout*”), el tribunal había entrevisto la negación de la inmortalidad del alma.¹⁰⁴³ El católico Noel Taillepied, poco más de cuarenta años después de incinerado Dolet, añadiría otras *bêtes noires* a su propia lista. Al lado de Epicuro, Luciano, Diágoras y Protágoras de Abdera ubicaría a “*Rabletistes*” y “*Machiauelistes*”; todos ateos “*qui ne croyent ne Dieu ne diable, ne Paradis ny enfer*”.¹⁰⁴⁴ Esas audacias no eran privativas de filósofos pre-cristianos ni de radicales o humanistas incendiados: a fines de 1599 Roma ordenaba premura en la ejecución del

¹⁰⁴⁰ Prateolus, *De vitis, sectis, et dogmatibus omnium haereticorum*, p. 70.

¹⁰⁴¹ Las listas de ateos son de sobra conocidas en el cristianismo, desde los Padres (por ejemplo Lactancio con *De ira Dei*) hasta la temprana Modernidad, como lo vemos con Gabriel Du Préau. La misma lista se repite, con variantes, de autor en autor. La encontramos también en el *De immortalitate* de Pomponazzi. El objetor escolástico que el Mantuano imposta en el capítulo XIII advierte que sólo los hombres más impíos niegan la inmortalidad del alma. Allí enumera: “*omnes hujus sententiae sectatores fuerunt et sunt viri impiissimi et scelestissimi, sicut Epicurus ignavus, flagitiosus Aristippus, insanus Lucretius, Diagoras dictus Athenis*” (p. 86). Agreguemos que Pomponazzi disiente: ni todos los impíos declaran la mortalidad, ni todos los justos la inmortalidad: “*neque universaliter viri impuri ponunt mortalitatem, neque universaliter temperati immortalitatem*”. En efecto, sucede exactamente lo contrario. Muchos hombres depravados (*multos pravos homines*) creen en el alma, y muchos santos (*viros sanctos et justos*) descreen de ella (p. 115).

¹⁰⁴² Biard y Gontier, “Préface”, en Biard y Gontier (dirs.), *Pomponazzi entre traditions et innovations*, p. 5.

¹⁰⁴³ El episodio es relatado en Bocquet, “Etienne Dolet”, pp. 131-149.

¹⁰⁴⁴ Noel Taillepied, *Traicté de l'Apparition des Esprits, a sçavoir, des Ame separees, Fantomes, Prodiges, et autres accidens merueilleux, qui precedent quelquefois la mort des grands personnages, ou signifient changement de la chose publique*, Paris, 1588 (se cita por la edición de François Iulliot, 1618, p. 8).

“heresiarca” Menocchio, calificado de ateo entre otras cosas por haber negado el infierno, la resurrección, y la inmortalidad del alma.¹⁰⁴⁵

Traducciones polémicas, predicadores heterodoxos, campesinos medianamente alfabetizados, nuevas condenas a viejas sectas filosóficas. La ecuación nos arroja a la crisis del cristianismo en una temprana Modernidad atravesada por el humanismo renacentista y las Reformas, crisis que derivaría en lo que M. Liendhard refiere de modo impresionista como reducciones de la fe cristiana.¹⁰⁴⁶ Aunque el paradigma burkhardtiano ha sido destronado de la historiografía hace largo rato, todavía se admite de buen grado el papel que los apetitos filológicos del humanismo tuvieron en la puesta en cuestión de verdades cristianas en el contexto trágico del Cisma definitivo.¹⁰⁴⁷ Y si nuestro objetivo es rastrear argumentos en contra de la inmortalidad y el Juicio infernal, debemos dedicar algunas líneas a la recuperación y resignificación de las obras clásicas, porque la infición del ateísmo temprano-moderno guarda una filiación histórica con la reintroducción de las filosofías y las letras antiguas en Europa. Los escritos de Sexto Empírico traducidos por el círculo de Savonarola; Lucrecio revivido por Poggio Bracciolini; un Aristóteles “purificado” en manos de los paduanos; Luciano rescatado también por Poggio, pero definitivamente por Erasmo y Moro. Todos instalarían respectivamente, y quizá al margen de las intenciones primeras de sus exhumadores, el escepticismo, el materialismo, el naturalismo, y la sátira en el corazón del mundo cristiano. Detallar cada una de estas corrientes y sus meandros en la temprana Modernidad es imposible; hay abundante bibliografía al respecto, con sus propios clásicos y debates.¹⁰⁴⁸ Intentemos solamente esquematizar del modo más general

¹⁰⁴⁵ Ginzburg, *El queso y los gusanos*: véase el cargo de “ateo” en p. 217 y el rótulo del “insipiens” negador de Dios en p. 171; la negación del infierno (“creo que es mercancía, invención de hombres que saben más que otros”) en p. 148; la negación de la resurrección (“yo no creo que el día del Juicio pueda resucitar nuestro cuerpo, lo que me parece imposible, porque si resucitáramos, los cuerpos llenarían el cielo y la tierra”) en p. 148; la negación de la inmortalidad del alma (“cuando el hombre muere es como un bicho, como una mosca”; “muerto el hombre muere el alma y toda cosa”) p. 138. Otro proceso inquisitorial italiano, esta vez en Venecia en 1574, involucró a Commodo de Vicenza, luego ejecutado, quien se dice que dijo: “Nunca hemos visto a ningún hombre muerto volver del otro mundo a decirnos que el paraíso, el Purgatorio o el Infierno existen; todas estas cosas son fantasías de monjes y sacerdotes que pretenden vivir sin trabajar” (Davidson, “Unbelief and Atheism”, p. 65).

¹⁰⁴⁶ Lienhard, “Les épicuriens à Strasbourg”, p. 34.

¹⁰⁴⁷ Así lo hace, entre otros, Berriot, *Athéismes, passim*.

¹⁰⁴⁸ Sobre el fenómeno del Renacimiento y el cristianismo humanista, véase Angelo Mazzocco, (ed.), *Interpretations of Renaissance Humanism*, Leiden, Brill, 2006; William Caferro, *Contesting the Renaissance*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2011; John Jeffries Martin, *Myths of Renaissance Individualism*, Basingstoke-Hampshire, Palgrave Macmillan, 2004. Sobre Sexto Empírico y la tradición escéptica, destacamos ya la obra clásica de Richard Popkin, *The History of Scepticism*, las síntesis de Gianni Paganini y José R. Maia Neto (eds.), *Renaissance Scepticisms*; súmese José R. Maia Nieto *et al* (eds.), *Skepticism in the Modern Age: Building on the work of Richard Popkin*, Leiden-Boston, Brill, 2009; Rudolf Schüssler, “Jean Gerson, moral certainty, and the Renaissance of ancient Scepticism”,

posible qué desafíos presentaron al sistema cristiano estas nuevas-viejas ideas, marcando lo irresuelto de la simbiosis “llena de tensiones y finalmente desgarrada, de la cultura cristiana y de la civilización antigua”.¹⁰⁴⁹ Encontraremos que en la época la conversación milenaria del cristianismo con la filosofía pagana adquiriría en ocasiones visos de afonía.

i) Por el lado del proyecto escolástico de absorción de la filosofía aristotélica, todavía los comienzos del XVI ofrecían un conflicto no resuelto. Lo había sido desde las condenas de 1270 y 1277 por parte del obispo de París Etienne Tempier quien, lo vimos en el capítulo 3, amonestaba la idea de doble verdad y el aristotelismo de “averroístas” del estilo de Siger de Brabante y Boecio de Dacia. Las tesis imponían silencio a sus conclusiones acerca de la eternidad del mundo, la autonomía de las causas segundas, y claro, la intervención de Dios en los asuntos humanos y la inmortalidad como absorción impersonal en el Intelecto universal (i.e., la muerte del alma individual).¹⁰⁵⁰ Contemporáneo de esos debates, Tomás de Aquino conectaba a estos intelectuales y a sus seguidores con posiciones heterodoxas respecto de las ideas centrales del cristianismo. En su *De unitate intellectus contra averroistas* (c.1270) comenta que, si se acepta la doctrina del Intelecto universal y se niega que cada hombre posea su propio

Renaissance Studies, Vol. 23, Nº 4, 2009, pp. 445-462. Sobre Lucrecio y la tradición materialista, véase la reciente obra de Jeffrey Fish y Kirk Sanders (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, y en relación con la primera Modernidad, Stephen Greenblatt, *The Swerve: How the World Became Modern*, New York, Norton & Company, 2011, y Catherine Wilson, *Epicureanism at the Origins of Modernity*, Oxford, Clarendon Press, 2008. Sobre Luciano y la tradición satírica en la temprana Modernidad, véase Christiane Lauvergnet-Gagnière, *Lucien de Samosate*, y, para un análisis de la tradición lucianesca en Moro y Erasmo, Branham, “Utopian Laughter: Lucian and Thomas More”, pp. 23-43; Ginzburg, “The Old World and the New seen from Nowhere”, en *No island is an island*, pp. 1-23.

¹⁰⁴⁹ José Emilio Burucúa, “Estudio preliminar”, en Bonaventure Des Périers, *Cymbalum Mundi. En françois contentant quatre dialogues poetiques fort antiques, joyeux, et faciteux*, París, 1537 (edición moderna a cargo de Rogelio C. Paredes, con estudio preliminar de José E. Burucúa, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2000, p. xxii).

¹⁰⁵⁰ Para las tesis, ya hemos indicado a Lindberg, *Los Inicios de la ciencia occidental*, pp. 297-305; Alain de Libera, *La filosofía medieval*, pp. 411-415. Apuntemos de pasada que la temprana Modernidad no tardaría en conectar la corriente árabe de la mortalidad del alma individual con el epicureísmo. Eso es lo que hace Calvino en un texto temprano, *Psychopannychie*, de 1534, donde atribuye el renacimiento de estas creencias mortalistas al regreso de Epicuro y de “certains Arabiens” (Berriot, *Athéismes*, p. 596). Por otra parte, y aunque no puedo profundizar en ello, dejo indicadas las afinidades históricas entre el aveorrismo, el problema judeo-converso, y la incredulidad popular, con énfasis en las tesis mortalistas. Véase al respecto Francisco de Márquez Villanueva, *De la España judeocoversa. Doce Estudios*, Barcelona, Bellaterra, 2006, especialmente el capítulo 9, “Nasçer e morir como bestias”, pp. 203 y ss (agradezco a Constanza Cavallero esta referencia). Tales afinidades se trasladarían a los edictos inquisitoriales españoles de delación, en un nuevo ejemplo de la preocupación temprano-moderna sobre la incredulidad: “O si sabeis, o aveys oydo dezir otras algunas heregias; especialmente que no ay parayso, o gloria para los buenos, ni infierno para los malos. Y que no ay mas de nacer y morir” (citado en Caro Baroja, *Las formas complejas*, p. 218).

intelecto, se admite que, al morir, nada permanece de las almas de los hombres excepto esa única sustancia intelectual; “y así se suprime la retribución de los premios y de las penas”.¹⁰⁵¹ Esas condenas y diatribas medievales son el antecedente directo de las batallas que, lo vimos, emprendió el V Concilio de Letrán (1512-1517) en contra del aristotelismo materialista y radical —el arabizante de Averroes, pero también el griego, con Alejandro de Afrodisias— presente en las universidades italianas y en especial la de Padua. En diciembre de 1513, León X insiste mediante la *Apostolici regiminis* en la inmortalidad natural y personal del alma, y exige de la infantería escolástica la elaboración de pruebas racionales en ese sentido. Además de los pasajes bíblicos de rigor (*Mateo* 10, 28; *Juan* 12, 25), se invoca la promesa futura del castigo y la recompensa eternos. En este contexto, lo veremos, habremos de comprender las posiciones que Pietro Pomponazzi presenta como propias de un aristotelismo purificado, al margen de la Letra y de la Iglesia y con reflexiones novedosas acerca del temor al Juicio.¹⁰⁵²

¹⁰⁵¹ Citado en Barrio Maestre, “La disputa averroismo-tomismo”, pp. 133-134.

¹⁰⁵² Anne Blair, “Natural Philosophy”, en Park y Daston (eds.), *The Cambridge History of Science*, p. 381; Williams, *Radical Reformation*, pp. 63-67. Sobre este concilio, véase el detallado estudio de Eric Constant, “A reinterpretation of the Fifth Lateran Council decree *Apostolici regiminis* (1513)”, *The Sixteenth Century Journal*, vol. 33, no. 2, 2002, pp. 353-379. Interesa notar que Constant comenta que la bula no pretende decretar como dogma la inmortalidad, porque ya la cree un dogma: “*While there is no doubt that individual immortality is presented as a dogma in Apostolici regiminis, this bull cannot be seen as a dogmatic proclamation on the soul*”; “*The Council fathers did not here issue the dogmatic declaration of that doctrine because they assumed that personal immortality already existed as a dogma of the church*” (pp. 361-362). Que el grueso de la posteridad haya imputado a este Concilio el dogma de la inmortalidad del alma quizá se deba, sugiere el autor, a que la *Apostolici regiminis* fue utilizada prontamente en las polémicas contra Pomponazzi y sus llamadas tesis “mortalistas” en el *De immortalitate* de 1516 (p. 370). Esa utilización inmediata siguió en el siglo XVII. Señalemos que el jesuita Louis Richeome —cuyas opiniones sobre el exorcismo hemos visitado en el capítulo 2—, con la incredulidad ya instalada en su tiempo, atribuye las discusiones del Concilio de Letrán de comienzos del XVI, no al aristotelismo radical, sino a la corriente de los libertinos, epicúreos, y ateos. Richeome lleva el conflicto hasta las raíces históricas del cristianismo: en efecto, Cristo confutó a los saduceos negadores de la inmortalidad, e hizo desaparecer su herejía. Pero “*en ces derniers elle a leué la teste, quand la charité Chrestienne a esté refroidie par la glace des mauuais Catholiques, et la foy obscurcie par les broüillards des Epicuriens et des Libertins, et autres tiercelez d’atheisme, plus curieux à charger de fables les grottes de leurs fantaisies charnelles, qu’à chercher le chamin du ciel*”. Eso, dice Richeome, “*fut cause que le Concile de Latran tenu sous Leon X la condamna et exorta les Docteurs de defendre la verité de la Philosophie et de la foy Catholique en leurs escoles et disputes*” (*L’immortalité de l’ame, declaree avec raisons naturel les tesmoignages humains et diuins pour la Foy Catholique contre les Athees et Libertins*, Paris, Sebastien Cramoisy, 1621, pp. 4-5). El exhorto conciliar llegaría a Descartes mismo, quien en carta a la Sorbona afirma seguir las prescripciones del V de Letrán en fundamentar filosóficamente la inmortalidad del alma (Wilson, *Epicureism and Modernity*, p. 114).

Anotemos de pasada una ironía suprema: Robert Burton calificaría a León X, el organizador del Concilio que sancionó la inmortalidad, como “*that Epicurean Pope (...), a prophane and atheistical moderator*”, resuelto a demostrar que el alma es nada. León X pasa así a compartir la lista burtoniana de negadores de la inmortalidad con el mismísimo Pomponazzi (Democritus Junior, *The Anatomy of Melancholy. What it is, with all the kinds causes, symptoms, prognostickes and seuerall cures of it*, Oxford, Henry Cripps, 1638 [primera edición: 1621], Part I. Sect. I. Memb. 2. Subs. 9, pp. 26-27).

ii) La recepción transformadora del escepticismo pirrónico en la temprana Modernidad, por su parte, contendrá un acento novedoso al dedicarse no (sólo) a cuestiones gnoseológicas y de perceptibilidad (al gusto del escepticismo clásico), sino a resaltar el artificio de las demarcaciones morales, políticas y religiosas que informan la vida de los hombres. Lo importante es, en pocas palabras, el desafío que este método filosófico no tardaría en proponer a una intelectualidad atravesada por dogmatismos teológico-escolásticos. Su aparición en el contexto del Renacimiento y de la Reforma acabaría por destituir de garantías metafísicas el acto y el producto del conocer, otorgándole a las representaciones del mundo el status de creación humana relativa, cuya certitud y verdad no están aseguradas jamás de manera absoluta.¹⁰⁵³

Se sabe que el escepticismo no llevará de por sí a la irreligión; como quiere Richard Popkin, debemos guardarnos de estos simplismos —y por otra parte: ¿el ateísmo no es también un dogmatismo?¹⁰⁵⁴ Es cierto que el pirronismo de Sexto Empírico sirvió incluso a muchos polemistas de buena fe para desarrollar una original forma de escepticismo cristiano, de base fideísta, útil en el XVI para escapar por arriba de la guerra teológica fratricida. Es lo que regularmente se dice de la *Diatribae siue collatio* de Erasmo (1524) y de la “Apologie” de Montaigne (escrita entre 1575-1576), y lo que aparece expresamente en la epístola dedicatoria que el humanista Gentian Hervet escribió para su traducción latina de la obra de Sexto *Adversus mathematicos*, publicada en 1569: la razón humana no comprende nada de la verdadera naturaleza de las cosas, mucho menos de las divinas, sólo resta la fe en la Revelación.¹⁰⁵⁵ Sin embargo, no deja de ser cierto que existió un efecto disruptivo en el conjunto de la intelectualidad

¹⁰⁵³ Gianni Paganini, *Skeptis: le Débat des Modernes sur le Scepticisme. Montaigne, Le Vayer, Campanella, Hobbes, Descartes, Bayle*, Paris, Vrin, 2008, p. 8, 12; Fernando Bahr, “Los escépticos modernos y la génesis del cogito cartesiano”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 36, nº 1, 2010; Cavaille, “Libertinage, irréligion, incroyance, athéisme”, p. 73.

¹⁰⁵⁴ Popkin, *History of scepticism, passim*. Paganini y Maia Neto dejan entrever que es el trabajo temprano de Henri Busson el que está siendo cuestionado aquí (“Introduction”, en *Renaissance scepticisms*, p. 4).

¹⁰⁵⁵ Gentian Hervet, *Sexti Empirici Viri longe doctissimi Adversus Mathematicos, hoc est, aduersus eos qui profitentur disciplinas*, Paris, Martinum Iuuenem, 1569: “*Mihi enim persuasi hunc vel maximum ex eo fructum esse capiendum, quod cum aperte ostendat nullam esse apud homines adeo recte constitutam disciplinam, quae non libefactari, nullam adeo certam scientiam, quae constare possit, si rationum et argumentorum oppugnetur machinis, futurum sit ut humanas leuiter praeteruecti scientias quae inflant non aedificant, nos ad Christianorum propriam conferamus disciplinam ac scientiam, nempe ut fidem habentes a Christo nobis factae reuelationi et promissorum bonorum spe nitentes, Deique praeceptis parentes, charitatem semper teneamus et amplexemur*” (fol. i). La utilidad de este fideísmo en el contexto de la batalla confesional (en especial, la descreencia calvinista en la presencia real en la Cena) es evidente: “*...non paruum quoque suppedabit copiam argumentorum aduersus nostri temporis haereticos, qui quae sunt supra natura naturalibus metientes rationibus, quae sola fide percipi et apprehendi possunt, non intelligunt, quia non credunt*” (fol. ii).

europaea; muchos otros no percibían las bondades fideístas de este *ars dubitandi*, y pusieron bajo sospecha toda la maniobra; declaraban hipócritas a sus adherentes, y tenían sus obras por burlas a la divinidad. El *Servo arbitrio* que Lutero arrojó en 1525 contra la *Diatribes* de Erasmo suele ser la referencia usual aquí.¹⁰⁵⁶

Entre el arsenal pirrónico, las *Hipotiposis* de Sexto Empírico traducidas al latín por el reformado Herni Estienne en la Francia de 1562 —año ominoso del inicio de la guerra civil— ofrecieron a la comunidad erudita una síntesis acabada del demoleedor décimo tropo, el argumento de las variaciones en el comportamiento moral y legal, las diferencias en creencias y mitologías entre las comunidades humanas, universos de convenciones cuya materia primera está, quizá, en Heródoto mismo.¹⁰⁵⁷ El décimo tropo conducía a la suspensión del juicio (*epochē*) ante una proposición dogmática en el plano de la ética. La *isostheneia* resultante —la equipolencia de fuerza persuasiva entre dos argumentos u opiniones opuestos— tendía a vaciar de autoridad cualquier aserción, contrastando entre la pretensión de lo absoluto y su variada inscripción en la historia.¹⁰⁵⁸ El núcleo corrosivo del décimo tropo de Sexto no quedó en mera letra, como veremos con Montaigne. Por su parte, el erudito hugonote Phillipe Du Plessis Mornay, de quien

¹⁰⁵⁶ Sobre la vinculación entre escepticismo y la acusación de hipocresía, véase Erika Rummel, *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 50-74, especialmente p. 53. La furia luterana es comprensible: la *Diatribes* de Erasmo (1524) utiliza tópicos escépticos en su ataque a la novedad reformada que había puesto en cuestión la *regula fidei* nucleada en la *auctoritas* de Roma. Erasmo declara abiertamente no tener una “firme convicción” respecto del problema del libre albedrío, y admite la suspensión del juicio ante el problema, aceptando la opinión de la *Ecclesia*: “Hasta tal punto no me agradan las aserciones que fácilmente me abandonaría a la opinión de los escépticos dondequiera que esté permitido por la inviolable autoridad de las divinas Escrituras y por los decretos de la Iglesia, a los cuales someto de buen grado mi parecer comprenda o no las razones de lo que se me prescribe” (*Discusión sobre el Libre Albedrío*, p. 27). Lutero jamás entendió cómo un cristiano podía comprometerse con una fe atravesada por la duda y la incomprensión; por eso la acusación de hipocresía. En sus conversaciones de sobremesa no dudó en calificar a Erasmo como “el más vil descreyente que jamás haya deshonrado la tierra”, “un mero Momus, haciendo sus muecas y burlas a todo y a todos, a Dios y al hombre, a papistas y protestantes”. Terminaba así: “Rezo por que una maldición sobrevenga a Erasmo” (*The Table Talk of Martin Luther*, translated and edited by William Hazlitt, London, H. G. Bohn, 1858, DCLXVII [p. 189], DCLXVIII [p. 190]).

¹⁰⁵⁷ Sobre la influencia de Heródoto, véase Danilo Marcondes, “The Anthropological Argument: the Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Thought”, en Maia Neto, Paganini, Laursen, *Skepticism in the Modern Age*, p. 43.

¹⁰⁵⁸ Sexto Empírico lo expone brevemente: “Décimo, el de las conductas, costumbres, leyes, creencias míticas y convicciones dogmáticas” (*Hipotiposis Pirrónicas*, edición de Rafael Sartorio Maulini, Madrid, Akal, 1996, p. 95). El método es el de oponer entre sí estas costumbres, leyes, y creencias, para revelar su variedad, y en consecuencia, su contingencia. Sobre esto, ver Paul Woodruff, “The Pyrrhonian Modes”, en Richard Bett (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 208-231, y Julia Annas y Jonathan Barnes, *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997 (1985), pp. 19, 151-171. Los tropos o modos escépticos también se preservan en Filón de Aejandría y Diógenes Laercio, para los cuales el texto de Annas y Barnes también es una muy útil introducción. En general, para los términos *epochē* e *isostheneia* y el resto de los vocablos específicos del escepticismo, véase Emmanuel Naya, *Le vocabulaire des sceptiques*, Paris, Ellipses, 2002.

nos ocuparemos en detalle más adelante, habló a fines del XVI de esos hombres que osaban aplicar este relativismo ético a la *religio*:

“*Quelques uns veulent faire entendre, que Religion est une obseruation de certaines ceremonies en chacun país; et par ainsi ce qui sera saint icy, sera prophane ailleurs; ce qui sera sacré en un país, sera sacrilege en l'autre. Ils en font en somme comme des Loix du Coustumier*”.¹⁰⁵⁹

Agreguemos al pasar que semejante relativismo se vería favorecido por una de las casualidades más fértiles de la historia temprano-moderna: la yuxtaposición de la resurrección del pirronismo antiguo con el inicio de los viajes de descubrimiento. En esta confluencia, la diversidad de costumbres, prácticas y creencias encontradas por colonizadores de almas y cuerpos nutriría la duda radical. (El resultado más curioso de este cruce, se sabe, no compete a los caníbales de Montaigne,¹⁰⁶⁰ sino a la opinión que el erudito Isaac de La Peyrère planteara en la mitad del Seiscientos respecto del carácter pre-adamítico de la descendencia americana).¹⁰⁶¹ El *novus mundus* operaría así como una fuente de complejidades inagotables para el edificio teológico-antropológico cristiano, enfrentado en su expansión, según la bella y pertinente frase del escéptico François La Mothe Le Vayer, con el “*grand Ocean*” de las religiones humanas. En

¹⁰⁵⁹ Philippe Du Plessis Mornay, *De la Verité de la Religion Chrestienne, contre les Athees, Epicuriens, Paiens, Juifs, Mahumedistes, et autres infideles*, Paris, Iean Richer, 1585 (1582), p. 340.

¹⁰⁶⁰ Montaigne es un caso conocido del relativismo crítico inserto en el cruce entre pirronismo y viajes de descubrimiento, que en su énfasis en la diversidad de la naturaleza humana incluso presagia el fundamento teórico de la moderna antropología. “De los caníbales” es el ejemplo más célebre —“¿Pero cómo? ¡No usan calzas!” (*Ensayos*, traducción, prólogo y notas de Graciela Isnardi, Buenos Aires, Losada, 2011, I. XXX, p. 199). Sobre este ensayo, véase Michel de Certeau, *Le Lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, Paris, Éditions du Seuil-Gallimard, 2005 (cito por la edición en castellano: *El lugar del otro: Historia religiosa y Mística*, traducción de Víctor Goldstein, Buenos Aires, Katz, 2007, pp. 269-284). Agreguemos que Montaigne conocía la expedición del almirante Nicholas de Villegaignon al Brasil en 1555, a partir de la cual se proyectaba establecer la colonia hugonote de la “France Antarticque”, hoy la portuguesa Río de Janeiro (sobre esta expedición, véase Michael Harrigan, “France Antarticque and France Equinoctiale: Sixteenth- and Early Seventeenth-Century French representations of a Colonial Future in Brazil”, en Andrea Brady y Emily Butterwirth, *The Uses of the Future in Early Modern Europe*, New York, Routledge, 2010, pp. 110-125). Por lo demás, el sabio gascón estuvo presente en Rouen en 1562, cuando el rey Carlos IX recibió a unos cuantos nativos del Brasil (Marcondes, “The Anthropological Argument”, pp. 38, 45-46).

¹⁰⁶¹ Sobre Isaac de la Peyrère, su *Preadamitica* (1655) y el escepticismo pirrónico, véase Popkin, *History of Scepticism*, pp. 220-230, y Frédéric Gabriel “Periegesis and Skepticism: La Peyrère, Geographer”, en Maia Neto, Paganini, Laursen, *Skepticism in the Modern Age*, pp. 159-170. El efecto disruptivo de los relatos de viaje también se aprecia en Menocchio. El campesino comenta que uno de los motivos de sus errores (entre los cuales está tomar a cristianos, judíos, turcos y herejes como hijos de Dios, iguales a sus ojos) es “haber leído en el libro de Mandavila [Mandeville] de tantas clases de generaciones y de distintas leyes, que me había trastornado” (*El queso y los gusanos*, p. 166). Por supuesto, el caso de Menocchio no corresponde al embrujo del escepticismo pirrónico, sino a las más vieja fábula boccacciana de los tres anillos (*ibid*, p. 187).

efecto, Le Vayer publicaría en 1631 lo que puede ser pensado como el punto más alto de la tradición pirrónico-viajera, el diálogo “De la diversité des religions”, en el que el décimo tropo, impiadoso, invoca pueblos americanos, europeos, asiáticos y africanos sin noción alguna de Dios, almas, o Providencia.¹⁰⁶²

Esa crítica al dogmatismo, esa relativización, esa conciencia sobre la fuerza de la costumbre y la vanidad de las afirmaciones humanas conformaban las aristas más abrasivas de la crisis pirrónica de la temprana Modernidad. Los escritos de Sexto fueron capitales aquí: pusieron en circulación un debate sobre la imposibilidad última de conocer la verdad de ideas fundamentales del cristianismo, de las cuales podemos destacar la mortalidad del alma, la Providencia, el temor al castigo, elementos, como veremos, profusamente discutidos en la controversia de la época sobre la incredulidad. Las *Hipotiposis* mismas ejemplificaban el décimo tropo con el problema del alma y la providencia: “Oponemos entre sí suposiciones dogmáticas cuando decimos que unos afirman que existe un elemento; otros, que infinitos; unos, el alma mortal; otros, inmortal; unos, que por la providencia de los dioses se rigen las cosas humanas; otros, que sin providencia”.¹⁰⁶³ Más: el *Adversus mathematicos* transmitía entera la teoría de Evémero según la cual el origen de los dioses reside en la divinización de los hombres (“*ex quibus dicebat quidem Euhemerus, eos qui existimantur esse Dii, fuisse aliquos potentes homines*”).¹⁰⁶⁴ Transcribía también un fragmento del sofista y tirano Critias, del siglo quinto antes de Cristo, en el que la naturaleza política de la religión, y por consiguiente, la utilidad política del miedo a los dioses, es, hasta donde tengo entendido, avanzada por primera vez en la historia: “*tunc mihi videtur vir aliquis ingeniosus et prudens cognouisse quod operae pretium faceret, si inter mortales inuenisset quemadmodum malis metus esset incutiendus etiam si clam agerent, aut dicerent, aut cogitarent. Hinc Deum introduxit*”.¹⁰⁶⁵ De más está agregar que irreverentes de la talla de Le Vayer estarían bien dispuestos a contar con estas ideas a la hora de opinar sobre el

¹⁰⁶² La Mothe Le Vayer, “De la diversité des Religions”, p. 306. Sobre este diálogo, véase Marcelino Rodríguez Donís, “De la Divinidad o diversidad de las religiones de François La Mothe Le Vayer”, *Thémata*, n° 40, 2008, pp. 71-96; Gregory, “Pierre Charron’s Scandalous Book”, en Hunter y Wooton, *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, pp. 89-93; Bahr, “Escépticos modernos”. Hay una edición castellana moderna: François de la Mothe Le Vayer, *Diálogos del Escéptico: De la Divinidad. De la Vida Privada*, estudio preliminar, traducción y notas de Fernando Bahr, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2005.

¹⁰⁶³ *Hipotiposis pirrónicas*, p. 214.

¹⁰⁶⁴ *Adversus mathematicos*, pp. 264-265.

¹⁰⁶⁵ *ibid*, p. 264. El pasaje es conocido como el “fragmento de Sísifo”. Al respecto, véase Alan E. Bernstein, *The Formation of Hell. Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds*, London, UCL Press, 1993, pp. 108-109.

carácter netamente humano de lo sagrado. Todo el fenómeno religioso —Providencia, infierno, paraíso— aparece en “De la diversité des religions” como una cuestión de legislación impuesta al vulgo. Uno no puede dejar de atribuir a los gobernantes de cuerpos y almas europeos aquello que Le Vayer comenta de los mandarines de la China, quienes no creen “*d’autre Dieu que la nature, d’autre vie que celle-cy, d’autre enfer que la prison, ny d’autre Paradis que d’avoir une office de Mandarin*”.¹⁰⁶⁶

iii) Si nuestra preocupación es destacar la discusión de la inmortalidad, la Providencia y el castigo —y acerca de la afinidad entre la pasión humana del miedo y la religión— tendremos que ofrecer una palabra o dos acerca de la recepción de Epicuro en la temprana Modernidad. Como vimos con Bucero, Gabriel Du Préau y Noel Taillepied, el nombre del sabio de Samos era conocido de sobra en el XVI. De hecho, su presencia ya era usual entre los cristianos antes de que Poggio Bracciolini lo desenterrara *apud* Lucrecio de un monasterio alemán en 1417, o que Cósimo de Medici recibiera la traducción latina de las *Vidas* de Diógenes Laercio poco más de quince años después.¹⁰⁶⁷ ¿No fueron los epicúreos, acaso, quienes presentes en el Areópago y ante el altar del Dios desconocido, acusaron a Pablo de Tarso de charlatán (*seminiverbius*), burlándose (*irridebant*) de su doctrina del Juicio y la resurrección?¹⁰⁶⁸ ¿No vio Orígenes a Celso como seguidor de Epicuro por afirmar que las visiones de hombres muertos se deben más a los sueños o a las alucinaciones que al hecho de que el alma es inmortal?¹⁰⁶⁹ Tertuliano y Lactancio, por nombrar sólo dos Padres, lo despreciaban, a él y a su materialismo sensualista —y con ellos, queremos creerle a Stephen Greenblatt, se

¹⁰⁶⁶ Le Vayer, “De la diversité”, p. 290. En este marco, el escéptico estira al máximo la aporía entre Providencia y culto hasta alcanzar el núcleo del tópico de la religión como invención humana: “*Si toutes choses sont predestinées inévitablement, de toute éternité, ou dependent absolument du sort ou de la fortune, sans que les Dieux s’en entremettent comme les desordres presupposez le monstrent assez, il s’ensuit d’une consequence necessaire, que toutes nos devotions, nos prieres, et oraisons, sont choses vaines et ridicules, inventées par ceux qui vouloient profiter de leur introduction, et confirmées ensuite par l’accoustumance aveugle et populaire, voire mesme par des plus clairs-voyans, qui estimoient cette fiction fort utile à reprimer les vicieux*” (*ibid*, p. 305).

¹⁰⁶⁷ Para el redescubrimiento de Lucrecio, véase Greenblatt, *The Swerve*, pp. 14, 49-50. Para la traducción de Diógenes Laercio —su libro X contiene una biografía de Epicuro y los fundamentos de su doctrina— véase Alison Brown, “Reinterpreting Renaissance Humanism: Marcello Adriani and the Recovery of Lucretius”, en Mazzocco, *Renaissance Humanism*, p. 268. Es de notar que el monje Ambrogio Traversari dudó antes de traducir este texto: según comentó, los paganos no entienden una verdad cristiana que hasta los niños saben, la inmortalidad del alma (*ibid*, p. 269). La Europa humanista, enamorada del pasado helénico, tendría su edición de Diógenes en griego hacia 1533, publicada en Basilea (Lienhard, “Les épicuriens à Strasbourg”, p. 35).

¹⁰⁶⁸ *Hechos*, 17, 18; 17, 31-32.

¹⁰⁶⁹ Orígenes, *Contra Celsum*, Libro II, 60, col 890: “... *subicit convenienter Epicureae rationi, haec quempiam, prout affectus erat, somniasse, aut inani opinione delusum sibi animo finxisse quae desiderabat, eaque ad alios detulisse*”.

instalaba una de las más grandes transformaciones culturales de Occidente, la vida en pos del dolor y no del placer.¹⁰⁷⁰ La imagen estereotipada de Epicuro cristaliza en las *Etimologías* medievales de Isidoro de Sevilla: se menciona su apodo (“el cerdo”), su filosofía hedonista y carnal, su reemplazo de la Providencia por la ataraxia de los dioses, su afirmación de los átomos materiales, y su identificación entre cuerpo y alma.¹⁰⁷¹ Raoul Glaber, al filo del año mil, encuentra en el filósofo un ascendiente apropiado para definir a los heréticos de Orlèans (los convidados de la primera pira del Occidente cristiano medieval en contra de la herejía); decía el cronista que, como Epicuro, no temían que los crímenes fueran castigados ni creían que las obras pías merecieran recompensas eternas —una nueva pista, por otra parte, hacia el escepticismo medieval.¹⁰⁷² Dante, por su parte, nos muestra al heresiarca de Samos enterrado en el *Inferno* explícitamente por negar la inmortalidad del alma (X, 13-15).

Se enfrenta al universo cristiano, por lo tanto, un filósofo pagano cuyas doctrinas, al contrario que las de Platón y Aristóteles, son imposibles de traducir y traicionar (excepto quizá por un Valla, un Erasmo, un Montaigne).¹⁰⁷³ La definición amplia de ateísmo con la cual venimos trabajando permite ver por qué, aunque Epicuro señale la existencia de los dioses, se lo ubique siempre del lado de los negadores. Un comentario de Pierre Bayle en su *Dictionnaire* lo ilustra bien:

“*Les esprits le moins pénétrants comprennent très-bien que tous les usages de la Religion sont fondez, non pas sur le dogme de l'existence de Dieu, mais sur le dogme de sa Providence*”.¹⁰⁷⁴

¹⁰⁷⁰ Greenblatt, *The Swerve*, p. 103.

¹⁰⁷¹ Isidoro de Sevilla, *Etymologies*, traducción de Stephen Barney *et al.*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, VIII.15-16, p. 179.

¹⁰⁷² Citamos de una edición francesa: Raoul Glaber, “Chronique”, en M. Guizot (ed.), *Collection des Mémoires relatives à l'Histoire de France, depuis la fondation de la monarchie française jusqu'au 13 e siècle*, Paris, J. L. Briere, 1824, Libro III, c. 8, p. 271-279. La referencia a Epicuro es esta: “*Enfin, après avoir hurlé comme des chiens, et exhalé dans leur folie les horreurs accumulées de toutes les hérésies, ils finirent par professer aussi l'hérésie d'Épicure, en ce qu'ils prétendaient avec lui que les excès et les crimes n'avaient à craindre ni punition ni vengeance, et que toutes les oeuvres de piété ou de justice, par lesquelles les Chrétiens croyaient mériter les récompenses éternelles, n'étaient que peine inutile*” (p. 272).

¹⁰⁷³ De Valla, véase su *De voluptate* (1437); de Erasmo, el “Epicureus” (1533) (Lienhard, “Les épicuriens à Strasbourg”, p. 37); de Montaigne, véase más abajo. Melchior Flavin expresa abiertamente esto cuando dice que, contra “*Epicuriens et Athees*”, todos los filósofos y poetas (e incluso los Judíos y los Mahometanos) concuerdan en que se debe “*euader enfer et venir en Paradis*” (*De l'Éstat des Ames après le trespas, et comment elles vivent estans du corps separees et des Purgatoires qu'elles souffrent en ce monde, et en l'autre, après icelle separation*, Paris, Guillaume Chaudiere, 1581, p. 98).

¹⁰⁷⁴ Bayle, *Dictionnaire*, III, nota K, p. 213. Hay edición castellana moderna: Pierre Bayle, *Diccionario Histórico y Crítico*, selección, traducción, introducción y notas de Fernando Bahr, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2010, “Lucrecio”, p. 187.

Pero no es necesario siquiera ir a Bayle, tan lejos en el tiempo: la intelectualidad occidental lo sabía por Marco Tulio Cicerón. El *De natura deorum*, además de acercar la lista clásica de los *áθεοι* (Diágoras, Teodoro, Protágoras, Evémero), contenía un resumen de la doctrina epicúrea que Cotta, el personaje principal, se encargaba de refutar. Afirmaba éste que las declaraciones de piedad de Epicuro no eran más que engaños para conjurar el odio popular.¹⁰⁷⁵ El filósofo de Samos, repetía, había quitado la Providencia a los dioses, imposibilitando toda religión.¹⁰⁷⁶ A la vez, Cotta reflexionaba sobre los peligros de considerar la idea de los orígenes políticos de la religión.¹⁰⁷⁷ Por diatribas semejantes, Cicerón era considerado a menudo un aliado en la batalla temprano-moderna en contra de la incredulidad. En el prefacio de la primera traducción al francés del *De natura deorum* (1581), por ejemplo, el orientalista católico Guy Lefèvre de la Boderie planteaba que “à notre âge, les mécréants, lucianistes, epicuriens et libertins” (nótese la amalgama) no se contentan con la Escritura ni los doctores; a estas “serpientes” debían serles dadas razones naturales contra el ateísmo. Cicerón, dice, las provee en abundancia.¹⁰⁷⁸

¹⁰⁷⁵ *Sobre la Naturaleza de los Dioses*, traducción del latín, prólogo y notas de Francisco de P. Samaranch, Buenos Aires, Aguilar, 1982 (1970), p. 78, I. 30.85: “Sé muy bien que, en opinión de algunos, Epicuro en realidad abolió los dioses, pero los conservó verbalmente a fin de no ofender al pueblo de Atenas”. Y más tarde: p. 101, I. 44.123: “Epicuro en realidad no cree en absoluto en los dioses, y (...) lo que dijo sobre los dioses inmortales solamente [fue] para conjurar el odio popular”.

¹⁰⁷⁶ *ibid*, p. 99, I. 43.121. Si no hay Providencia ni benevolencia divinas, no habría razón para el culto, y de ahí el caos social: p. 29, I, 2.4: “Y no sé si, una vez eliminada la piedad para con los dioses, no va a desaparecer también la fidelidad y la unión social de los hombres, y aún la misma justicia”.

¹⁰⁷⁷ *ibid*, p. 97, I. 42. 118: “En cuanto a los que afirmaron que la noción entera de los dioses inmortales es una ficción inventada por los sabios en beneficio del estado, con el fin de que a aquellos a quienes no pudiera hacerles cumplir con su deber la razón pudiera hacerlo la religión, ¿no eliminaron acaso de raíz toda religión?”.

¹⁰⁷⁸ Citado en Lauvergnat-Gagnière, *Lucien de Samosate*, pp. 176-177. Busson copia en su *Rationalisme* otro apartado del prefacio de de la Boderie que nos acerca más a las intenciones del autor: los cristianos deben leer este libro, dice, “pour des raisons et argumens d’un païen philosophe se fortifier et deffendre à l’encontre des frivoles objections et vains discours d’un tas d’imposteurs mescreans et athées qui pensant acquerir le nom de doctes et bien accorts quand impudemment ils disputent à l’encontre de Dieu et de sa Prouidence” (utilizamos una edición más moderna: *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Paris, Vrin, 1971, p. 588). Es interesante señalar que por esas décadas, Guy Le Fèvre de la Boderie estaba obsesionado con el tema cusano de la concordia universal —respiraba, más cerca, el aire de su antiguo empleador, el milenarista Guillaume Postel. Esta esperanza de armonía universal era alimentada por su Europa partida por las confesiones, la amenaza islámica, y la negativa judía a la conversión. Contra ellos, y a favor de la reunión de la humanidad con Cristo, de la Boderie publicó refutaciones, alcanzó traducciones y editó textos bíblicos fundamentales —destaca su versión siríaca del Nuevo Testamento, con el fin de lograr la conversión de los judíos. No es imposible, entonces, que su traducción de la obra de Cicerón apuntara también a convencer a los ateos de sus errores, en pos de la salvación universal. Para esta característica milenarista de Guy de la Boderie, véase José Emilio Burucúa, “Les enjeux culturels du texte biblique dans l’Europe du XVIe siècle”, *Annales HSS*, 2003, nº 6, pp. 1347-1366.

Es cierto. Sin embargo, la posición de Cotta, sacerdote romano en público, escéptico de lo divino en privado, muestra lo ambiguo de la obra.¹⁰⁷⁹ Vía el escepticismo académico de Carnéades¹⁰⁸⁰, Cicerón emprende una demolición estructural del concepto *filosófico* de divinidad, faena actualizada en la temprana Modernidad. Utiliza contra ella el argumento de la existencia del mal,¹⁰⁸¹ niega el *consensus gentium* estoico alrededor de la idea universal de Dios,¹⁰⁸² liga la coherencia y armonía del orden del mundo a la naturaleza y no a los dioses,¹⁰⁸³ insiste en las aporías destructivas que se generan en torno de divinidades a la vez perfectas y envueltas en asuntos humanos.¹⁰⁸⁴ Llega a aprobar sin reservas la opinión de Diágoras respecto de la Providencia, según la cual los templos están llenos de ofrendas de aquellos que, por sus plegarias, sobrevivieron a los naufragios, pero no contienen nada de los que invocaron el favor de los dioses y aún así se ahogaron —una anécdota que Montaigne tomará al pie de la letra.¹⁰⁸⁵ Por último, es de notar que hacia el final de la obra, Velleio el epicúreo secunda todas las razones de Cotta; una alianza extraña entre un dogmático y un escéptico, pero que cobra sentido frente a un enemigo común, el piadoso estoico.¹⁰⁸⁶ No por nada, entonces, el *De natura deorum* aparece mencionado en las obras de Pomponazzi y Vanini como una fuente de incredulidad;¹⁰⁸⁷ no por nada La Mothe Le Vayer extrae de allí la mayor parte de sus

¹⁰⁷⁹ *Sobre la naturaleza de los dioses*, p. 63, I. 22.61: “¿Existen los dioses o no existen? ‘Es difícil negar su existencia’. Pienso que sería así si la pregunta tuviera que plantearse en una asamblea pública, pero en una conversación privada y en una compañía como esta es sumamente fácil. Así pues, yo, que soy pontífice, que considero un deber sagrado defender los ritos y las doctrinas de la religión establecida, desearía muy de veras estar convencido de este dogma fundamental de la existencia divina, no como de un artículo meramente de fe sino como de un hecho comprobado o verificado”. James Hankins rastrea en este pasaje la idea de la subordinación pública del sabio en asuntos de religión, que veremos aparecer en Montaigne (“Religion and the Modernity of Renaissance Humanism”, en Mazzocco, *Renaissance Humanism*, p. 142). Sobre la ambigüedad estructural de este escrito de Cicerón —una obra traducida por de la Boderie como refutación del ateísmo, pero alabado por el escéptico Julio César Vanini—, véase Busson, *Rationalisme*, pp. 35-36.

¹⁰⁸⁰ *Sobre la naturaleza de los dioses*, p. 241, III. 17.43.

¹⁰⁸¹ *ibid*, p. 267, III. 32.79: “En verdad, los dioses debieron haber hecho buenos a todos los hombres, si realmente se hubieran ocupado de la especie humana”. Como se sabe, Bayle sacará de aquí todo el jugo posible, en especial en su artículo “Paulicianos”.

¹⁰⁸² *ibid*, I. 62: “Pienso que hay muchas naciones tan brutales en su salvajismo como para no tener la menor idea de los dioses”.

¹⁰⁸³ *ibid*, pp. 231-232, III. 11.28

¹⁰⁸⁴ *ibid*, p. 238, III. 15.38: “¿Atribuimos a dios la prudencia, que consiste en el conocimiento de las cosas buenas, de las cosas malas, y de las cosas que no son ni buenas ni mala? Un ser que no experimenta ni puede experimentar nada malo, ¿qué necesidad tiene de escoger entre las cosas buenas y las cosas malas? ¿O qué necesidad tiene de la razón o de la inteligencia? Estas facultades las empleamos con el fin de alcanzar las cosas oscuras partiendo de las que nos son conocidas; ahora bien, para dios nada puede ser oscuro”. Conclusión: III.15.39: “La divinidad, pues, no es ni racional ni posee ninguna virtud: pero ¿cómo podemos concebir un dios así?”.

¹⁰⁸⁵ *ibid*, p. 273, III. 37.89; Montaigne, ‘Des pronostications’, en *Essais*, p. 95.

¹⁰⁸⁶ *Sobre la naturaleza de los dioses*, p. 278, III. 40.95.

¹⁰⁸⁷ Dice Pomponazzi de Cicerón en el *De incantationibus*: “*Verum homo iste in dicto libro de Diuinatione mihi uidetur negare daemones, et in libro de natura Deorum negare Deos esse*” (p. 316).

herramientas para desactivar maquinarias teológicas; no por nada, finalmente, la efigie de Cicerón aparece junto a Epicuro y a Lucrecio (y Pomponazzi y Vanini) en el frontispicio del *Theophrastus redivivus* (1659), primer texto temprano-moderno autoproclamado ateo, aunque todavía anónimo.¹⁰⁸⁸

Con todo, mas allá de Cicerón, la fuente epicúrea por excelencia es el *De natura rerum* de Lucrecio, presente en la Europa del Renacimiento, como dijimos, desde 1417. La tarea de desmitificación del mundo divino emprendida por Epicuro aparecía como total, y el *De natura rerum* alababa ese coraje al punto paradójico de comparar al filósofo de Samos con una deidad.¹⁰⁸⁹ Y a poco de pasar por sus páginas, se entiende la furia que suscitó en cristianos de todos los tiempos. Contra la *creatio ex nihilo* afirmaba: “Ninguna cosa nace de la nada” (I. 210); sobre la inmortalidad decía: “Del alma la naturaleza es corporal” (III. 247-248); de la Providencia, opinaba que era parte de fábulas “de gran locura” (V. 233); sobre el destino último del hombre: “la muerte nada es” (III.1131). Finalmente, reservaba al terror del infierno el disolvente de la filosofía epicúrea: “Extirparemos de raíz aquél miedo de Aqueronte” (III.57-58).¹⁰⁹⁰ Para Lucrecio, esas construcciones no eran sólo ideas erróneas, sino perniciosas; no hacían al hombre más idiota, sino más infeliz.¹⁰⁹¹ Por ello denunciaba abiertamente, a poco de empezar el poema, los crímenes de la construcción intelectual más nociva, la *religio* —siempre fue recordado por ello: Francis Bacon comentaría a inicios del XVII que, de conocerla, la matanza de San Bartolomé hubiera vuelto a Lucrecio siete veces más ateo y epicúreo.¹⁰⁹²

Mucho del *De rerum natura* se filtró en la intelectualidad florentina del momento. En un estudio sobre el impacto temprano de Lucrecio, la especialista Alison Brown ha exhumado las diatribas que un tal Marcello Adriani, universitario, dirigió en contra del apocalíptico Savonarola a fines del XV. En ellas, Adriani utilizaría giros de inspiración

¹⁰⁸⁸ Vega Ramos, “La Biblioteca del Ateo”, pp. 278-79; Busson, *Rationalisme*, pp. 34-36.

¹⁰⁸⁹ Jaroslav Pelikan, *What Has Athens to Do with Jerusalem? Timaeus and Genesis in Counterpoint*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1997, p. 6.

¹⁰⁹⁰ *De la naturaleza de las cosas*, edición de Agustín García Calvo, traducción de Abate Marchena, Buenos Aires, Orbis, 1984, respectivamente pp. 98, 194, 298, 222, 188. Digamos de pasada que, *pace* Lucrecio, el Aqueronte virgiliano no quedaría extirpado, ni siquiera luego de las versiones más antimetafísicas del Iluminismo. Transformado, sería reintroducido en Occidente por Freud bajo la idea de represión inconsciente. Así lo atestigua el epígrafe de su *Interpretación de los sueños* (1889) mediante la cita virgiliana “*Flectere si nequeo Superos Acheronta movebo*” (*Eneida*, VII. 312). Al respecto, véase Sabina Petrella, “*Acheronta movebo*: el infierno y el inconsciente; Virgilio y Freud”, *Exemplaria*, 7, 2003, pp. 93-109.

¹⁰⁹¹ Santiago Espinosa, “Introducción”, en Julien Offray de La Mettrie, *El Hombre Máquina, El Hombre Planta, y otros escritos*, traducción de Santiago Espinosa y Ángel Cappalletti, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2014, p. 10.

¹⁰⁹² Bouwsma, *El otoño del Renacimiento*, p. 148.

lucreciana, referencias a las raíces antropológicas de la religión en tanto superstición nacida del miedo e invectivas contra los religiosos que creen conocer de primera mano los asuntos divinos. El personaje debe tenerse en cuenta por sí mismo y por su influencia: se conoce que Niccolò Machiavelli fue asistente de Adriani en la Cancillería y posiblemente su alumno en la universidad — no está de más está agregar que el futuro autor de *Il principe* tendría su propia copia del *De natura rerum*.¹⁰⁹³

Las referencias a Lucrecio, por supuesto, no podían ser demasiado abiertas. Algún autor liga la declaración de la inmortalidad del alma en la bula *Apostolici regiminis* (1513) durante el ya citado V Concilio de Letrán a la publicación de la edición Aldine del *De rerum natura*, en el año 1500.¹⁰⁹⁴ Para 1516, casi cien años después del descubrimiento de Poggio, el Sínodo de Florencia prohibía la enseñanza del poema debido a sus tesis mortalistas, e imponía para los transgresores la pena de damnación eterna y diez temporales ducados. Ya antes del Sínodo, cautos, algunos comentaristas locales habían comenzado a adosar a sus exégesis textos enteros en favor de la inmortalidad ortodoxa.¹⁰⁹⁵ Del lado francés también pueden encontrarse advertencias similares. El humanista Denis Lambin, que festejaba la factura exquisita del poema, señaló en el prefacio a su edición de Lucrecio de 1563 sus aspectos inaceptables, entre ellos los ataques a la inmortalidad y a la Providencia.¹⁰⁹⁶ Son pasajes de este estilo los que Montaigne garabateó con un “*contre la religion*” en su propio ejemplar. Eso no le impidió hacer uso del *De natura rerum*, como veremos, con heterodoxas consecuencias.

Juicio, Providencia, terror: en el núcleo de la incredulidad

Volvamos entonces, luego de este rodeo por las principales fuentes antiguas de la incredulidad y algunas de sus resignificaciones temprano-modernas, a nuestra definición amplia de ateísmo como aquellas posiciones que ponen en duda la inmortalidad, el castigo, el Juicio de la Providencia. Insinuamos cómo el aristotelismo arabizante y paduano, el escepticismo pirrónico y la recuperación de la filosofía epicúrea aportaron

¹⁰⁹³ Brown, “Reinterpreting Renaissance Humanism”, pp 281, 289. Greenblatt, *The Swerve*, p. 221.

¹⁰⁹⁴ Es la posición de Felix Gisbert, “Cristianesimo, umanesimo e la bolla ‘Apostolici Regiminis’”, *Rivista storica italiana*, 79, 1967, pp. 976-990. Constant, sin embargo, lo pone en duda (“A reinterpretation of the Fifth Lateran Council decree *Apostolici regiminis* [1513]”, pp. 356, 372.

¹⁰⁹⁵ Valentina Proserpi, “Lucretius in the Italian Renaissance”, en Stuart Gillespie y Philip Hardie (eds.), *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 215. Es lo que sucede en 1504 con Raffaello Franceschi, profesor de filosofía en Florencia, reputado de epicúreo en su época. (Brown, “Reinterpreting Renaissance Humanism”, p. 268). Es de notar que Lucrecio nunca figuró en el Index.

¹⁰⁹⁶ Philip Ford, “Lucretius in early modern France”, en Gillespie y Hardie, *Cambridge Companion to Lucretius*, p. 228.

argumentos para discutir la realidad de esos elementos centrales del sistema cristiano. En efecto, los debates respecto del alma y del Juicio, y la conciencia del papel del miedo en la construcción y mantenimiento de la religión produjeron consideraciones antropológicas y políticas que en el siglo XVI conformarán una corriente que nutrirá la mutación cultural de la incredulidad. Esta corriente (por supuesto, no un movimiento unificado, o tal vez sólo unificado bajo ojos enemigos) sugerirá un haz de posiciones disidentes y eclécticas que no necesitarán de ninguna “ciencia moderna” para minar, en el espacio de un siglo y medio, las bases supernaturales, políticas y morales del cristianismo.

En este ateísmo pre-ilustrado, la discusión sobre la inmortalidad y el Juicio informarán asimismo el tema temprano-moderno de la “religión política”, el discurso sobre y la práctica de lo sagrado como una impostura institucionalizada. Esta idea será avanzada en el siglo XVI, como veremos, por Maquiavelo, Pietro Pomponazzi, y otros menos conocidos. (El precedente más célebre de este concepto, al margen de Critias, está en Averroes; su potencia estalla con Spinoza en el XVII, mientras que su sistematización llega con el misterioso *Tratado de los tres impostores*, del XVIII. Sin embargo, su expresión más bizarra se encuentra en un documento del Reichsführer de las SS, Heinrich Himmler).¹⁰⁹⁷ El tópico de la religión como una política del miedo y la esperanza es una tesis fundante de la Modernidad, al decir de María Vega Ramos. Es nodal porque logra conectar la idea antropológica del hombre como pura materia, bestia entre bestias y huérfano de cualquier chispa divina, con, por un lado, una tradición

¹⁰⁹⁷ Sobre el papel de Averroes en el desarrollo del tópico de la religión (él la llama *lex*) como inductora de orden social a partir del miedo al castigo y la esperanza de la salvación (y su posterior influencia en Pomponazzi, Giordano Bruno y Paolo Sarpi) véase David Wootton, *Paolo Sarpi: Between Renaissance and Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 21-23. Sobre Spinoza (y su énfasis en la ligazón entre poder político y divino), véase este pasaje a poco de comenzar su *Tractatus*: “El gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación” (*Tratado teológico-político*, traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 2008, p. 64). Sobre *Tres impostores*, entre todos los que podrían citarse, dejemos este fragmento: “Todos los antiguos legisladores, buscando consolidar, afirmar y fundar bien las leyes que proporcionaban a sus pueblos, no tuvieron mejor manera de hacerlo que difundir y hacer creer por todos los medios posibles que las habían recibido de alguna divinidad” (*Tratado de los Tres Impostores. Moisés, Jesús Cristo, Mahoma. La Vida y el Espíritu del Señor Benoît de Spinosa*, traducción y prólogo de Diego Tatián, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2007, p. 156). Sobre el nazismo, referimos al documento “Algunas ideas sobre el modo de tratar a la población foránea del Este”, que Himmler redactó en 1940, en pleno expansionismo alemán: “La población no germánica de los territorios orientales no debe recibir más educación que la se imparte en la escuela elemental. Ésta se limitará a enseñar operaciones aritméticas sencillas (que lleguen, a lo sumo, al número 500), cómo escribir el propio nombre y que es mandamiento de Dios acatar las órdenes de los alemanes y ser honrado, trabajador y educado” (citado en Lawrence Rees, *Auschwitz: the Nazis and the Final Solution*, London, 2005. Se utiliza la edición castellana: *Auschwitz: los Nazis y la Solución Final*, traducción de David León y Luis Noriega, Barcelona, Crítica, 2007, p. 54).

naturalista continua de la Antigüedad al Renacimiento lesiva respecto de lo sobrenatural, y, por el otro, con el relativismo escéptico que reduce los ritos y mitos religiosos a comportamientos exteriores diversos como cada comunidad humana.¹⁰⁹⁸

Interesa señalar ese tópico porque reúne admirablemente las controversias sobre el alma, el Juicio, y el temor a ese Juicio, y por lo tanto, lo cruzaremos en nuestra indagación. Pero más todavía: el tema de la religión política es parte de una transformación mayor de la época de las dos Reformas, el énfasis que el miedo a Dios tiene en la reflexión de la época acerca del fenómeno religioso. Jean Delumeau ha dedicado dos libros a instalar la idea de los tiempos modernos (y no la Edad Media) como el punto alto de la “teología del Dios terrible”, el reforzamiento del temor a la severidad divina y a su castigo infernal.¹⁰⁹⁹ Pero es David Wootton quien mejor ha descrito cómo el argumento del terror al Juicio, de cepa clásica y ramificaciones arabizantes, renacentistas, e incluso libertino-eruditas (Bayle es un claro ejemplo aquí), estructuró en la temprana Modernidad las afirmaciones en torno de la necesidad de un Dios y una religión para el orden humano.¹¹⁰⁰ Para cuando Voltaire escriba la entrada “Ateísmo” de su *Dictionnaire*, la noción habrá perdido mucho de su urgencia, y el tópico de la religión política insinuaría ribetes burlones —si uno ha prestado algún dinero, escribe, ¿quién desearía que el deudor, el procurador, el notario y el juez no creyeran en Dios?¹¹⁰¹ Pero en el siglo XVI el énfasis en el terror religioso como factor de control social y como argumento en pos de la creencia en la divinidad estará en el

¹⁰⁹⁸ Vega Ramos, “La Biblioteca del Ateo”, pp. 265, 287-288, 295; Cavallé, “Libertinage, irrégion, incroyance, athéisme”, pp. 16, 20, 108, 115; Jean-Pierre Cavallé, “Imposture politique des religions et sagesse libertine”, *Littératures Classiques*, n° 55, 2004.

¹⁰⁹⁹ Jean Delumeau, *La Peur en Occident, XIVE-XVIIIe siècles. Une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978; *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII-XVIII siècles)*, Paris, Fayard, 1983. En esta línea, véase Piero Camporesi, *The fear of Hell. Images of Damnation and Salvation in Early Modern Europe*, Cornwall, Pennsylvania State University Press, 1990 (1987).

¹¹⁰⁰ Wootton, “Fear of God”. En su artículo “Socin (Fauste)”, Bayle comenta que una difusión de las ideas de los socinianos, específicamente aquella de la inexistencia del infierno, es sumamente improbable: “*S’il est commode à chaque particulier de ne pas craindre les supplices de l’autre vie, il est encore plus incommode de songer qu’on a tous les jours à faire avec des gens qui ne les redoutent pas. Il n’est donc point de l’intérêt des particuliers, qu’aucun dogme qui est capable de diminuer la peur des Enfers s’établisse dans le país, et il est assez probable que les Prédicateurs de cette espece de relachement choqueront toujours le public beaucoup plus qu’ils ne lui plairont*” (*Dictionnaire*, p. 232). Nótese que Bayle no argumenta aquí desde la verdad o falsedad de la noción del infierno, sino desde su utilidad política y social.

¹¹⁰¹ Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, “Athéisme”, en *Oeuvres Complètes*, Tome II, Paris, Renouard, 1819, p. 43. En el mismo sentido, la violenta entrada “Infierno”: “*Nous avons affaire à force fripons qui ont peu réfléchi; à une foule de petites gens, brutaux, ivrognes, voleurs. Prêchez-leur, si vous voulez, qu’il n’y a point d’enfer, et que l’ame est mortelle. Pour moi, je leur crierai dans les oreilles qu’ils seront damnés s’ils me volent; j’imiterai ce curé de campagne qui, ayant été outrageusement volé par ses ouailles, leur dit à son prône: Je ne sais à quoi pensait Jésus-Christ de mourir pour des canailles comme vous*”. (*Dictionnaire Philosophique*, en *Ouvres complètes de Voltaire*, tome LIV, Paris, Pourrat Frères, 1831, p. 364).

centro del debate acerca de la teoría y la praxis del cristianismo. Y mientras que la función social-teológica del miedo organizado en religión será reconocida y/o estimulada por la mayor parte de los intelectuales tanto apologetas como heterodoxos, la insistencia constante en este argumento deja entrever que existían críticas fuertes al énfasis en el miedo al Juicio y en las doctrinas consustanciales a él —el alma inmortal, la Providencia, el castigo infernal. El Quinientos probaría bien esa sospecha de Tertuliano más de mil años antes: que la reflexión alrededor de todo lo que toque a la pregunta *unde malum?* (¿de dónde viene el mal?) es la puerta a la herejía.¹¹⁰²

Nuestro interés primero, recordemos, está en observar el caso de la endemoniada Marthe Brossier, y en especial las opiniones de Pierre de Bérulle, a la luz de las controversias con los descreyentes del siglo XVI francés. Bérulle, creemos, opuso el poder del demonio y del exorcismo al núcleo de la corriente incrédula, que ponía en entredicho el Juicio, el alma inmortal, el castigo providente, y el miedo a ese castigo. Sin embargo, antes de analizar sus escritos debemos rastrear las bases de ese debate. Reservemos entonces al joven sacerdote para el próximo capítulo. Veamos ahora diversas puestas en juego de los argumentos incrédulos y la importancia que guardan en las discusiones respecto del ateísmo temprano-moderno. A las fuentes.

III

Maquiavelo y Pomponazzi: extrajeros de Utopía

El tópico de la religión política incluye, como dijimos, reflexiones sobre la naturaleza del alma, del Juicio, del castigo, de la vinculación entre lo humano y lo sagrado. No podemos escapar, entonces, a los trabajos de Nicolás Maquiavelo.¹¹⁰³ Comenzó a redactar entre 1513 y 1515 sus dos obras más importantes, *Il principi* y *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, las cuales dejaría, en vida, fuera del alcance de la imprenta. Ambas contienen pasajes en los que el político florentino destaca el rol meramente civil de la religión. Son célebres, no nos detengamos demasiado en ellas, las osadas referencias en el sexto capítulo de *Il principe* a la labor de un secular Moisés, fundador de un nuevo estado (*nuovi ordini*). Aunque es, al decir de Maquiavelo, el elegido de

¹¹⁰² Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent*, p. xxiv.

¹¹⁰³ Sobre Maquiavelo, la literatura es abundante. Nos ha sido de ayuda Samuel Preus, “Machiavelli’s Functional Analysis of Religion: Context and Object”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 40, n° 2, 1979, pp. 171-190; John G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, 1975 (edición en castellano: *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, traducción de Marta Vázquez-Pimentel y Eloy García, Madrid, Tecnos, 2008); Maurizio Viroli, *Machiavelli’s God*, Princeton, Princeton University Press, 2010.

Dios, su efectividad al momento de organizar el reino judío no proviene tanto de la verdad de su mensaje como de la persuasión de armas más terrenales. Maquiavelo propone que es posible forzar a la creencia. En efecto, el pueblo “*conviene essere ordinato in modo, che quando non credono più, si possa far loro credere per forza*”. Moisés, entonces, triunfó por pertenecer a la casta de los *profeti armati*. Pudo (al revés que Girolamo Savonarola) mantener en la creencia a los que alguna vez creyeron, y hacer creer a los incrédulos (“*discredenti*”). En esta humanización de la expansión del mensaje divino, Maquiavelo parece dejar incluso un guiño al evemerismo: una vez victorioso, los profetas armados “*cominciano ad essere in venerazione*”.¹¹⁰⁴

La trama de una imposición religiosa meramente humana propuesta por *Il principe* se encuentra profundizada en los *Discorsi*, en los que Maquiavelo trabajó casi a la par. Nos interesa en particular un acento de esta obra, sus opiniones acerca de la religión como “*timore di Dio*”. En el famoso capítulo once del Libro I, “Della religioni de’ Romani”, Maquiavelo introduce la idea matriz del topos de lo sagrado como político: “[la religión es] *cosa al tutto necessaria a volere mantenere una civiltà*”. De hecho, afirma el florentino (aunque sin referir a Moisés), no hay legislador extraordinario que no haya recurrido a Dios en favor de sus leyes. De aquí que Numa, quien fingía (*simulò*) tratos con una deidad (la ninga Egeria), deba ser tenido por el más grande de los romanos, porque a él debió ese Imperio la introducción del temor de Dios, que obliga a los hombres a cumplir sus juramentos y a mantenerlos buenos (*mantenere gli uomini buoni*). Es necesario, parece decir Maquiavelo, apelar a la eternidad y a un poder más que el humano; un príncipe virtuoso puede gobernar virtuosamente, pero ¿que sucederá cuando muera? He ahí la necesidad del “*timore di Dio*”, de más largo alcance.

Maquiavelo aporta también a la tradición posterior una posición nítida acerca de la diferencia entre el vulgo y el sabio respecto de la religión: los *uomini savi* conocen que sin la persuasión de una divinidad sus razones no serían escuchadas.¹¹⁰⁵ Por ello, para mantener una organización política, el florentino afirma en el capítulo doce la necesidad de favorecer los fundamentos de una religión. Es un elogio abierto a la hipocresía: incluso si los sabios conocen el mundo natural (*cose naturali*), y juzgan esos fundamentos como falsedades (*che le giudicassino false*), deben sostener la institución de lo sagrado. La mención de los milagros (*miracoli*) es sugerente aquí. Es en la autoridad que los sabios les conceden donde Maquiavelo ubica la fuerza de este

¹¹⁰⁴ *Il Principe*, Firenze, Le Monnier, 1857, pp. 18-19.

¹¹⁰⁵ *Discorsi Sopra la Prima Deca di Tito Livio*, Milano, Bettoni, 1821, pp. 46, 47.

fundamento religioso. Aunque falsos (*false*), si sostenidos, sirven al propósito de aumentar la fe (*fede*).¹¹⁰⁶ Reservemos esta reflexión sobre la relación entre orden natural y sobrenatural para más adelante.

En 1516, año en que Maquiavelo dedicaba su revolucionario espejo de príncipes a Lorenzo de Médici, Pietro Pomponazzi daba a la imprenta su *De immortalitate animae* —confirmando de paso para la posteridad aquella leyenda de la Italia del XVI como el origen del ateísmo. Citamos ya en el capítulo 3 la visita de Apolo al filósofo de Mantua en las mazmorras del Parnaso, que Trajano Boccalini imaginó en 1612; allí, el dios calificaba de impío a Pomponazzi por haber escrito esa obra en la que hacía del hombre una bestia (*che gl'huomini erano bestie*).¹¹⁰⁷ Conocemos qué acusaciones rondaban al *De immortalitate*; aquí nos interesa específicamente una reflexión filosófica sobre la vinculación entre Juicio, alma y miedo al castigo en la vinculación entre inmortalidad y moral. Las líneas, aunque breves, son de interés; evidencian cómo a comienzos del siglo XVI tenemos ya argumentos definidos para una crítica abierta a las geografías futuras del cristianismo. La discusión apunta no tanto a la realidad como a la utilidad de la creencia en la inmortalidad.

Estamos en el capítulo catorce. Pomponazzi introduce una previsible división entre sabios y vulgares, similar a aquella que visitamos ya en Maquiavelo y que, en la figura del “hombre disociado”, será corriente en los círculos libertinos del siglo XVII, ávidos lectores del Mantuano y del Florentino. (Notemos al pasar que esta división es parte de una nueva definición de moral entendida como comportamiento autónomo dependiente de convicciones privadas y no de valores establecidos fuera del individuo; esto permitirá pensar el mundo público —en la Europa temprano-moderna, el orden político-religioso— desde la necesidad práctica, sin imaginar para él un fundamento ético trascendental).¹¹⁰⁸ Pomponazzi arroja que sólo los “*Philosophi et studiosi*” conocen la delectación que genera la virtud por sí misma, y la miseria que produce el vicio. Como los hombres en general están bastante lejos de estos probos, precisan de otros alicientes

¹¹⁰⁶ *ibid*, pp. 50-51.

¹¹⁰⁷ Boccalini, *De Ragguagli di Parnaso*, p. 440.

¹¹⁰⁸ Gregory, “Pierre Charron’s Scandalous Book”, en Hunter y Wooton, *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, p. 104; Cavaillé, “Imposture politique des religions et sagesse libertine”, p. 10. El “hombre disociado” es el que vive bajo el precepto (la frase es atribuida a Cesare Cremonini) “*Intus ut libet, foris ut moris est*”, dando a entender que se debe, en público, seguir las costumbres, y en privado, crear lo que a uno le plazca —hemos visto algo de esta actitud en el Cotta de Cicerón. El topos encuentra un buen nicho en el XVI, donde la heterodoxia debía mantenerse soterrada. Lo encontramos, como veremos, en Montaigne (su noción de *arriere-boutique* en el Libro I. c.XXXIX es la referencia usual), y en Charron.

que los aparten del mal y los conduzcan al bien: básicamente, la esperanza y el miedo. Por eso, afirma Pomponazzi, “*ad refrenandum diras hominum cupiditates, data est spes praemii et timor punitiois*”.¹¹⁰⁹ El tópico de la religión política permea el capítulo, y la idea averroísta del *politicus* como “médico de almas” (*medicus animorum*) permite relacionar el problema de la inmortalidad del alma con el funcionamiento de la sociedad humana. El rol de la política no es convertir a los hombres en sabios, sino mantener la comunidad a partir de la virtud; y visto que la mayoría no se detiene ni ante el dinero, el honor, o los castigos físicos, es necesario establecer para ellos otro tipo de justicia: la eterna. Así, “*ideo posuerunt virtuosus in alia vita praemia aeterna, vitiosis vero aeterna damna, quae maxime terrent*”. (E incluso, sigue Pomponazzi, de las dos mociones, la más efectiva no es la esperanza, sino el miedo [*ex metu aeterni damni*]). Por ello, porque la mayoría de los hombres se inclina hacia el mal, si queremos salvar el bien común, el legislador debe sancionar —son palabras del Mantuano— este invento (*ingenium*) de la inmortalidad del alma, cuidando no de la verdad, sino de la probidad (*non curans de veritate, sed tantum de probitate*).¹¹¹⁰ No otra cosa, lo vimos en el capítulo 3, decía el *De incantationibus* sobre la existencia de los demonios: son fábulas que contribuyen a que los hombres se aparten del mal.¹¹¹¹ Eso en cuanto a la filosofía y a la noción estoica de virtud; sabemos ya que en las conclusiones de su obra Pomponazzi admitirá como parte de la Promesa —y como prueba escrituraria de la inmortalidad— el Castigo y el Paraíso.¹¹¹²

¹¹⁰⁹ Pomponazzi, *De Immortalitate Animae*, p. 100. Por el contrario: “*Omnia namque in studioso consonant, nihil timens, nihil sperans, sed in prosperis et adversis uniformiter se habens*” (p. 101). Al respecto, véase Busson, *Le rationalisme*, pp. 49-50.

¹¹¹⁰ Todas las referencias en *ibid.*, p. 104. Pomponazzi no abandona esta posición incluso cuando se defiende de sus enemigos en la *Apologia* de 1518 (Pine, “Pomponazzi and ‘Double Truth’”, p. 173). Por lo demás, Pierre Caye ve aquí, a nuestro entender correctamente, un punto de unión entre Pomponazzi y Maquiavelo. Obsérvese su opinión: “*Pomponazzi dénonce certes le caractère essentiellement politique de la théologie, mais, en même temps, en restreignant le champ d’action de l’âme à l’intellect pratique et au politique, il légitime pleinement l’intervention de la théologie dans le champ du politique, d’autant qu’il la définit, ainsi que le fera Machiavel, de façon humaine, comme un ciment social*” (“Les tourments de Prométhée. Philosophie, souffrance et humanisme chez Pietro Pomponazzi”, en Biard y Gondier [dirs.], *Pomponazzi entre traditions et innovations*, p. 125).

¹¹¹¹ Repitamos los pasajes claves. El primero supone que los demonios fueron introducidos para el vulgo, sin que los legisladores creyeran en ellos: “*ideo propter vulgares introducti sunt angeli et daemones: quanquam introducetes, minime posee esse illos, sciebant*” (*De incantationibus*, p. 216). El segundo, que le sigue, supone que los demonios son parte sustancial de la fábula (*fungunt fabulas*) del castigo y la recompensa: “*Nam quanquam poëtae fungunt fabulas, quae, ut uerba sonant, non sunt possibiles, intus tamen ueritatem continent, ut multotiens Plato et Aristoteles refurunt: nam illa fungunt, ut in ueritatem ueniamus, et rude uulgas instruamus, quod inducere oportet ad bonum, et a malo retrahere, ut pueri inducuntur et retrahunt scilicet spe praemii, et timore poenae*” (*ibid.*, p. 217).

¹¹¹² “*Verum, cum ipse manifestaverit verbo et opere, animam esse immortalem, verbo quidem, cum malis minatur ignem aeternum, bonis vero vitam aeternam promittit*” (*De immortalitate*, p. 122). Refiere a

Seguimos todavía en 1516, pero nos movemos de una península real a una isla ficticia. Tomás Moro publicaba ese año *Utopia*, y, aunque ciertamente no debe de haber leído ni a Maquiavelo ni a Pomponazzi, se hacía eco de las discusiones que la Europa del Renacimiento sostenía alrededor del alma y el Juicio —recordemos que el V Concilio de Letrán ya había decretado la inmortalidad. Un paratexto de Erasmo en medio de la obra revela que los amigos humanistas estaban al tanto de esas descreencias entre cristianos: “*Animorum immortalitas de qua hodie non pauci etiam christiani dubitant*”.¹¹¹³

Concentrémonos en la descripción que Rafael Hitlodeo realiza de las diversas religiones de la isla. Lista tres. La primera sostenía una adoración a fenómenos naturales (“...*aliis solem, lunam aliis, aliis aliud errantium syderum*”). La segunda, de espíritu netamente evemerista, adoraba a un hombre que, por gloria y virtud, había sido divinizado (“*pro summo etiam deo suspicitur*”). La tercera, que Rafael refiere a la mayoría más inteligente de los habitantes (“*maxima pars ...longe prudentior*”), creen en un único numen, al que se refieren como padre, “*incognitum, aeternum, immensum, inexplicabile*”, más allá de toda comprensión humana. La diversidad de cultos es permitida en la isla; Utopo, contrario a las divisiones internas y el enfrentamiento religioso, dispuso libertad de creencia (“*quod credendum putare libertum cuique reliquit*”).¹¹¹⁴ De hecho, la pena que se le impone a los religiosos no tiene que ver con los contenidos de su fe, sino con las maneras de su prédica —esta diferencia entre acción y pensamiento sería explotada con mejor fortuna por Spinoza.¹¹¹⁵ La paz pública es primordial; así lo comprobó aquél utopiense, fanático converso, llevado al ostracismo

continuación dos pasajes: *Mateo* 25, 34 (“venid, benditos de mi padre”) y *Mateo* 25, 41 (“idos, malditos, al fuego eterno”).

¹¹¹³ Thoma Moro, *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo reipublica statu, dque nova insula Utopia*, Lovanii, Theodorici Martini Alustensis, 1516, p. 67.

¹¹¹⁴ *ibid.*, pp. 93, 95. Según James Hankins (“Religion and the Modernity of Renaissance Humanism”) *Utopia* es por estos guiños (variedad de culto a un ser incognoscible e indemostrable), un heredero del neoplatonismo renacentista de Nicolás de Cusa y Ficino, quienes aportan a la intelectualidad cristiana de la temprana Modernidad un nuevo entendimiento acerca del fenómeno religioso en sí y de su diversidad (en la Edad Media, las religiones rivales serían señaladas como obsoletas o heréticas) (p. 144). Esto, dice Hankins, convierte al librito de Moro en un válido precursor, no sólo del universalismo religioso de la Ilustración (p. 143), sino del diálogo interreligioso actual (p. 146). Como veremos ahora mismo, la modernidad de *Utopia* no es tal si se consideran sus opiniones acerca del ateísmo.

¹¹¹⁵ En medio de su exposición acerca de los disturbios de raíz religiosa en un Estado confesional, Spinoza comenta: “Si el Estado estableciera por ley que *sólo se persiguieran los actos y que las palabras fueran impunes*, ni cabría disfrazar tales sediciones de ningún tipo de derecho, ni las controversias se transformarían en sediciones” (*Tratado teológico-político*, p. 65).

bajo la acusación de fomentar disturbios (*tumultus*) en el pueblo por su prédica cristiana.¹¹¹⁶

Y sin embargo, aunque tolerante —infinitamente más de lo que Europa, e incluso el mismo Moro, serían en las décadas siguientes— también la isla tenía sus restricciones. La paz entre los cultos de Utopía reposaba sobre la base de la indemostrabilidad de una divinidad precisa; lo que no quiere decir que no existiera una divinidad con atributos precisos. Pues bien, los únicos fundamentos teológicos que los utopienses exigen como base de sus creencias son consideraciones en torno del alma, el Juicio, el castigo, y la Providencia. “*Animam esse immortalem* —describe Rafael—, *ac dei beneficentia ad felicitatem natam, virtutibus ac bene factis nostris praemia post hanc vitam, flagitiis destinata supplicia*”. Por consiguiente, Utopo prohibió (*vetuit*) de modo terminante las creencias contrarias a esos fundamentos: que el alma muere con el cuerpo, que el mundo es resultado del azar, que no está gobernado por la providencia.¹¹¹⁷ Moro, en un ejercicio de bio-política literaria, traza allí la línea que demarca lo humano de lo inhumano entre los utopienses; aquél que se rehúse a creer que después de esta vida los vicios son castigados y las virtudes premiadas (*post hanc vitam supplicia vitiis decreta, virtuti praemia*) no es contado entre los hombres, porque —la diatriba es anti-epicureísta— rebajó la naturaleza de su alma al nivel del cuerpo de las bestias (*pecuini corpusculi*). No son siquiera parte de la ciudadanía, porque su miedo y su esperanza se reducen a lo terrenal. En efecto, no temen otra cosa que las leyes humanas, ni tienen más esperanza que aquellas del cuerpo (*nullus ultra leges metus nihil corpus spei*). Inhabilitados para discutir sus doctrinas “*apud vulgos*”, son sin embargo fogoneados para debatirlas con los doctos, en la certeza de que su locura (*vesania*), finalmente, cederá a la razón.¹¹¹⁸ Como Rafael ya había apuntado, no son éstos principios teológicos, sino éticos: la creencia en premios y castigos (*praemia ...supplicia*) es interpretada por los habitantes de Utopía como una evidencia racional.¹¹¹⁹ (Como una curiosidad, señalemos que este pasaje de teología a ética, muy bien alimentado por la noción estoica del *consensus gentium*, no resistirá la marea de datos que los viajes de descubrimiento acercarían respecto de sociedades que viven sin dioses y sin Juicio. Lo que para Moro era evidente respecto de la naturaleza humana a comienzos del siglo XVI

¹¹¹⁶ *Utopia*, p. 93.

¹¹¹⁷ *ibid*, p. 95: “...ut animas quoque interire cum corpore, aut mundum temere ferri, sublata prouidentia putet”.

¹¹¹⁸ *ibid*, pp. 95, 96.

¹¹¹⁹ *ibid*, p. 67.

sería totalmente cuestionado en el XVII. De hecho, el reverso comenzó a ser posible: La Mothe Le Vayer parece indicar que el *consensus gentium* habilita la descreencia, porque no todos los pueblos tienen dioses. Otra ocasión que revela la imposibilidad última de todo discurso de controlar o contener sus propios efectos).¹¹²⁰

Francia y sus alrededores: desarrollo y repudio de una definición amplia de ateísmo

a) *El Cymbalum mundi: el libro, el vino, la promesa*

Maquiavelo, Pomponazzi y Moro atestiguan la existencia, en los medios eruditos cristianos de las primeras décadas del XVI, de un debate acerca de la naturaleza precisa del alma y de su Juicio y castigo providente —debate que instancias constructoras de ortodoxia como el V de Letrán o el Sínodo de Florencia presumían clausurar. Los elementos de esa controversia pueden encontrarse también en el reino de Francia. Vamos allí.

Las injurias del traductor Henri Estienne legaron la sospecha persistente de que el *Cymbalum mundi* es propiedad de Bonaventura Des Périers. Mucho se ha escrito sobre esta obra, publicada en 1537 en París por Jehan Morin, y nuevamente en 1538; el hecho de que de la primera edición sobreviva sólo una copia, y de la segunda, dos, nos alerta de que se trata un texto de importancia en la historia de la heterodoxia temprano-moderna.¹¹²¹ Así lo creen al menos Max Gauna y François Berriot, quienes se dedican a interpretar los meandros de un texto del cual la Sorbona no pudo destilar errores de fe expresos, pero al que consideró pernicioso y del que ordenó su supresión.¹¹²² La sospecha, se afirma hoy, estaba bien fundada. Hay cantidad de guiños y juegos de palabras que lo insinúan: los anagramas de la dedicatoria —Thomas du Clevier, o *Thomas incredule*, escribe a Pierre Tryocan, o *Pierre croyant*; es decir, el apóstol de la duda habla al fundador de la Iglesia—, la asimilación del dios Mercurio con Jesucristo, la analogía entre la inhallable (por impostada) piedra filosofal y la Palabra sagrada (“*la chose qui n’est poinct*”). Se ha pensado en el *Cymbalum* como el primer ataque en la

¹¹²⁰ Dyan Elliot, “Seeing Double: John Gerson, the Discernment of Spirits, and Joan of Arc”, *The American Historical Review*, vol. 107, n° 1, 2002, p. 27. Sobre la crítica a la noción estoica del asentimiento universal como criterio de verdad a partir de los viajes de descubrimiento, véase Gregory, “Pierre Charron’s Scandalous Book”, en Hunter y Wooton, *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, p. 93.

¹¹²¹ Sobre la impresión de la obra y su historia, véase Burucúa, “Estudio preliminar”, en *Cymbalum mundi*, pp. i-liii.

¹¹²² Berriot, *Athéismes*, p. 646 y ss; Gauna, *Upwellings*, pp. 109 y ss. La sentencia está citada en Gauna, p. 109: “*Conclusum fuit quod, quamvis liber non continet errores expressos in Fide, tamen quia perniciosus est, adeo suppressandus*”.

historia de la literatura francesa, si bien ambiguo y elíptico, al cristianismo como religión revelada.¹¹²³

¿Cómo se inserta el *Cymbalum* en nuestro rastreo de la controversia respecto de almas, Juicios y castigos? El acercamiento es sin dudas crítico. En el segundo diálogo encontramos una risueña pelea entre filósofos-teólogos. Buscan, o peor, intentan enseñar a otros a buscar, la “piedra filosofal” fragmentada por Mercurio (quizá Cristo). El dios esparció los restos en la arena, y encontrarlos permitirá al afortunado obrar maravillas. Los viejos filósofos se arrastran por el lugar, quitándose los puñados, discutiendo, afirmando que han encontrado lo que buscan, acusando a otros de no saber discernir la verdad de la mentira. Cubercus (¿Bucero?) se lamenta ante la agria disputa: ¿no ha dado Mercurio la piedra para que nos amemos los unos a los otros?, pregunta. Rhetulus (definitivamente Lutero) se proclama vencedor; dice haber encontrado la piedra, que le ha dado poder para casar monjes, convertir el oro en plomo, y cenar con los nobles de la ciudad. Trigabus, relator de la peculiar batalla, lo desprecia, a él y al resto de los filósofos-teólogos. Todos los buscadores, dice, se creen con derecho a hablar de todo una vez en posesión de la piedra: “...*promettent rendre raison et juger de tout, des cieulx, des champes Elisiens, de vice, de vertu, de vie, de mort, de paix, de guerre, du passé, de l’advenir*”. Sin embargo, es todo una impostura, puras palabras: “*ilz ne font rien de tout ce qu’ilz cuydent, qu’ilz resvent, et promettent*”.¹¹²⁴

Mientras que la cita ilustra bien el tono crítico hacia lo que las confesiones dicen poder asegurar acerca de la Palabra, y con ella, del cielo, del paraíso, de la muerte y del futuro, es sin duda en el primer diálogo, que relata la venida de Mercurio a la tierra, donde la cuestión del Juicio y el castigo está más desarrollada. Hay al menos tres menciones expresas: el libro de Júpiter, el vino de Beaune, y la promesa de Mercurio a la posadera.

i) Empecemos por el libro. Con este objeto el *Cymbalum* busca subrayar las aporías de una religión que intenta conjugar el libre albedrío con una Providencia omnipotente. Mercurio es enviado a la tierra a encuadernar “*le livre d’immortalité*”, aquél que contiene los destinos de los hombres y de las cosas (*fatorum ...futura*), el catálogo de los héroes inmortales, y, guiño y paradoja, las maravillas que Júpiter realizó incluso antes de existir (“*antequem esse ipse*”).¹¹²⁵

¹¹²³ Berriot, *Athéismes*, p. 650; Gauna, *Upwellings*, p. 181.

¹¹²⁴ *Cymbalum*, pp. 32, 42.

¹¹²⁵ *ibid*, pp. 12, 14.

ii) En segundo lugar, el episodio del vino. Se sabe que el néctar es la bebida de los dioses, que proporciona la inmortalidad; la broma se encuentra precisamente en la comparación que Mercurio realiza entre la bebida de los dioses y el vino terrestre, o, digamos nosotros, entre lo sabido y lo creído —veremos en un próximo apartado la importancia de esta dicotomía. Luego de un trago largo, el dios exclama que el vino de la posada es mejor que el néctar del Olimpo. Byrphanes y Curtalius, ocasionales compañeros de taberna, fingen horrorizarse. Ortodoxos, amenazan a Mercurio con la delación y la tortura, pues, ¿cómo se atreve a semejante blasfemia, comparar “*le vin de ce monde au nectar de Jupiter*”? (Esta advertencia los aproxima, según algún intérprete, a los perseguidores profesionales Calvino y el deforme Noel Beda). El dios habla con conocimiento de causa, reasegura la superioridad del vino terreno a aquél de los cielos y la inmortalidad: “*J’ay testé des deux, et vous dys que ceste cy vault mieulx*”. Los truhanes, desinteresados por el argumento de la experiencia, replican con una creencia basada netamente en la *auctoritas*: “*Nous croions ce qu’en est escript, et ce que l’on en dict*”. Mercurio insiste; la oposición entre verdad y creencia es ahora transparente: “*Je ne scay comment vous le croyez: mais il est ainsi comme je le vous dys*”. La escena concluye con una amenaza de Curtalius, en la que el *Cymbalum* expone la malignidad de los hombres, y específicamente de aquellos encargados de llevar adelante la ortodoxia cristiana; una malignidad, dice, peor que la del infierno: “*Je vous ameneray —advierte el bribón— des gens qu’il vaudroit mieulx que vous eussiez à faire à tous les diables d’enfer, que au moindre d’eulx*”.¹¹²⁶

iii) Tercer episodio: la posadera. Mercurio, luego de pasar al toilette, se da cuenta de que el libro de la inmortalidad fue robado. Se entera por la mujer de que los ladrones son aquellos amenazantes compañeros de taberna. Le pide sus nombres: los necesita, de ello depende que pueda quitarlos, si están, del libro de la inmortalidad (guiño cómico al sistema de castigos y recompensas: ¿no decía el título del libro de Júpiter que sus *dispositiones* eran *certae*? Y, ¿puede uno, aunque un dios, intervenir en la predestinación?).¹¹²⁷ Aquí comienza un breve intercambio. Mercurio, agradecido por la ayuda de la posadera, le ofrece un suplemento de vida, más allá de lo que el destino ya

¹¹²⁶ *ibid*, pp. 14, 16. Sobre Noel Beda y Calvino, p. 23, nota 3. La comparación (desfavorable para los segundos) entre demonios y cristianos se replica en un texto de denuncia, la *Brevísima relación* de Bartolomé de Las Casas. Sobre los horrores de la encomienda, el español se pregunta “si sería más encomendar los indios a los diablos del infierno que es encomendarlos a los cristianos de las Indias” (citado en José Emilio Burucúa y Nicolás Kwiatkowski, *Cómo sucedieron estas cosas. Representar masacres y genocidios*, Buenos Aires, Katz, 2014, p. 154).

¹¹²⁷ Así lo ve Gauna, *Upwellings*, p. 163.

le había adjudicado: “*Je vous prometz et assure, que vostre vie sera allongée de cinquante ans en bonne santé et joyeuse liberté*”. La mujer muestra una incredulidad fría: “*Je ne le puis croire: pour ce que je suis bien assurée, que cela ne pourroit jamais advenir*”. El diálogo tiene por objeto poner en ridículo la promesa de una vida futura que sobrevendría por la sola creencia en esa promesa. En efecto, desairado por la actitud de la posadera —una actitud frecuente en el siglo de Rabelais, de la que el mismo *Cymbalum* participa: “*vous en riez et vous en mocquez*”—, furioso con su descreencia de la promesa (“*il ne s’en fera rien, puis que vous ne l’avez pas voulu croire*”), Mercurio le asegura su castigo: si lo encuentra, su nombre será borrado del libro de Júpiter.¹¹²⁸

b) Calvino: cristalización de un enemigo

Detrás de la burla, de modo solapado, el *Cymbalum mundi* ataca la pretensión de los hombres de conocer algo acerca de los misterios divinos, del futuro, de la vida y de la muerte. El diálogo de Mercurio en la taberna, lo vimos, juega con la idea de la inmortalidad y el Juicio, y expone una malicia humana peor que la del infierno; deja flotando, vía el episodio del vino y el néctar, una dicotomía incómoda entre verdad y creencia.

Aunque hay dudas en la historiografía actual acerca del carácter incrédulo del *Cymbalum mundi*, al menos un hombre lo consideró una obra por entero atea. Es el abogado galo devenido profeta, Calvino. En efecto, en su obra *Des scandales*, de 1550, que estudiaremos en detalle, el reformador apila el nombre de Des Périers junto al de Dolet y Rabelais como parte de los humanistas incrédulos que deshonoran la fe de Cristo.¹¹²⁹ La figura de Calvino es principal en nuestra historia; con él cristalizan muchos de los elementos que hemos estado rastreando en la crítica de los descreyentes. De hecho, desde la década de 1540, por lo menos, la corriente incrédula es una de sus mayores preocupaciones.¹¹³⁰

¹¹²⁸ *Cymbalum*, pp. 18, 20.

¹¹²⁹ *Des Scandales*, pp. 132-134.

¹¹³⁰ Oliver Fatio, “Introduction”, en Jean Calvin, *Des scandales*, ed. Oliver Fatio, Genève, Droz, 1984, p. 9. Ya en la década de 1530 Calvino tiene conocimiento de individuos que niegan la inmortalidad del alma —como advertimos más arriba en alguna nota al pie, su *Psychopannychie* (1534) atribuye estas creencias al renacimiento de herejías epicúreas y arabizantes. Se ha especulado que la estada de Calvino en Estrasburgo entre 1538 y 1541 lo puso en conocimiento de los grupos heterodoxos rechazados por el Sínodo local de 1533, a los que el reformador Bucero denunciaba, lo vimos, como impíos, incrédulos y ateos por su distancia con la Revelación y su descreencia en la Providencia, el alma y su juicio futuro (Fatio, “Introduction”, pp. 15-16; Wirth, “‘Libertines’ et ‘Épicuriens’”, pp. 59-60).

Como mencionamos más arriba, mucho se ha escrito acerca de la ambigüedad originaria de los términos de la disputa en contra de la incredulidad, especialmente aquellos de “libertino”, “epicúreo”, y “ateo”.¹¹³¹ Hoy sabemos que el grupo de reformadores en torno de Calvino fue esencial para la definición del fenómeno de la incredulidad. Estaban especialmente preocupados en este tipo de precisiones, dada la insistencia con la que los polemistas católicos atribuían a la Protesta una multiplicación de sectas (son peores que conejos, decía Johann Eck) que derivaba en la impiedad.¹¹³² Luego de un uso limitado por parte del propio Calvino a comienzos de los ’40 para referir el florecimiento de espiritualistas antinómicos en el marco de la Protesta, “libertin” sería utilizado por sus colegas reformados Guillaume Farel hacia 1550 y por Pierre Viret en 1554 y 1564 para agrupar a ateos y epicúreos. Se solidifica así un campo semántico más cercano a nuestra idea de libertinismo, de lleno conectado a la incredulidad.¹¹³³ J. Margolin sugiere que, desde el punto de vista de los polemistas, lo que une los términos “libertino”, “epicúreo” y “ateo” es un rechazo a la autoridad de la Palabra, sea a través de la burla, la libertad de costumbres, o el cuestionamiento a la Escritura.¹¹³⁴ Jean Wirth, por su parte, ha comentado que en Calvino la crítica tanto a los libertinos espirituales, como a los epicúreos y ateos (por ejemplo, en *Des scandales* de 1550), se basa en una denuncia a su lenguaje de la disimulación, con el cual cuestionan la creencia en lo sobrenatural bíblico, y proponen, a sus ojos, una vida disoluta.¹¹³⁵ Tomando ambas posturas como punto de partida, nos concentraremos en algo más específico. Si observamos los escritos de estos años en contra de los espirituales y los

¹¹³¹ Más allá de la suerte de los términos “libertino”, “epicúreo” y “ateo” (que hemos visto discutida en Gauna, Margolin, Wirth y Tenenti), añadamos alguna palabra acerca de otro término célebre de la historia del escepticismo, del que no tratamos en extenso aquí: deísta. El reformado Pierre Viret, en su *Instruction chrétienne* de 1564, llamará “*déistes*” (tiene el privilegio de ser el primer autor en utilizar el término) a los que, luego de burlarse de la religión, “*s’accomodent quant à l’apparence extérieure à la religion de ceux avec lesquels il leur faut vivre*” (C. J. Betts, *Early Deism in France. From the so-called ‘déistes’ of Lyon (1564) to Voltaire’s Lettres philosophiques (1734)*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1984, p. 6). Pareciera separar así a los deístas, que estiman la existencia de alguna divinidad, de los ateos, a los que identifica sin creencia alguna (Margolin, “*Réflexions sur l’emploi du terme libertin au XVIe siècle*”, p. 20). Pero esta clasificación no está de ningún modo cristalizada en el siglo XVI: pocos años después de Viret, Gabriel du Préau calificará de “*deistae*” a los herejes anti-trinitarios (Betts, *Early Deism*, p. 10).

¹¹³² Lienhard, “*Les épicuriens à Strasbourg*”, p. 38. Sobre el símil conejuno de Eck, consúltense Schreiner, *Are you alone wise?*, p. 191.

¹¹³³ Gauna, *Upwellings*, pp. 22, 86, 92-9; Wirth, “*‘Libertines’ et ‘Épicuriens’*”, p. 29.

¹¹³⁴ Margolin, “*Réflexions sur l’emploi du terme libertin au XVIe siècle*”, p. 14.

¹¹³⁵ Wirth, “*‘Libertines’ et ‘Épicuriens’*”, pp. 37-38. Lienhard propone otro punto de contacto entre espiritualistas y epicúreos: la separación radical entre, dice, “*la lettre et l’Esprit*”. Esto llevaría, en ambos grupos, a relativizar fuertemente las ceremonias exteriores. Sin embargo, aún partiendo del mismo punto, los caminos difieren: los espirituales viran a una piedad personal intensa y reuniones en pequeños círculos elitistas; los epicúreos, al indiferentismo (“*Les épicuriens à Strasbourg*”, pp. 28-29).

escépticos, notaremos que el hilo común en las críticas de Calvino es la descreencia en el alma, el Juicio y el castigo. Veamos las obras.

Sabemos que el reformador sentía curiosidad por los incrédulos desde inicios de los años '40. En su correspondencia figura una carta del asesor parlamentario Antoine Fumée, quien escribe a Calvino desde París a fines de 1542 bajo el pseudónimo de Capnius. Amigo de la Protesta, respondía a las inquietudes del reformador respecto de unos supuestos ἀχριστων (“a-Cristos”) de la capital. Las líneas de Fumée, analizadas entre otros por Busson y Gauna, retratan con brevedad las opiniones de un grupo de hombres ya por entero alejados del cristianismo.¹¹³⁶ Los tópicos tocados pertenecen de plano al mundo de la incredulidad renacentista que hemos destacado en apartados anteriores: evemerismo y religión política.¹¹³⁷ También se encuentran alegorizaciones y ataques a la Letra, a la que acusan de afirmar verdades sin prueba alguna (*nullo demonstrationis*).¹¹³⁸ Es en este contexto de irreligión en el que Fumée registra las burlas que los a-Cristos dirigen a la creencia en el infierno futuro. El abogado advierte que intentan propagar estas novedades entre los incautos (*novitiis ...incautis*), susurrando en sus oídos que Dios no creó al hombre para entregarlo al suplicio (*perpetuo supplicio*). Se toman el fuego perpetuo a broma (“*perpetuumque illum ignem miris scommatibus irredentes*”), y dicen vivir sin miedo ni religión (*metum et religionem deponi*). Su lema es el placer del cuerpo y de la vida aquí y ahora: “*vivere, bibere, et laetari*”.¹¹³⁹

La carta de Fumée no generó una reacción inmediata por parte de Calvino. A comienzos de los '40 estaba ocupado en debatir diversas desviaciones dentro del campo reformado,

¹¹³⁶ “Antoine Fumée à Jean Calvin, à Genève. De Paris”, reproducida en A.-L. Herminjard (éd.), *Correspondance des Réformateurs dans les Pays de langue française, recueille et publiée avec d'autres lettres relatives a la Réforme, tome huitième 1542-1543*, Genève, Georg & Cie Libraires-Éditeurs, 1893, pp. 228-233. Busson, *Rationalisme*, 351-354; Gauna, *Upwellings*, pp. 74-77.

¹¹³⁷ Los a-Cristos comentan que Jesús fue un hombre divinizado por su virtud, tal como sucedió con otros gracias a los poetas (“Antoine Fumée à Jean Calvin”, p. 230: “...*inventionem esse tanquam poetarum, qui celebres et eximios viros Deos propter virtutem effinxerunt*”); que filósofos como Sócrates y Platón han escrito cosas más divinas incluso que el Evangelio, y no son tenidos por dioses (p. 230: “...*tamen dii non sunt existimati*”); que Moisés fue un jefe militar quien, como Numa con su ninfa Egeria, conversaba con Dios (p. 233. “...*quem cum Deo, tanquam Numa cum sua Egera, collocutum aiunt*”). Recordemos que Maquiavelo menciona la simulación de Numa con su ninfa.

¹¹³⁸ Estos hombres afirman que es cierto que las Escrituras ofrecen máximas y axiomas eruditos, pero lo hacen de un modo simple, vulgar, sin ninguna prueba (*nullo demonstrationis*) (*ibid*, pp. 230-231); que el crístico “*filio Dei*” no debe leerse más que en sentido alegórico, como refiriéndose a alguien de gran sabiduría (“*qui probe sapientiam illam divinam*”), así como “*Mons Dei*” es “gran montaña” y “*spiritus Dei*”, gran inteligencia (p. 230).

¹¹³⁹ *ibid*, pp. 232-233. El *dictum*, de cuño epicúreo, era corriente en las polémicas de la época (vimos ya cómo Jean Boucher lo utilizaba para calificar de epicúreo a Lutero). Uno de los epicúreos de Estrasburgo, Anton Engelbrecht, fue acusado en 1541 de vivir bajo el precepto “*ede, bibe, laude*” (Lienhard, “Les épiciuriens à Strasbourg”, p. 27).

en especial las de los anabaptistas y los “libertinos espirituales”. Pero aunque la heterodoxia censurada en *Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins, qui se nomment spirituelz* (1545) tiene en mente no a los a-Cristos de París sino a cristianos de corte espiritualista, la disputa señala errores afines al grupo descrito por Fumée en 1542, y comunes en las diatribas contra libertinos, epicúreos y ateístas tanto en el XVI como en el XVII. Son básicamente la descreencia en principios cristianos fundamentales como el alma humana, el Juicio, el pecado, y los demonios. El punto de partida del *Contre la secte* es la sospecha de un uso malsano de los versículos de la segunda epístola a los Corintios según los cuales la letra mata y el espíritu vivifica (3, 6). Estos pretendidos espirituales —Antoine Pocquet, enemigo del reformador, entre ellos— intentaban basar su acercamiento a Dios en nuevas revelaciones interiores, despreciando la Escritura.¹¹⁴⁰ Calvino describe la secta de los libertinos como el renacimiento de un antinomismo antiguo: pretenden que en el mundo existe sólo un espíritu, aquél de Dios, que vive en todas las creaturas, y que por lo tanto las acciones del hombre espiritual son las acciones de la divinidad. Osan, dice Calvino, confundir la obra con el artesano mismo.¹¹⁴¹ A la búsqueda de una vida de placer, ignoran la distinción entre bien y mal, porque para ellos el pecado no es más que un “*cuidar*”, una imaginación que persiste en el hombre aún cuando fue abolido por completo con la venida de Cristo. Y con el pecado fuera del hombre, descreen del castigo: “*c’est folie —dicen— de s’en plus tormenter*”.¹¹⁴² Jesús mismo es para ellos un “*cuidar*”, una imagen, un modelo, “*où sont figurées les choses requises à nostre salut*”.¹¹⁴³

La consecuencia de creer en un solo espíritu es poner en cuestión la existencia de las otras entidades espirituales: “*ilz aneantissent l’essence tant des ames humaines que des*

¹¹⁴⁰ Henk Van den Belt, *The Authority of Scripture in Reformed Theology: Truth and Trust*, Brill, Leiden, 2008, pp. 29-31. Estos espirituales son liderados por un tal Antoine Pocquet, individuo bien conocido por Calvino —él mismo lo echó de Ginebra en 1544—, y asiduo comensal en la mesa de Margarita de Navarra, por entonces protectora de los evangélicos franceses. De hecho, la reina se mostró muy ofendida por el *Contre la secte*; Calvino, en carta privada, insistió en su deber de alejarla de los “Judas” de su corte (Jonathan Reid, *King’s Sister, Queen of Dissent: Marguerite of Navarre [1492-1549] and her Evangelical Network*, Brill, Leiden-Boston, 2009, pp. 550, 557-8).

¹¹⁴¹ *Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins, qui se nomment spirituelz*, Genève, Jehan Girard, 1545, en *Corpus Reformatorum. Volumen XXXV: Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia. Tractatus Theologici Minores, Tomus Tertius, Ediderunt Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss theologi Argentoratenses*, Volumen VII, Brunsvigae, Schwetschke et Filium, 1868, p. 180.

¹¹⁴² *ibid*, pp. 182, 201. Calvino repetiría su condena en 1547, en su *Epistre contre un certain cordelier suppost de la secte des libertins, lequel est prisonnier à Roan*. Refiere a la “chanson” continua de estos herejes espirituales: “*puis que Dieu est autheur de toutes choses, il ne faut plus discerner entre le bien et le mal: mais que tout est bien fait, moyennant que nous ne facions scrupule de rien*” (p. 345).

¹¹⁴³ *Contre la secte*, p. 199

natures Angeliques".¹¹⁴⁴ Por lo tanto, las almas son imaginaciones, y los demonios no son sino "cuidar", no tienen existencia más que como "inspirations ou mouvemens" en el hombre; son, junto al mundo y el pecado, "une imagination qui n'est rien", pensamientos vanos "lesquelles on doit oblir comme songes". Los libertinos espirituales cayeron en una trampa diabólica, tendida por el Enemigo: "nous faire à croire qu'il n'est point". Calvino se recuesta en la Escritura para afirmarlo. Ella muestra que los demonios no son ni imaginaciones, ni movimientos, ni inspiraciones, sino espíritus destinados a la condena eterna, los ministros de Dios en contra de la descreencia, "executeurs pour punir les incredules et rebelles".¹¹⁴⁵ Se entiende mejor que el epígrafe de *Contre la secte* sea Mateo 10, 34: "No he venido a traer la paz, sino la espada".

En 1547, dos años después de su escrito contra los espirituales, estalla en Ginebra el *affaire* Gruet. La suerte del incinerado Jacques fue ya contada por Busson, Berriot, Gauna y Minois, quienes nos convencen de que el caso es esencial en la historia del ateísmo en el siglo XVI.¹¹⁴⁶ La cuestión tiene un costado político-confesional. Gruet formaba parte de los grupos de la ciudad que resistían la injerencia civil de los religiosos. Hacia mitad de siglo todavía podían combatir; con purgas, mutilaciones y ejecuciones, la ciudad quedaría pronto bajo el partido calvinista.¹¹⁴⁷ Esos grupos se negaban a aceptar el poder creciente de los vociferantes reformados, el nuevo orden ginebrino basado en la corrección, la delación, y el castigo. Detestaban a esos ministros de raíces francesas que imponían pureza de costumbres y directrices ridículas, prohibiendo sombreros, impidiendo bailes, exigiendo que los bebés fueran bautizados sólo con nombres bíblicos. Como otros en el pasado —los "epicúreos" de Estrasburgo contra Bucero, por ejemplo— se oponían a que la Iglesia se mezclara con el poder civil y oprimiera a los habitantes. El reclamo más cándido de Jacques Gruet va en este sentido: "Si je veux dancier, saulter, mener joyeuse vie, que az affaire la justice?".¹¹⁴⁸ La oposición al partido calvinista corría por diferentes andariveles: el erudito Sébastien Castellion reconvino a los secuaces del Reformador con el ejemplo de la Escritura,

¹¹⁴⁴ *ibid*, p. 179

¹¹⁴⁵ Todas las citas en *ibid*, p. 182.

¹¹⁴⁶ Berriot, *Athéismes*, pp. 13, 849 y ss. Busson, *Rationalisme*, p. 332; Minois, *Histoire de l'athéisme*, p. 167 ("Gruet est aussi proche de l'athéisme qu'on peut l'être au XVI siècle"). Gauna, *Upwellings*, lo califica de "temperamental skeptic", es decir, un hombre cuya descreencia se basa en "a deep-rooted attachment of the reason to the world of the sense, beyond which it is reluctant to pass, and a distrust, amounting often to real hatred, of metaphysics" (pp. 41, 80).

¹¹⁴⁷ Crouzet, *Calvino*, pp. 228-249.

¹¹⁴⁸ Citado en Berriot, *Athéismes*, p. 856.

escribiendo que “Pablo estuvo preso, y los ministros hacen encarcelar a los demás y dicen que son contrarios a san Pablo”.¹¹⁴⁹ Otros protestaban apelando a la comicidad: éste prometía pedos y eructos durante los sermones reformados; aquél bautizaba a su perro como “Calvino”.¹¹⁵⁰

Pero Gruet prefería la acción directa. En junio de 1547 colgó un libelo difamatorio en el púlpito de la iglesia local de San Pedro. Acusado de la profanación, se registró su domicilio; una carta (negó ser el autor) lo incriminó. Sedición y blasfemia. El trámite duró un mes; fue consignado a las llamas en julio. Dos años más tarde, en noviembre de 1549, obreros en plena refacción de su antigua casa resucitaron el caso al toparse por casualidad con un manuscrito de trece hojas repleto de impiedades. Lo remitieron al consejo de la ciudad, que a su vez lo remitió a Calvino, quien en mayo de 1550 sugiere a los magistrados una pira frente a la casa de Gruet y que la tinta corriera la misma suerte que el hombre.

Las blasfemias que llevaron al ginebrino a la muerte son similares a las proferidas por los a-Cristos de París. Las fuentes son fragmentarias. Empecemos con la carta que jugó un papel fundamental en su juicio de 1547, “Clarissime lector”, que Berriot ha logrado reconstruir parcialmente.¹¹⁵¹ Allí se niega lo que los teólogos y filósofos suelen decir de la potencia divina, se acepta la eternidad del mundo, se le piden pruebas a Moisés de todo lo que escribe (“*ce cornu parle beaucoup et ne prouve rien!*”), se toma a Cristo como un loco en busca de gloria. También hay dudas expresas acerca del destino ultraterreno de los hombres: es curioso que Dios haya creado cantidades de judíos y turcos sólo para condenarlos, e incomprensible que hiciera al hombre para matarlo.¹¹⁵² Para las almas y su Juicio, se reserva el escepticismo: “*Si tu dis: ils sont en repos glorifiant Dieu et d’autres sont en enfer, s’ils étaient en enfer, quelque essence apparaîtrait, or jamais rien n’a été su de ces choses avec certitude!*”.¹¹⁵³

¹¹⁴⁹ Citado en Crouzet, *Calvino*, p. 226.

¹¹⁵⁰ *ibid.*, p. 233; Fatio, “Introduction”, p. 21. Haciendo de necesidad virtud, Calvino solía decir de sí mismo que era un perro ladrador cuando su amo era atacado (Crouzet, *Calvino*, p. 205).

¹¹⁵¹ Berriot, *Athéisme*, pp. 862-864.

¹¹⁵² Vimos que los a-Cristos de París ya sostenían este argumento. Por lo demás, es interesante marcar que Erasmo ya había desarrollado ese frente en el *De libero arbitrio*. Al negar el libre albedrío, dice, los reformados realzan el papel de la necesidad en el comportamiento del hombre (“*absoluta necessitate fieri omnia*”, p. 180). Esto está muy cerca de afirmar que Dios obra en los hombres lo bueno y lo malo. “¿Quién podría inducir al alma para que ame de todo corazón al Dios que creó el infierno hirviente en eternos tormentos (“*qui tartarum fecerit aeternis cruciatibus ferventem*”, p. 36) para expiar sus propios delitos a través de sus víctimas, como si él se deleitara con los suplicios de los hombres?”.

¹¹⁵³ Citado en Berriot, *Athéismes*, p. 863.

Por otra parte, la segunda fuente, el manuscrito de trece páginas encontrado en la casa de Gruet en 1549, no sobrevive. Tenemos la respuesta de Calvino a los magistrados, una reseña breve y violenta que insta a profundizar el castigo de hombres como Gruet, advirtiéndole sobre una verdadera secta irreligiosa, “*secte si infecte et plus que diabolicque*”.¹¹⁵⁴ El manuscrito, si creemos a Calvino, presenta a Jesucristo como “*un menteur, un folz, un séducteur, un méchant*”, un rústico lunático que se imaginaba (el término aquí es “*cuidoit*”; recordemos la crítica a los espirituales) hijo de Dios y que realizaba “*sorcellerie et singeries*” tenidas por milagros. Su venida al mundo no trajo más que “*meschanceté*” y “*malheureté*”. Los apóstoles y la Virgen son despreciados. La Escritura es comparada con las fábulas de Esopo.¹¹⁵⁵ Más importante para nuestros intereses, Calvino concibe la descreencia de Gruet no sólo como descreencia del cristianismo, sino de cualquier tipo de experiencia religiosa. Ésta, el reformador la fundamenta en el alma y la Providencia: Gruet dice renunciar y abolir “*toute religion et divinité, disant que Dieu n’est rien, faisant les hommes semblables aux bestes brutes, nyant la vie éternelle*”.¹¹⁵⁶

Por lo tanto, para mediados del siglo XVI, Calvino no sólo sabe de grupos que cuestionan la divinidad de Cristo y la autoridad de la Escritura y pretenden un acercamiento a Dios por fuera de ella, sino que conoce de cerca experiencias más radicales de incredulidad, como la negación del pecado y el infierno, y descreencias alrededor del alma y la Providencia, que él interpreta como aniquilamiento de toda religión. Todos esos frentes abiertos se encuentran aludidos en *De scandalis*, tratado publicado en 1550 en la imprenta de Jean Crespin (y al año siguiente en versión francesa), cuyo impulso primero son los ecos lejanos de la carta de Fumée y el hedor más cercano de la carne de Gruet. Está dirigido a los “*froids et nonchalans*”, “*desloyaux*”, “*enyurez de Satan*”, “*chiens*” y “*pourceaux*”, “*seduits*”, todos ellos, a su forma, incrédulos de la verdad del Evangelio.¹¹⁵⁷ Se concentra en aquellos que tienen al Hijo y a la vida eterna “*en derision ou mepris*”. A muchos, todos humanistas, los señala por su nombre —Cornelio Agrippa y de Miguel de Servet, además de mencionar, como

¹¹⁵⁴ La carta se conserva como “Aux Seigneurs de Genève”, y está reproducida en Jules Bonnet (ed.), *Lettres de Jean Calvin, recueillies pour la première fois et publiées d’après les manuscrits originaux*, Tome premier, Lettres Françaises, Paris, Meyrueis et Compagne, 1854, pp. 311-314. La acusación a la secta diabólica, p. 314.

¹¹⁵⁵ *ibid*, pp. 312-313.

¹¹⁵⁶ *ibid*, p. 313.

¹¹⁵⁷ *Des Scandales*, pp. 77, 47, 132, 143.

vimos, a Dolet, Rabelais y Des Périers.¹¹⁵⁸ Porque el amor a Dios obliga a aborrecer a sus enemigos, el opúsculo cierra con una maldición infernal: “*Tant y a que Dieu a préparé une horrible vengeance à ces pourceaux*”.¹¹⁵⁹

El tratado es extenso. En lo esencial, rechaza los tópicos frecuentes del espectro irreligioso renacentista que venimos describiendo a partir de los a-Cristos y de Gruet, en especial el ataque erudito a la Escritura por su vulgaridad y su sinrazón. Ello genera la defensa de la simpleza de la Letra bajo la teoría de la acomodación divina.¹¹⁶⁰ Más: en la línea de la primera carta a los Corintios, Calvino insiste en la conceptualización del cristianismo como una religión de Misterio, con la Encarnación como primer secreto a adorar, y no como “*une fable pour rire, n’y un monstre qu’on doive avoir en horreur*”. Acerca de lo increíble intrínseco de estos Misterios, el reformador se ve obligado a insistir en que el cristiano que acepta la Palabra “*sans doute*” no es un idiota (*idiot*), sino alguien que, ajeno al “ídolo” de la sabiduría terrena, deposita su fe en “*les choses que non seulement on ne peut montrer par raison naturelle, mais qui sont incroyables au sens humain*”.¹¹⁶¹

¹¹⁵⁸ *ibid*, pp. 132-134. Sobre el enfrentamiento entre Calvino y los humanistas, véase Van den Belt, *The Authority of Scripture in Reformed Theology*, pp. 41-43.

¹¹⁵⁹ *Des scandales*, p. 252.

¹¹⁶⁰ La teoría de la acomodación se percibe al momento en que Calvino celebra la decisión de Dios de comunicar su Promesa en la lengua simple de los hombres: “*Dieu, qui a formé la langue aux hommes, veut besgueyer avec nous*” (*ibid*, p. 42). Sobre acomodación en Calvino, véase Stephen Benin, *The Footprints of God: Divine Accommodation in Jewish and Christian Thought*, Albany, State University of New York Press, 1993, pp. 187-195. Señalemos que el mismo Calvino no se conformaría con esta defensa. Van den Belt propone que, a ojos del reformador, el punto en común entre libertinos espirituales y “humanistas escépticos” (así llama Van den Belt a los a-Cristos de Fumée y a los destinatarios del *Des scandales*) es el rechazo a la Escritura. Los sucesivos enfrentamientos de Calvino con estos grupos habrían impactado en las reediciones de sus *Institutes*. Así, mientras que en la primera edición de 1539 Calvino afirma que el poder de la verdad y el consenso de la Iglesia de los santos son suficientes para certificar la Escritura, la edición de 1550 —tras una década de polémicas con esos grupos— sumaría párrafos enteros acerca de la antigüedad del texto sagrado, los milagros y el cumplimiento de las profecías, todos ellos argumentos secundarios para reforzar la autoridad y la creencia en la Letra (*The Authority of Scripture in Reformed Theology*, pp. 38-39, 48).

¹¹⁶¹ *Des scandales*, pp. 43, 46, 54. Dos comentarios aquí. En primer lugar, no quiero dejar pasar la oportunidad de señalar la opinión de Vanini respecto de la idiotez hereditaria de los cristianos. Comenta en su *De admirandis* (1616) que un “desdichado ateo de Amsterdam” creía que los maridos verdaderamente cristianos cumplían el mandato de satisfacer el lecho matrimonial, no por placer pecaminoso, sino por deber; de ahí, dice el ateo, “que ellos hagan el amor adormeciéndose lánguidamente y que, en consecuencia, la participación de los espíritus en la formación del semen sea insuficiente. Conviene además que nazcan hijos estúpidos e inactivos, y por ello bastante idóneos para recibir la religión cristiana que a los pobres de espíritu promete la beatitud” (*Los maravillosos secretos de la naturaleza*, p. 36). En segundo lugar, y más seriamente: la incompatibilidad entre fe y razón que Calvino plantea en *Des scandales* es incómoda porque podía derivar (y de hecho derivó) en una defensa escéptico-pirrónica del cristianismo, lo que significaba la renuncia total de la teología a cualquier tipo de conversación con la razón humana (básicamente, echar por la borda el proyecto escolástico medieval entero, por no mencionar sus antecedentes patrísticos. Algo así vimos, pero desde el aristotelismo radical, con Pietro Pomponazzi). Esta defensa pirrónica, se sabe, cristaliza con Montaigne en “La apologie de Raimond de Sebond” (por ejemplo: “*C’est aux Chrétiens une occasion de croire, que de rencontrer une*

Subrayemos lo que nos interesa: Calvino se enfrenta a incrédulos que afirman “*que toutes religions ont esté forgées au cerueau des hommes*”.¹¹⁶² Por lo tanto (hay un dejo de Fumée aquí), rechazan lo que él considera, al menos en éste escrito, el principio nodal de la religión: el miedo. “*Ils ne sont nullement touchez ne de la crainte de iugement de Dieu, ne de la cognoissance de leur peché*”.¹¹⁶³ Conciencia y temor de Dios, entonces, son los fundamentos (*fondements*) de la religión; “*celá osté —afirma el reformador—, c’est en vain qu’on tasche de bastir*”.¹¹⁶⁴ Ajenos a ese temor, los escépticos de *Des scandales* concluyen con una crítica radical del destino de las almas: “*que l’esperance de la vie eternelle est pour amuser les idiots: que tout ce qu’on dit d’enfer, est pour espouanter les petis enfans*”.¹¹⁶⁵ Es una referencia directa a la incredulidad vía el tópico de la religión política, que incluye disquisiciones acerca de la inmortalidad, el Juicio y el castigo como normativas puramente humanas, de valor social. Fiel amigo y buen lector de Calvino, el reformador Pierre Viret ofrecería líneas similares en su célebre *Interim* (1565). Resalta allí la opinión de los “*sages atheistes et epicuriens*”, según la cual, aunque nace del cerebro de los hombres (*leurs cerveaux*), la religión es útil por su labor en el ordenamiento de la sociedad. Lo fundamental, como en Maquiavelo y Pomponazzi, y aunque por las razones opuestas, también en Calvino, que lo reivindica, está en el miedo al juicio como instrumento de normalización:

“*Ils jugent neantmoins qu’il est bon qu’ils ayent ceste opinion pour les contenir en crainte, et les ranger plus facilement à leur devoir. Car religion ne peut estre sans quelque opinion de Dieu et son jugement, conjointe avec quelque crainte de l’offenser*”.¹¹⁶⁶

chose incroyable. Elle est d’autant plus selon raison, qu’elle est contre l’humain raison”, *Essais*, II. XII, p. 216). Para el siglo XVII la estrategia es muy a menudo utilizada por los libertinos eruditos. En “*De la diversité des religions*”, La Mothe Le Vayer llegaría a destronar a la teología como ciencia, y afirmaría a San Pablo como el primer cristiano pirrónico: “*Ce n’a donc pas esté impertinence ny impieté à moy, de maintenir que S. Paul nous avoit enseigné à croire, et non pas à sçavoir, et par des sentiments vrayement aporetiques dont toute la sainte Escriture est remplie, il nous a donné des leçons aussi expresses de la vanité voire nullité de toutes les sciences humaines, qu’il en soit jamais parti de nostre escole Sceptique*” (“*De la diversité des Religions*”, p. 329). De modo cómico, Pierre Bayle (vía St.Evremond) pondría el clavo final a cualquier aspiración de certeza cristiana más allá de la propia creencia interior: “*Nada de razón, tal es la verdadera religión, nada de razón. (...) Nada de razón, sólo eso os sabría deciros, no sé por qué. (...) Nada de razón*” (*Diccionario*, p. 459).

¹¹⁶² *Des scandales*, p. 135.

¹¹⁶³ *ibid*, p. 47.

¹¹⁶⁴ *ibid*, p. 48.

¹¹⁶⁵ *ibid*, p. 135.

¹¹⁶⁶ Citado en Gauna, *Upwellings*, p. 93.

Recapitulemos, entonces. Desde 1542, con la carta de Antoine Fumée, hasta la publicación de *Des scandales* en 1550, pasando por sus escritos contra los libertinos espirituales franceses y el juicio de Gruet en Ginebra, Calvino no deja de referir las diversas incredulidades de grupos que imagina cohesionados, sectarios, implicados en la destrucción del cristianismo reformado. Sabemos que las opiniones de estos grupos o individuos son diversas (por ponerlo simplemente, poco tiene que ver el Cristo de Antoine Pocquet con el Cristo de Gruet). Sin embargo todos ellos tienen puntos en común. La descreencia en la inmortalidad de las almas, su Juicio y su castigo infernal, e incluso el rechazo al terror sagrado que debería rodear todo ello, nos parecen los más fuertes.

c) *Geoffroy Vallée: la desacralización del terror*

Hace un momento escribimos (porque Calvino y Viret lo dicen) que el miedo es el fundamento de la religión. No estaban solos: un predicador ignoto de la Heidelberg de mediados del XVI afirmaba que Dios nos mantiene aterrorizados porque “cuando el miedo a la muerte no existe, cesa el arrepentimiento”.¹¹⁶⁷ El católico Gabriel du Préau ubica a la “*conscientiae sensus*” (la certeza interior de que Dios “*esse inspectorem et ultorem scelerum*”) como una de las primeras razones naturales por las cuales debe creerse en una divinidad.¹¹⁶⁸ Que la religión es miedo parece una sentencia ligera, en especial cuando se conoce que hay toda una teología (taxonomías escolásticas incluidas) alrededor de la noción de temor a Dios. Que el tema tiene sus sutilezas, digamos. En efecto, Calvino acepta una tradición que diferencia entre un miedo “servil”, perversión del impulso religioso natural en el hombre, y un miedo “reverencial”, el temor santo de aquellos que ponen su esperanza en el Verbo que regala y que castiga, que buscan refugio en la Palabra, que van hacia la Salvación “con temor y temblor” (*Filipenses 2, 12*).¹¹⁶⁹ Como lo puso Denis Crouzet, rescatando un poco de la naturaleza muchas veces paradójica (por no decir estocólmica) de esta teología, es “un miedo que es amor”, porque Dios ama a quien le teme.¹¹⁷⁰

¹¹⁶⁷ Citado en Susan Karant-Nunn, *The Reformation of Feeling: Shaping the Religious Emotions in Early Modern Germany*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 122.

¹¹⁶⁸ Prateolus, *De vitis, sectis, et dogmatibus omnium haereticorum*, p. 72.

¹¹⁶⁹ La distinción entre temor servil y temor reverencial (o “filial”) puede hallarse en la *Summa*, IIa IIae, 19.

¹¹⁷⁰ Crouzet, *Calvino*, pp. 157, 214, 220 (cita), 221, 285. Sobre la noción teológica de temor en Calvino, véase Pitkin, *What Pure Eyes could See*, pp. 37-38, 105, 109-110.

Casi diez años después de la muerte de Calvino (fiebres y hemorroides), un noble *orléanais* llamado Geoffroy Vallée publica una breve navaja de Ockham que corta de cuajo cualquier reflexión sutil respecto de los lazos entre miedo y religión. Se sabe que el impresor de *La Béatitude des Chrestiens*, Progent Godec, intentó disuadirlo en mayo de 1573; insistió acerca de las “grandes impiedades” que contenía el manuscrito que Vallée pretendía publicar. Aceptó porque el noble prometió un buen dinero y dejar el trabajo sin pie de imprenta. Escandalizado por la lectura, un allegado de Geoffroy lo denunció a la Facultad de Teología, que concluyó que el librito negaba a Dios e intentaba introducir nuevas opiniones en el Reino. Apresado por el preboste de París, se lo sometió a interrogatorio; los captores del *Châtelet* se interesaban por *La Béatitude*, claro, pero también por unas notas que Vallée garabateó en su Biblia y en su Catecismo, en las que se leía que Moisés era un vil encantador, que el Hijo no era de Dios, y que no se debía obedecer al Papa. El *orléanais*, acusado formalmente de blasfemia y proposiciones erróneas, fue condenado por el Parlamento. De rodillas, con una vela en la mano y los pies desnudos, vio cómo se quemaban sus escritos; luego fue estrangulado y, todavía semi-vivo, prendido fuego. Sucedió en febrero de 1574, el último año del reinado de Carlos IX, en la plaza del Ayuntamiento de París. Francia todavía estaba hundida en la guerra.¹¹⁷¹

Es bastante lo que podría decirse sobre la obra breve de Vallée, a quien Frédéric Lachèvre, un comentarista temprano de su suerte, ubica como antepasado de los libertinos del siglo XVII, e incluso de muchos filósofos del XVIII.¹¹⁷² Lo que aquí nos interesa es el núcleo: el rechazo de toda fe fundada en el terror. Hay una creencia, leemos en *La Béatitude*, llamada “*la croire que lon engendre*”, que es la que un hombre genera en otro a través del miedo (*craincte et peur*). Esta fe es la que domina a las confesiones de la cristiandad, y deriva en una vida bajo el temor a Dios. Vallée atribuye a este tipo de creencia ignorante, que convierte al hombre en una bestia (*grosse beste*),

¹¹⁷¹ Frédéric Lachèvre, “L’ancêtre des libertins du XVIIe siècle: Geoffroy Vallée et *La Béatitude des Chrestiens* (1573)”, en Frédéric Lachèvre, *Le Libertinage au XVIIe Siècle. Mélanges*, Genève, Slatkine Reprints, 1968 (1920), pp. 16-17, 33-35; Berriot, *Athéismes*, p. 166; Burucúa, “Estudio introductorio”, p. xxvi; Wootton, “New Histories”, p. 13. El dictamen de la Facultad de Teología de París es el siguiente: “...niant Dieu et tendant à introduire une nouvelle opinion dans le royaume” (citado en Lachèvre, “Geoffroy Vallée”, p. 30). La condena a muerte: “Ce faict, seroit mené et conduit en la place de Grève, et en icelle pendu, et estranglé à une potence qui, pour ce, seroit dressée au dict lieu, et son corps bruslé et réduit en cendres” (*ibid.*, p. 32). Para un breve estudio biográfico sobre Vallée, véase Patrick Graille y Alain Mothu, “Quelques mots sur Geoffroy Vallée et ses Proches”, en *La Lettre Clandestine*, n° 14, 2005-2006, pp. 159-200.

¹¹⁷² Lachèvre, “Geoffroy Vallée”, pp. 7, 18, 30. Busson, por su parte, lo califica de incrédulo y libertino (*Rationalisme*, p. 530, 531).

las miserias y abominaciones del pasado, del presente, y del futuro.¹¹⁷³ Tanto el catolicismo como la reforma calvinista corresponden a esta matriz. Del papista, Vallée dirá que vive poseído (*possede*) desde la cuna por el miedo —y sobre todo, agrega perspicaz Vallée, el miedo a no creer. El católico se concibe a sí mismo rodeado de demonios y verdugos (*dyables et bourreaux*); la fe, para este “loro”, se reduce a evitar el Castigo, movilizadopor “*la peur qu’il a d’estre prouement bruslé, et la crainte apres la mort d’estre dampné, s’il ne dit qu’il croit en Dieu*”.¹¹⁷⁴ Los hugonotes no son mejores: su creencia es también una imposición de la religión a través del terror. En efecto, la piedra de su fe es “*que si ne croit il ne peut estre sauué*”.¹¹⁷⁵ Vivir bajo estas creencias, dice Vallée, es sencillamente “*estre en enfer terrestre*” (ahí se equivocaba: aprendería con el cuerpo qué era el infierno terrestre). Bajo ellas, uno vive sin el saber (*cognoissance*), privado de razón (*raison*), es decir, privado de la verdadera creencia, aquella que el hombre produce por sí mismo. El *orléanais* revierte de plano la animalización común de la incredulidad: el hombre será sustraído de esta creencia verdadera ni bien comience, como un miserable animal, a mamar de la ubre (*mamelle*) del miedo.¹¹⁷⁶ Temeroso de Dios y del demonio, el hombre pierde su intelecto y se transforma en una bestia. No hay felicidad posible, concluye Vallée, si la creencia es sumisión. Literalmente: “*Qui est en craincte quelque craincte que ce soit, ne peult estre hereux*”.¹¹⁷⁷

d) Montaigne: la fe del amor y la religión del temor

Pronto, y aunque no se conocieron ni se leyeron jamás, Vallée disfrutó de un inesperado aliado literario en Michel Eyquem de Montaigne. La pieza central y todavía indescifrable de los *Essais*, la “Apologie de Raimond Sebonde”, compuesta entre 1575 y 1576, poco después del sacrificio de Vallée, reprueba también aunque de modo más sutil y medido el lazo entre miedo y cristianismo. Aclaremos de inmediato que las opiniones del ensayista no pretenden socavar las bases del cristianismo en tanto orden social. Sus palabras pertenecen a la tensión propia de los *Essais*, entre conservadorismo

¹¹⁷³ Utilizamos una reimpresión facsimilar moderna: Geoffroy Vallée, *Béatitude des Chrestiens, ou Fleo de la Foy*, Paris-Bruxelles, J. Rops, 1867 (1573), p. 3.

¹¹⁷⁴ Todas las citas en *ibid*, pp. 4-5.

¹¹⁷⁵ *ibid*, p. 6.

¹¹⁷⁶ *ibid*, pp. 7, 4-5, 14.

¹¹⁷⁷ *ibid*, p.14.

y crítica.¹¹⁷⁸ Sobran pasajes que reafirman el compromiso de Montaigne con la preservación de la ortodoxia de la Iglesia romana, con una (casi ciceroniana) religión de los antepasados, con la paz del orden público —compromisos, todos, tomados en reacción a la Reforma fratricida en Francia. Sin embargo, la crítica existe, y nos interesa porque está expuesta en el marco de una discusión sobre la inmortalidad, el castigo, y el ateísmo. La forma de resolver esta tensión (si interesara resolverla) es arriesgar en la “Apologie” una oposición incipiente y poco sistemática entre fe y religión —oposición que contribuiría a comprender mejor el tono admirativo con el que Montaigne alude a la tranquilidad de alma de los nativos del Brasil, despojados de todo, incluso de religión.¹¹⁷⁹

Llamativamente, como decíamos, la crítica del lazo entre temor y cristianismo se introduce en la “Apologie” con una reflexión de Montaigne sobre el ateísmo. Su punto de partida es el décimo libro de *Las leyes*, de Platón.¹¹⁸⁰ Allí, el filósofo vinculaba la descreencia en los dioses a una afección de juventud, que la llegada de la vejez (y presumiblemente, de la enfermedad y de la muerte) suele curar. Platón, dice Montaigne, indica que los incrédulos “*par la raison de leur jugement*”, declaran falsos los relatos de los infiernos (*enfes*) y las penas futuras; sin embargo, el filósofo nota que ante cualquier peligro, los incrédulos se pasan rápidamente al bando de la potencia divina — opinión que la “Apologie” comparte respecto de los ateos de su tiempo: “*ils ne lairront de joindre les mains vers le ciel, si vous leur attachez un bon coup d’épée en la poitrine*”. Ahora, si bien es cierto que para Montaigne un buen susto lleva a cualquiera a

¹¹⁷⁸ Esta tensión, propia de los *Essais* como una obra a la vez personal y pública, es remarcada por Wootton, “Lucien Febvre”, pp. 42, 46. Sobre el conservatismo del sabio gascón, ligado a su pirronismo católico (básicamente, el respeto por las leyes, las costumbres, y la religión de los antepasados en tiempos turbulentos de la Reforma), véase Popkin, *History of scepticism*, pp. 51-52. Por su parte, Bouwsma ubica a Montaigne en su historia del movimiento a la vez expansivo y normativo del humanismo europeo de mediados del XVI (*El otoño del Renacimiento*, pp. 144, 263, 309).

¹¹⁷⁹ “*Sans religion quelconque*” (*Essais*, II. XII, p. 206). La separación entre fe y religión que intentaremos esbozar aquí toma como punto de partida el maravilloso texto de Jean Wirth, “La naissance du concept de croyance XIIe-XVIIe siècle”, *Bibliothèque d’Humanisme et de Renaissance*, vol. 45, 1983, pp. 7-58, donde se rastrea el sentido moderno de “creencia” luego del colapso de la noción escolástica de *fides* en la temprana Modernidad. Wirth comenta que los *Essais* de Montaigne aportan una distinción crucial entre fe y creencia. Su predilección por el escepticismo llevaría a Montaigne a una noción de *fides* ya desanclada de cualquier concepto formal de verdad, y a una creencia que es pasividad (aceptación de la religión como costumbre indispensable para el orden social). La *fides*, así, se reserva a la relación personal con lo trascendental, mientras que la creencia referirá al carácter público de la religión (pp. 39, 46, 50-53, 56).

¹¹⁸⁰ El punto de partida es entendible: el Libro X de *Las Leyes* es célebre por sus argumentos anti-ateos. Se rechaza la crítica incrédula y materialista sobre los dioses como artificio (nomos) y no como naturales; recalca la exigencia de pruebas por parte de los ateos; contiene una defensa detallada del teísmo; se proponen castigos físicos a los descreyentes y censuras a sus textos (*Las Leyes*, edición de José Manuel Ramos Bolaños, Madrid, Akal, 1988, pp. 421-464).

abandonar sus ínfulas de ateo, la idea de que sea el miedo lo que sostenga la creencia le parece absurda, propia de “religiones (*religions*) mortales y humanas”. Ajena, por lo tanto, al “*vrai chrétien*”. Cree inaceptable que una pasión, el temor, dirija la fe (*foi*) de los creyentes:

“*Quelle foi doit-ce être, que la lâcheté et la faiblesse de coeur plantent en nous et établissent? Plaisante foi qui ne croit ce qu'elle croit que pour n'avoir le courage de le décroire!*”¹¹⁸¹

Como se ve, la crítica del ateísmo vía Platón acaba por comprometer, no a los incrédulos, sino a los fieles mismos. Menos abierta que en Vallée, la diatriba cae sobre aquellos que se mantienen cristianos por temor. Fieles que se obligan a creer por prejuicio y por hábito, sin saber qué es creer—incluso, dirá en otro lado Montaigne, hombres que se dejan quemar por opiniones tomadas de otros, incomprendidas; está pensando, claro, en las guerras civiles.¹¹⁸² Cristianos, en definitiva, que se dicen tales sólo por lo que el cristianismo tiene de “religión mortal y humana”. En efecto, sigue la “Apologie”, todas las religiones tienen similares apariencias (*apparences*): la esperanza y la confianza, eventos míticos, ceremonias y penitencias, mártires.¹¹⁸³ Recibimos el cristianismo como se recibe cualquier otra religión, con sus ataduras humanas (*liaisons humaines*), por la costumbre, por la tradición, por confiar en la autoridad de aquellos que la siguieron en el pasado. Y, esto es lo que nos interesa, entre esas ataduras figuran nuestras concepciones sobre la vida futura: creemos por temor a las amenazas contra los descreyentes (*mécréants*) y creemos por nuestra esperanza en las promesas. Otra región,

¹¹⁸¹ Todas las citas en *Essais*, II. XII. p. 147. De hecho, sigue Montaigne, porque los relatos sobre infiernos y retribuciones en la otra vida producen corazones llenos de miedo (“*telles impressions rendent les courages craintifs*”), Platón los prohibió en sus *Leyes*. Puede estar refiriéndose a un pasaje del Libro V: “No se la honra tampoco [al alma] cuando se piensa que la vida es un bien absoluto: también entonces se la deshonor, pues si en el alma anida el convencimiento de que todo lo referente al Hades es malo, uno puede flaquear y no mantenerse firme” (*Leyes*, p. 201). Sin embargo, el Libro X deja en claro el convencimiento de Platón acerca del Hades y del castigo del Olimpo que aguarda al alma de los réprobos, entre ellos, claro, los incrédulos (*ibid*, pp. 454-455).

¹¹⁸² “...*se le font accroire à eux-mêmes, ne sachant pas pénétrer que c'est que croire*” (II. XII. p. 143). La crítica a los horrores de las guerras civiles es la siguiente: “¿A cuántos se ha visto soportar dejarse quemar y asar por opiniones tomadas de otros, ignoradas y desconocidas?” (*Ensayos*, II. XXXII, “Defensa de Séneca y Plutarco”, p. 655).

¹¹⁸³ II. XII. p. 142. Y si la religión sólo consistiera en la práctica de la adoración, ni siquiera podría proclamarse atributo humano: los elefantes, agrega Montaigne, también parecen rezar (Popkin, *History of scepticism*, p. 48).

otras autoridades, “*pareilles promesses et menaces*”, y tendríamos la creencia contraria.¹¹⁸⁴

Como ya se adivinó, esta consideración de la *religio* en tanto convención humana parte de una típica crítica de raíz escéptica; su fuente principal, de hecho, es el décimo tropo de los pirrónicos (la “Apologie”, cristalización de un pirronismo católico, actúa en éste y otros aspectos como difusor de las ideas de Sexto).¹¹⁸⁵ Además de aportar una originalidad —es una verdadera osadía tratar la religión cristiana bajo este tropo—, el escepticismo permite a Montaigne sustentar su fideísmo (personal e institucional) frente al problema de la inmortalidad y el Juicio.¹¹⁸⁶ En efecto, es la filosofía escéptica la que informa el esbozo de oposición entre fe y religión que proponíamos más arriba. Montaigne se pregunta cómo llega al hombre a creer en Dios y en su mensaje; por dos vías: por el amor o por la fuerza (“*par amour ou par force*”).¹¹⁸⁷ A la fe corresponde el amor, que funda una creencia completamente transformadora, basada, lo dice bellamente, en el abrazo de la gracia.¹¹⁸⁸ Es esta gracia la que produce el conocimiento de la inmortalidad del alma (y por lo tanto, del Juicio), conocimiento que no posee nada de natural porque es fruto entero de la Revelación, y de la creencia que a ella prestamos.¹¹⁸⁹ Pero, muy por el contrario, la religión destila una creencia en la inmortalidad no por la gracia, sino por vía de pasiones meramente humanas: la fuerza de la esperanza o el miedo. Esto es lo que expresa la inmortalidad de un Mahoma, con su “*paradis tapissé paré d’or et de pierreries*”, o la de un Platón, que escribe de “*commodités ou peines corporelles*”. Muchos cristianos, afirma Montaigne, viven en ese equívoco (“*aucuns des nôtres tombés en pareille erreur*”).¹¹⁹⁰

¹¹⁸⁴ II. XII. p. 146. Éste es el marco del célebre aforismo: “*Nous sommes chrétiens à même titre que nous sommes ou Périgourdins ou Allemands*”.

¹¹⁸⁵ Popkin, *History of scepticism*, pp. 26, 35, 43-63.

¹¹⁸⁶ Bouwsma, *El Otoño del Renacimiento*, pp. 144-145.

¹¹⁸⁷ II. XII. p. 147.

¹¹⁸⁸ “*...non pas de nos considérations, de nos raisons et passions, mais d’une étreinte divine et surnaturelle, n’ayant qu’une forme, un visage et un lustre, qui est l’autorité de Dieu et sa grâce*” (*ibid*, p. 148)

¹¹⁸⁹ Es uno de los pasajes más pirrónicos de “Apologie”: “*Confessons ingénument que Dieu seul nous l’a dit et la foi: car leçon n’est-ce pas de nature et de notre raison*” (*ibid*, p. 288). Recordemos que el anti-escéptico Calvino hablaba así de la Encarnación y de la predestinación.

¹¹⁹⁰ *ibid*, p. 240. Esa crítica va de lleno contra el nudo perenne del cristianismo como religión del Juicio. Pero hay algo más, que tiene que ver con las urgencias de las guerras confesionales. Es sabido que la propaganda liguista de la época prometía el Paraíso a quien combatía por Dios, y el infierno a quien no se comprometía en contra de los hugonotes. Quizá esto contribuyó a la crítica de Montaigne respecto de la soberbia humana que pretende conocer algo de las geografías futuras (Zahi Anbra Zalloua, *Montaigne and the Ethics of Skepticism*, Virginia, Rookwood Press, 2005, pp. 42-43). Al respecto de la “violencia de cruzada” de los ultra-católicos, véase Crouzet, *Guerriers de Dieu, passim*.

En este punto, es posible arriesgar una influencia más, que acompaña aquella del escepticismo de Sexto y que corre por debajo de esa crítica al lazo entre temor y cristianismo en tanto religión humana. Es el *De rerum natura*, en la edición de Lambin de 1563, que Montaigne anotó profusamente. Al decir de Stephen Greenblatt, Montaigne, a semejanza de Lucrecio, rechazará la antropomorfización de la otra vida, o lo que es lo mismo, la acción moral forzada por el terror del infierno, el temor a la muerte y a la vida futura.¹¹⁹¹ Obsesionado con la mortalidad, el ensayista debió sentirse atraído por el *dictum* epicúreo y liberador de la inanidad de la muerte. Deploraba la manera anti-natural en la que se moría entre los cristianos: gritos, llantos, cirios encendidos, la cabecera de la cama rodeada de médicos y predicadores; “todo suma horror y miedo a nuestro alrededor”.¹¹⁹² Morir es nada, repite. Aspiró siempre a ese temple lucreciano —pero era un hombre: cuando una epidemia de peste arreció en Burdeos, cuidó bien de no entrar a cumplir sus funciones de alcalde.¹¹⁹³

Con Lucrecio, entonces, Montaigne afirmará que morir es nada, y que por lo tanto, no se debe temer. Pero contra él, creará que la muerte es origen de otra vida, “la liberación de toda pena”.¹¹⁹⁴ La aclaración es pertinente, porque el uso del *De natura rerum* al momento de escribir sobre la muerte y la inmortalidad, osado, no deja de acomodarse al cristianismo de Montaigne —en una palabra, buscaríamos en vano una afirmación de la muerte del alma.¹¹⁹⁵ En la “Apologie”, Montaigne sostiene que no hay nada del hombre luego de su muerte: no somos *nosotros* quienes recibimos la inmortalidad, sino una otra cosa (*quelque autre chose*). La cita de autoridad elegida es la idea de Lucrecio de la “disolución” (*dissolvitur*) del hombre en el todo de los átomos universal.¹¹⁹⁶ Maestro de lo ambiguo hasta el final, sin embargo, Montaigne neutralizará pronto la heterodoxia materialista del *De rerum natura*; en efecto, pocas páginas después apunta la

¹¹⁹¹ Greenblatt, *The Swerve*, pp. 244, 246, 249. Sobre el rechazo de Montaigne a la antropomorfización de la vida futura, véase Zalloua, *Montaigne*, p. 42. Hay una edición moderna de la copia del *De rerum natura* anotada por Montaigne: Michael Screech, *Montaigne's Annotated Copy of Lucretius: a Transcription and Study of the Manuscript, Notes and Pen-marks*, Genève, Droz, 1998.

¹¹⁹² *Essays*, I.XIX, “Que filosofar es aprender a morir”, p. 100.

¹¹⁹³ Bouwsma, *El Otoño del Renacimiento*, p. 174. El autor comenta la anécdota contra las pretensiones estoicas de Montaigne, pero nada impide, al menos en este punto, ubicarla frente al epicureísmo.

¹¹⁹⁴ *Essays*, I.XIX, “Que filosofar es aprender a morir”, pp. 95-96.

¹¹⁹⁵ En este sentido, no compartimos la idea de Ford según la cual Montaigne “*appears to share Lucretius' scepticism about the survival of the soul after death*” (“Lucretius in early modern France”, p. 237).

¹¹⁹⁶ *Essays*, II. XII: “*S'il y a quelque chose du mien, il n'y a rien de divin*” (p. 241). La cita referida por Montaigne es al *De rerum natura*, “Todo ser mudable se disuelve y perece sin remedio, porque desordenadas y traspuestas sus partes son” (Libro III, 757-760). Lo que sigue inmediatamente en ese mismo pasaje de Lucrecio es inquietante para la ortodoxia cristiana: “Luego las almas deben desatarse en los miembros, y morirse, sin quedar parte suya con el cuerpo”.

experiencia paulina de *Filipenses* 1, 23, uniendo de modo original epicureísmo y cristianismo: “*Je veux être dissous, dirions-nous, et être avec Jésus-Christ*”.¹¹⁹⁷

Y así como hemos intentado hacerlo con el epicureísmo de Montaigne, es conveniente matizar la radicalidad de su denuncia del cristianismo en tanto religión humana, en tanto religión de las pasiones del miedo y la esperanza. Montaigne, lo insinuamos más arriba, no es Vallée. En efecto, la denuncia de la relación entre fe cristiana y terror no pretende iluminar al conjunto de los fieles. Quizá no lo juzgaba posible, o siquiera conveniente. Esas religiones, esas ataduras humanas, en especial aquella del temor y la esperanza, aunque ciertamente repudiables para el verdadero cristiano y su fe, tienen para Montaigne (como para Pomponazzi y Maquiavelo) un papel de importancia en la organización social. Lo deja entrever con dos intervenciones a pocas páginas de distancia: primero, el ensayista refiere de modo neutro la idea de Platón según la cual es muy útil (“*une très utile impression*”) enseñar que los vicios, aunque escapen de una justicia humana incierta (*obscure et incertaine*), hallarán en la otra vida el castigo divino.¹¹⁹⁸ Pero más tarde, él mismo lista y aprueba diversos frenos al espíritu humano curioso, entre los que cuenta las “*religions*” y las “*peines et récompenses mortelles et immortelles*” —deja insinuado, también en la línea de Maquiavelo y Pomponazzi, que tales bridas no operan en la minoría de sabios, moderados y poco afectos a opiniones temerarias.¹¹⁹⁹ El pirrónico Montaigne, crítico del lazo entre miedo y cristianismo en cuanto a la fe individual, sostén del orden político y moral en cuanto a la religión pública, se comporta aquí como un maestro del escepticismo.¹²⁰⁰ Un digno sucesor del ciceroniano Cotta; un digno precursor del libertinismo erudito del siglo XVII.

¹¹⁹⁷ *Essais*, II. XII. p. 146. El pasaje de Pablo según la *Vulgata* es “*desiderium habens dissolvi et cum Christo esse, multo magis melius*” (*Phil.* 1, 23). De pasada, notemos que la idea paulina de “disolverse” en Cristo aparece en un sospechoso italiano de herejía mortalista: Giovan Daniele Melchiori, párroco de Polcenigo y amigo de infancia de Menocchio. El párroco afirmaba que, llegada la muerte corporal, común a todos, las almas dormían hasta el día del Juicio: “los malos temen a la muerte y no quieren dormir, los buenos no temen a la muerte sino que dicen como san Pablo *cupio dissolvi et esse cum Christo*” (Ginzburg, *El Queso y los gusanos*, p. 145). Sobre la doctrina del sueño de las almas, muy común en círculos italianos socinianos, véase Daniel P. Walker, *The Decline of Hell: Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torment*, Chicago, The University of Chicago Press, 1964, pp. 73-74.

¹¹⁹⁸ *Essais*, II. XII. p. 286: “*C’est une très utile impression, comme dit Platon, que les vices, quand ils se déroberont à la vue obscure et incertaine de l’humaine justice, demeurent toujours en butte à la divine*”.

¹¹⁹⁹ *ibid*, p. 294. Pongámoslo en castellano: “Hay pocas almas tan regulares, tan fuertes y bien nacidas que se les pueda confiar su propia conducción y que, con moderación y sin temeridad, puedan navegar en la libertad de sus juicios más allá de las opiniones generales” (p. 510).

¹²⁰⁰ Como sugerimos ya en alguna otra nota al pie, el modelo ético pirrónico incluye el respeto del escéptico por la tradición de las leyes y costumbres de la sociedad, e incluso le permite participar de la vida pública (Sexto Empírico, *Hipotiposis pirrónicas*, I, pp. 145–163, 123–127). Sobre el asentimiento de los pirrónicos a las leyes y costumbres, véase Popkin, *History of scepticism*, pp. 51-52.

e) *Pierre de la Primaudaye: resacralizar el miedo*

Esta distinción sutil entre fe y religión que, creemos, atraviesa el acercamiento de Montaigne a los problemas interrelacionados de la inmortalidad, el castigo, y el miedo, está completamente ausente en Pierre de la Primaudaye. Hacia 1580, este erudito hugonote publica en París una *Suite de l'Academie françoise*. Nos interesa visitarla porque aquí veremos cómo el temor a Dios, lejos de ser aborrecido (Vallée) o criticado con matiz escéptico (“Apologie”), es retratado como fundamento positivo de todas las religiones, incluido y sobre todo del cristianismo.

Uno de los impulsos primeros para la redacción de la *Suite*, explicita el autor, es la extensión del ateísmo en su siglo. Católicos y reformados tienen sus diferencias, y han dañado la unidad de la Iglesia; pero poseen vínculos comunes e indestructibles: creencia en la Letra inspirada, creencia en la otra vida, temor al Dios juez. Epicúreos y ateos, “*tels monstres*”, desechan esas bases. Por ello de la Primaudaye los declara ajenos a toda la creación; en efecto, los llama “enemigos de Dios, del género humano, y de la naturaleza”.¹²⁰¹ Falsos profetas de falsas doctrinas, los incrédulos suelen mezclarse entre los cristianos para aparentar ortodoxia, pero no hacen más que burlarse (*mocqueurs*) de la piedad.¹²⁰² Tienen a la Escritura “*pour fables et songes*”; sólo rescatan de ella al *Eclesiastés* y sus tesis mortalistas.¹²⁰³ Adeptos a las *bonnes lettres* y a la “*philosophie humaine*”, estos eruditos son verdaderos “profesores de ateísmo”: dicen no creer más que en lo que ven, y de lo cual pueden tener experiencia, ocultándose, profilácticos, con la doctrina de la doble verdad.¹²⁰⁴

Ante tales enemigos, buena parte de los argumentos de la *Suite* están dedicados a defender la inmortalidad del alma y el Juicio futuro. De la Primaudaye establece la importancia de este punto: si se niega nuestra vida futura, se niega la religión y la

¹²⁰¹ Pierre de la Primaudaye, *Suite de l'Academie Françoise: en laquelle est traité de l'homme, et comme par une histoire naturelle du corps et de l'ame, est discoursu de la creation, matiere, composition, forme, nature, utilité et usage de toutes les parties du bastiment humain, des causes naturelles de toutes affections, des vertus et des vices: item de la nature, puissances, oeuvres et immortalité de l'ame*, Paris, Guillaume Chaudiere, 1580, p. 331. Señalemos al pasar que el historiador Dan Edelstein, en su rastreo de la figura del “enemigo de la raza humana” (*hostis humani generis*), presente en las reflexiones antiguas y renacentistas sobre tiranos, piratas, e indígenas del Nuevo Mundo, no menciona a los ateos (*The Terror of Natural Right: Republicanism, the Cult of Nature, and the French Revolution*, Chicago, The University of Chicago Press, 2009, pp. 26-44).

¹²⁰² *Suite*, p. 1,

¹²⁰³ *ibid*, pp. 1, 331. En especial, *Eclesiastés* 3, 19-21: “Porque muere el hombre a semejanza de las bestias, son ambos de igual condición; pues como el hombre muere, así mueren ellas; todos respiran de la misma manera; y el hombre no tiene ninguna exención sobre la bestia: todo está sujeto a la vanidad. Y todo va a parar a un mismo lugar: de la tierra fueron hechas todas las cosas, y en tierra igualmente vuelven a parar. ¿Quién ha visto si el alma de los hijos de Adán sube hacia arriba, y si el alma de los brutos cae hacia abajo?”.

¹²⁰⁴ *Suite*, pp. 1, 2, 327, 331.

Providencia.¹²⁰⁵ Eso es precisamente lo que hacen epicúreos y ateos; a Platón, Sócrates y Aristóteles, que aún paganos enseñaron estas verdades divinas, oponen los sensuales Epicuro, Lucrecio y Luciano. De ellos aprendieron a reducir todo a burla y duda, y a despreciar lo sagrado como invención humana (la letanía, que vimos con Calvino y Viret, es repetida por de la Primaudaye: “*ne tiennent nulle Religion que pour opinions qui tourmentent les cerueaux del hommes*”).¹²⁰⁶ Ángeles y demonios y cielo e infierno, por lo tanto, quedan descartados: los incrédulos se ríen “*de toute crainte de Dieu, et de tout ce qui nous est enseigné par sa Parole d’une autre vie que ceste-ci, en ioye pour les bons, et tourmens pour les meschans*”.¹²⁰⁷

¿Cómo enfrentarlos a pruebas divinas y naturales que puedan sacarlos de su error? Por empezar, crítica de la Primaudaye, son incapaces de comprender lo que la Escritura nos muestra de la inmortalidad y la vida segunda: indiferentes a su alma, no poseen los ojos espirituales que les permitirían ver esas realidades, “*lesquelles choses estans spirituelles et diuines, ne peuuent estre veues ni comprinses*”.¹²⁰⁸ Obstinado, como una “*putaine deshontee*”, el ateo tampoco atenderá a las razones naturales derivadas del libro de la creación, “*vraye Theologie naturelle*”, que nos hace visibles el poder y la divinidad eterna e invisible de Dios.¹²⁰⁹ En definitiva, la dependencia respecto de Epicuro y su filosofía materialista, las ideas de la muerte del alma y la ausencia de Providencia,

¹²⁰⁵ Los tres elementos son inter-dependientes: “*Et qui reçoit l’une, il est necessaire qu’il approuue les autres: comme aussi doutant de l’une, il les reiette toutes*” (pp. 2-3).

¹²⁰⁶ *ibid*, p. 2.

¹²⁰⁷ *ibid*, p. 4. Más adelante: “*...ne croyent point qu’il y ait Anges ny diables*” (p. 317).

¹²⁰⁸ *ibid*, p. 1. Y completa: “*Dieu ait donné des yeaux spirituels à l’homme, quand il lui donna une ame participante de raison et intelligence*”

¹²⁰⁹ *ibid*, p. 3-5. La idea de la creación como el otro Libro es común en la teología cristiana (véase Peter Harrison, *The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 [1998]). Como veremos más adelante con detalle, hay base escrituraria en *Romanos* 1, 20: “Las cosas invisibles de Dios, aun su eterno poder y su divinidad, se han hecho visibles después de la creación del mundo por el conocimiento que de ellas nos dan sus criaturas”. El argumento está presente de modo masivo en los intelectuales de la temprana Modernidad. Montaigne, por nombrar sólo uno, lo refiere en su “Apología”: “*Aussi n’est pas croyable que toute cette machine n’ait quelques marques empreintes de la main de ce grand architecte*” (II. XII. p. 148).

Sin embargo, y como bien señala Pierre de la Primaudaye, tenía a sus decididos descreyentes. Y he aquí que la negación atea a atender las razones de la teología natural es un problema entrevisto ya en el Libro X de *Las Leyes*. Platón hace repetir a Clinias el Lacedemonio la prueba estándar de la existencia de los dioses en contra de los ateos: la Creación. Se lee: “En primer lugar, existen la tierra, el sol, los astros y el universo, las estaciones tan hermosamente ordenadas y distribuidas en años y meses”. Responderá el Ateniense: “Mientras tú y yo cuando hablamos de la existencia de los dioses, presentamos como pruebas eso mismo que expusimos antes, es decir, que el Sol, la Luna, los Astros y la Tierra son dioses y seres divinos, esta gente, convencida por aquellos intelectuales [i.e. “las teorías de los modernos y los intelectuales”] dirá que todo eso no es más que tierra y roca incapaz de sentir ningún interés por los asuntos humanos” (*Las Leyes*, pp. 423, 424).

alejan a estos hombres del conocimiento de Dios “*tant naturelle que supernaturelle*”.¹²¹⁰

Sin embargo, la *Suite de l'Academie* elige debatir, y presenta diversos argumentos contra los incrédulos.¹²¹¹ Hay uno muy elocuente, estrictamente natural, en el cual nos detendremos brevemente: la relación trazada entre miedo y religión. La discusión surge en la obra al momento de refutar la noción de religión política, la convicción de los incrédulos del fundamento netamente humano de la necesidad de un orden basado en el temor —el argumento de un Maquiavelo, un Pomponazzi, quizá un Montaigne.¹²¹² El contra-argumento de de la Primaudaye es pobrísimo,¹²¹³ pero una vez superada la instancia defensiva, otorga al autor una oportunidad para probar por vía natural la existencia de la inmortalidad y la Providencia. El hombre que teme, comienza, “*declare bien qu'il faut necessairement qu'il y ait quelque puissance par dessus luy, qui luy peut nuire*”.¹²¹⁴ Ahora bien, ¿cuál es el origen del miedo, sentimiento natural tan extendido, y tan eficaz? Sin dudas, afirma el autor, es un testimonio público que la Providencia ha inscrito en el hombre. Con este golpe magistral —en las antípodas del gesto liberador de Vallée— la *Suite* revierte el *dictum* antiguo de la incredulidad: no es el miedo del hombre el que crea dioses, sino Dios mismo el que crea el miedo en el hombre.¹²¹⁵ La prueba irrefutable es la noción de *consensus gentium*, el hecho de que todas las sociedades humanas han sido impulsadas por el terror a buscar algún dios.¹²¹⁶ Y es una verdad natural pasada, presente y futura que asegura, más allá de los “gruñidos de los

¹²¹⁰ *Suite*, p. 2.

¹²¹¹ Señalamos dos: ¿por que Dios hizo nuestra cabeza y nuestro rostro en lo más alto del cuerpo? Para que el hombre mirara al cielo, su patria primera, “*à laquelle tous Epicuriens et Atheistes renoncent*” (*Suite*, p. 309). (El argumento tiene una tradición: véase C. A. Patrides, “Renaissance Ideas on Man's Upright Form”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 19, n° 2, 1958, pp. 256-258). ¿Qué beneficio (*profit*) tendremos de estimar más el bien que el mal? Y si no es en el divino, ¿sobre qué derecho fundaremos la justicia de los hombres? Conclusión: “*Il y a un autre lieu et un autre temps de retribution*” (p. 311).

¹²¹² *ibid*, p. 317.

¹²¹³ Básicamente, una confusa petición de principio en todos los puntos discutidos. De la Primaudaye comenta que los ateos creen que sólo los sabios conocen la verdad de la religión, esto es, su inexistencia, y la simulación necesaria para cementar a la sociedad. Pero, si bien se llaman a sí mismos sabios, ¿están su sabiduría y su ciencia unidas (*ciointes*) al miedo a Dios, la justicia y la virtud? Porque la ciencia y la sabiduría separada de la virtud no es más que brutalidad. Y precisamente, si creyeran que la inmortalidad no es parte de la naturaleza humana sino una falsedad, volverían la espalda a la virtud y al bien. Pero Dios quiere que los hombres tiendan al bien. Si la incredulidad en la inmortalidad del alma conduce al mal, y todo lo que corrompe el espíritu es contrario a la naturaleza del hombre, es claro que la inmortalidad es parte de esa naturaleza (pp. 317-319).

¹²¹⁴ *ibid*, 325.

¹²¹⁵ La fórmula es de Publius Staius: “*Primus in orbe deos fecit timor*” (*Thebais*, III. 661). Lucrecio, en *De rerum natura*, expone el punto entre los versos 1161 y 1240. Especialmente poderosos: “¡Oh raza de los hombres sin ventura! ¡Cuando a los dioses concedió existencia y los armó de cólera inflexible, cuántos gemidos asimismo entonces, qué heridas a nosotros, y qué llantos a nuestra descendencia ocasionaron!”.

¹²¹⁶ *Suite*, p. 326. La universalidad de la religión (“*consentement de religion entre toutes nations*”) prueba que la necesidad de Dios es una impresión natural “*au coeur des hommes*” (*ibid*, p. 311).

cerdos epicúreos y los perros ateístas”, la realidad de la inmortalidad del alma y el Juicio.¹²¹⁷

f) Philippe Du Plessis Mornay: conciencia del límite

Poco después de la *Suite* de Pierre de la Primaudaye y los primeros esbozos de una guerra abierta en contra de la incredulidad, aparece en el Reino Cristianísimo una refutación en toda regla del fenómeno del ateísmo —Berriot llega a bautizarlo como el primer *Contra Celso* del asediado siglo XVI.¹²¹⁸ Es el *De la vérité de la religion chrestienne contre les Athees, Epicuriens, Paiens, Juifs, Mahumedistes et autres infidèles*, del líder hugonote Philippe Du Plessis Mornay. La obra estaba dirigida a los variados “*contempteurs de Religion*” que azotaban a la cristiandad en el Quinientos: los hipócritas, los “*froideurs*”, los “*athees*”, los “*epicuriens*”, y, según su descripción, los que hoy llamaríamos escépticos bajo la influencia del décimo tropos de Sexto Empírico.¹²¹⁹ Nos interesa estudiarla porque aquí encontramos referido un límite al argumento del temor al castigo como prueba de la realidad del Juicio y de las almas eternas.

De la vérité lista y sistematiza todos los puntos de la crítica al ateísmo (en sentido amplio) que venimos recogiendo desde inicios del XVI. Para entregarse sin culpa a los placeres, estos incrédulos niegan el Juicio;¹²²⁰ descreen de la Escritura;¹²²¹ oponen la fortuna a la Providencia;¹²²² “*faux Naturalistes*”, exigen que se hable siempre desde la naturaleza;¹²²³ son escépticos y evemeristas;¹²²⁴ asocian religión a costumbre¹²²⁵ y celebran su uso político;¹²²⁶ no creen en ninguna entidad del reino espiritual invisible (“*Comment croirons nous un Dieu —preguntan—, veu que nous ne le voyons pas?*”).¹²²⁷ Una mención al “Celso epicúreo” insinúa también su conciencia sobre los peligros de la

¹²¹⁷ *ibid*, p. 327.

¹²¹⁸ Berriot, *Athéismes*, p. 736.

¹²¹⁹ Philippe du Plessis-Mornay, *De la Verité de la Religion Chrestienne, contre les Athees, Epicuriens, Paiens, Juifs, Mahumedistes, et autres infideles*, Paris, Iean Richer, 1585 (1582), fol. pers. pp. i-iii.

¹²²⁰ *ibid*, pp. ii; 11, 233.

¹²²¹ *ibid*, p. 430.

¹²²² *ibid*, p. 211

¹²²³ *ibid*, p. x

¹²²⁴ *ibid*, p. 12

¹²²⁵ *ibid*, p. iii, 340.

¹²²⁶ *ibid*, p. 348: “*Qui, s'ils osoient parler, nous diroient que Religion n'est qu'instrument de la police*”.

¹²²⁷ *ibid*, pp. 12. Más adelante: “*Quelqu'un dira, que l'ame meurt avec le corps, par ce que l'ame et le corps n'est qu'un, et il croit que ce n'est qu'un, par ce qu'il ne voit que le corps*” (p. 236).

recuperación humanista de textos clásicos.¹²²⁸ Las pruebas ofrecidas en defensa de la religión también las conocemos, porque las vimos o en Calvino, o en de la Primaudaye, o hasta en Montaigne: ante un peligro inminente, los ateos se vuelven al Cielo;¹²²⁹ el mundo mismo, libro de la naturaleza, nos aporta evidencias;¹²³⁰ la promesa de Cristo, o la “*eschole de la foy*”, nos certifica la vía de la salvación;¹²³¹ nuestra razón, que intuye a Dios por la prueba platónica/aristotélica del movimiento, nos enseña que detrás de lo que percibimos con nuestros sentidos se encuentra la divinidad;¹²³² podemos aprender de la universalidad de la religión¹²³³ y las “naciones comunes” que pertenecen a toda la humanidad (aprehensión de una divinidad, conciencia del mal, deseo de felicidad, anhelo de inmortalidad), sin las cuales “el hombre no es más un hombre”.¹²³⁴

En Du Plessis también asistimos a una apelación al temor del castigo como fundamento de la religión cristiana. La religión, define Du Plessis Mornay, es el arte (“*s’il faut ainsi parler*”) de salvar al hombre. Consiste en mostrarle, por razón natural, que está enfermo, y que su enfermedad es mortal, pero que existe un remedio —la Letra indicará luego la etiología de esta enfermedad y prescribirá la verdadera reparación. Por eso, porque quieren curarnos, todas las religiones se sirven de ceremonias, plegarias, sacrificios, lamentos. Muestran, ante el hombre, el golfo (*gouffre*) que separa al infierno del Paraíso, que nada en este mundo puede llenar.¹²³⁵ La religión verdadera, afirma Du Plessis Mornay, es el libro donde leemos la interrupción de nuestra muerte (“*l’arrest de nostre mort*”), el camino de la vida eterna que nos ayuda a cruzar de modo seguro “*ce grand abysme, qui est entre la mort et la vie eternelle; entre le seiour bien hereux, et l’horreur de l’enfer*”.¹²³⁶

El abismo entre la felicidad y el horror es lo que atraviesa al cristianismo y le otorga su significado. No obstante, Du Plessis parece conocer la objeción incrédula a esta idea

¹²²⁸ *ibid*, p. 524: “*Car quant à ce que l’Epicurien Celsus obiects, que Jesus auoit choisy pour disciples des Publicains, et gens de mauuaise vie: ain en ce proprement a-il monstré quelle estoit l’efficace de sa doctrine pour la guarison des ames*”. El ataque de Celso se encuentra en *Contra Celsum*, I. 62.

¹²²⁹ *De la vérité*, p. 11

¹²³⁰ *ibid*, pp. iv, viii; 2, 10: “*ces corps nous conduisent incontinent à un esprit, et cest ordre à un conducteur*”.

¹²³¹ *ibid*, p. v

¹²³² *ibid*, p. v: “*Rien n’a mouuement de soy-mesme. C’est la nature qui le dit. Le monde tourne, les corps celestes ont mouuement. C’est l’homme mesmes qui le voit. Il faut donc qu’ils soyent meus de quelque autre puissance. C’est la diuinité que nostre oeil ne voyoit point, et que par nostre oeil la raison a conceuë, et apperceuë en toutes choses*”.

¹²³³ *ibid*, p. 10: “*N’y a il eu peuple quelconque soubz le ciel, qui n’y ait appris et apperceu une Diuinité*”.

¹²³⁴ *ibid*, ix.

¹²³⁵ *ibid*, p. 339. “*Mais qu’est-ce tout cela, sinon nous mener iusques au bord de l’enfer, ou bien nous montrer le Paradis de bien loing, mais un gouffre horrible et infini entre deux: que l’homme, ny le Monde entier ne sçauroyent ny combler, ny passer?*”.

¹²³⁶ *ibid*, p. 346.

puramente teológica (una objeción que Jacques Gruet ya había planteado en Ginebra a mediados de siglo). Si las almas viven después de la muerte, ¿por qué no vienen a decírnoslo?¹²³⁷ La respuesta del *De la vérité* es un breve juego de palabras: las almas de los salvados admiten una prisión voluntaria; las de los condenados viven con una voluntad prisionera. No hay filtración alguna de lo sobrenatural y lo terrenal, no existe comunicación entre estas dos esferas inconmensurables —la vena calvinista del señor de Mornay es evidente aquí. Esa negativa de orden teológico, sin embargo, no resuelve el problema. *De la vérité* parece haber chocado con un límite en la argumentación en favor del Juicio del alma: la exigencia de la prueba sensible. (Recordemos que en *Des scandales*, esta misma crítica arrastra a Calvino a renunciar a la teología natural frente a los incrédulos). Du Plessis concede que la necesidad del hombre de poseer este contacto sensible con lo espiritual tiene una explicación. A menudo querríamos, sigue el autor, que Dios nos enviara un alma salvada y un alma condenada “*pour nous faire croire*”. La manera en la que Du Plessis Mornay describe este anhelo es asombrosa:

*“Et qu’est-ce en somme tout cela, sinon vouloir que quelqu’un r’entre dans la ventre de sa mere pour assurer l’enfant contre les pasmaisons et douleurs de sa naissance, qu’il n’abhorreroit pas moins (s’il auoit cognoissance) que nous la mort?”*¹²³⁸

El “hacernos creer” que se le exige a Dios (*ver* las almas inmortales) nos guardaría del dolor de la muerte tal como el reentrar en el vientre materno nos guardaría del dolor del nacimiento. Por supuesto, Du Plessis Mornay desecha todo esto como una “vanidad”; sin más, sigue a este pasaje poderoso una pesada y convencional discusión de teología natural aristotélica sobre las facultades vegetativa, sensitiva, e intelectual del alma. Sin embargo, creemos que *De la vérité* ha tocado un nervio fundamental en la discusión con los incrédulos: la necesidad de pruebas sensibles. Veremos luego qué hará parte de la intelectualidad cristiana con esto.

g) Pierre Charron: la apuesta

Nuestro último autor, estricto contemporáneo de Du Plessis, es el teólogo y predicador católico Pierre Charron, estación frecuente en los estudios generales sobre incredulidad y, específicamente, en el rubro del escepticismo pirrónico temprano-moderno. Sus

¹²³⁷ *ibid*, p. 239.

¹²³⁸ *ibid*, p. 240.

estancias en Burdeos lo acercaron a Montaigne, amistad que se refleja en su controvertido *De la sagesse* (1601). La obra insinuaría una separación a todas luces moderna entre ética y religión, signando a la última como frecuente fuente de superstición y pretexto para el odio y la impostura, y a la primera (vinculada con la más antigua y natural *proud'hommie*), como la base para una humanidad más virtuosa.¹²³⁹ En este contexto, Charron presenta a su sabio modélico una exigencia clara, contraria a la ortodoxia pos-tridentina de la época, y que nos convoca en particular: “*Je veux que sans paradis et enfer, l'on soit homme de bien*”. Ser cristiano por miedo a Dios y al castigo, afirma, es de miserable y de enfermizo (“*chetif et misérable*”).¹²⁴⁰ Éstas y otras intervenciones parecidas —muchas de probado aire montaignesco: la necesidad del sabio de seguir la costumbre pública pero contar con su *arriere-boutique* privada, las dudas respecto de las evidencias filosóficas para la inmortalidad del alma, la sugerencia de que las religiones son “*étranges et horribles au sens commun*” y se reciben de manos humanas, de que somos judíos, cristianos o mahometanos antes de saber que somos hombres— dispararon una tormenta de críticas, y un debate abierto sobre la identidad de la obra. El autor encaró una reedición suavizada, póstuma (1604) e innecesaria, porque la muerte y el *Index* lo aguardaban.¹²⁴¹ La obra lo sobrevivió de un modo que todavía los historiadores no acuerdan si hubiese sido de su agrado: acusado de maquiavélico, hipócrita, cínico y ateo, el Charron de *La sagesse* quedó en el centro de la escena libertino-erudita del siglo XVII y XVIII. Las manos de Gabriel Naudé, Le Vayer, Theophile de Viau, el anónimo *Traité des trois imposteurs*, y el omnímodo Bayle, entre otras, profundizarían varias de sus ideas.¹²⁴²

¹²³⁹ Es lo que se desprende de una de las frases célebres de la obra: “*La religion est posterieure à la proud'homie*” (citamos por una edición tardía, que posee el beneficio de contener todos los pasajes expurgados en las reediciones posteriores a la de 1601: Pierre Charron, *De la Sagesse trois livres, ausquels est adiousté un recueil des lieux et chapitres suivant la premiere Edition*, Rouen, Robert Valentin, 1634, p. 788). Sobre Charron, véase Tenenti, “Libertinaje y herejía”, pp. 242-243. Bahr, “Los escépticos modernos y la génesis del cogito cartesiano”, y Bahr, “Pierre Charron: fideísta, libertino, deísta”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 39, nº 2, 2013; Popkin, *History of scepticism*, pp. 56 y ss; Gregory, “Pierre Charron’s ‘Scandalous Book’”, en Hunter y Wooton, *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, pp. 87-109.

¹²⁴⁰ *ibid.*, p. 787. Recordemos que la XIVª sesión del Concilio de Trento sí acepta la *attritio*, el remordimiento vía el miedo, como preparación para recibir la gracia en la confesión (lo pone en términos conocidos ya para nosotros: “*ex gehennae et poenarum metu*”). Véase Kolakowski, *Cristianos sin Iglesia*, p. 260.

¹²⁴¹ *Sagesse*, pp. 785, 384-385. Sobre la relación personal y textual entre Montaigne y Charron, véase Jean-Pierre Cavaillé, “Pierre Charron, ‘disciple’ de Montaigne et ‘patriarche des prétendus esprits forts’”, *Les dossiers du Grihl* [En ligne], mis en ligne le 24 août 2009, consulté le 20 mars 2015.

¹²⁴² La influencia de Charron en los heterodoxos del XVII es ampliamente reconocida. Ya a comienzos del siglo, dos defensores de la ortodoxia católica lo harían blanco de críticas. François Garasse denunció a Charron como patrono de los escépticos en su *La doctrine curieuse des beaux-esprits* de 1623; el tono de la diatriba es tal que Bayle afirmaría que Garasse tuvo para con Charron las palabras “más injustas del

Sin embargo, su primer escrito publicado, un trabajo de polémica impreso de forma anónima en la Burdeos de Montaigne en 1593 y titulado (la influencia de Du Plessis es evidente) *Les trois veritez contre tous athéés, idolatres, juifs, mahumetans, heretiques, et schismatiques*, nos presenta un fresco algo diferente, más asertivo, plenamente inserto en la apologética contrarreformada.¹²⁴³ Es entendible: la crisis político-religiosa en Francia era entonces total, con Enrique de Navarra recién convertido y grupos ultramontanos todavía al mando de la París secesionista; el Edicto de Nantes, cuyo acento tolerante bien puede respirarse en *La sagesse*, era todavía lejano. También el enfoque es otro, o al menos así lo declaraba su autor: uno filosófico para la obra heterodoxa, uno estrictamente teológico para *Trois veritez* (Bayle reconocía esa distinción en Charron: “Hay que establecer una gran diferencia entre lo que un hombre cree por la eficacia de la fe y lo que reconoce ingenuamente que la razón le sugiere acerca de los dogmas de la religión”).¹²⁴⁴ La tensión entre ambas obras no obstante subsiste, y es materia de debate.¹²⁴⁵

Sea como sea, en las primeras páginas de *Trois veritez*, Charron confiesa que el crecimiento de la impiedad en su siglo lo ha convencido de convertir su proyecto original —una apología del catolicismo en respuesta a una diatriba de Du Plessis Mornay— en una obra que defendiera el fundamento de la religión misma. Por lo tanto, antes de hablar de la presencia Real y la autoridad de la *traditio* católica, el Libro I debe afirmar la existencia divina en contra de los incrédulos, los “*plusieurs monstres*” que permean la cristiandad.¹²⁴⁶ Los divide en tres subgrupos: los ateos que no creen en ninguna divinidad; los escépticos (pirronianos o académicos) que no la niegan ni la afirman, pero que para convencerlos es inútil presentarles cosas ocultas (*chose oculte*),

mundo” (“Charron”, *Diccionario*, p. 75). También Marin Mersenne lo criticaría en su *L’impieté des Déistes* de 1624. Al respecto, véase C. Gómez, “Marin Mersenne (1588-1648): apologética tradicional cristiana frente a la crisis religiosa de 1623”, *Enrahonar*, 28, 1997, pp. 55-81.

¹²⁴³ *Les trois veritez contre tous athéés, idolatres, juifs, mahumetans, heretiques, et schismatiques*, Bourdeaus, Millanges, 1593.

¹²⁴⁴ La afirmación de Gregory: “...the supreme distinction between reason and religion in which Charron encapsulates the difference between *De la sagesse* and the earlier *Les Trois Verités*” (p. 95). El comentario de Bayle, en “Charron”, p. 55.

¹²⁴⁵ Las diferencias entre las obras han sido debatidas. La oposición entre *Trois veritez* y *De la sagesse* es aludida por J. Sabrié, quien comenta que la “*intime contradiction ...a frappé les esprits ...c’est un vrai problème psychologique ...digne encore d’attirer l’attention*” (J. Sabrie, *De l’humanisme au rationalisme. Pierre Charron (1541-1603), l’homme, l’œuvre, l’influence*, Toulouse, Félix Alcan, 1913, p. 4); pero no propone solución alguna. Por su parte, H. Bremond comenta que la razón de la oposición entre *Trois veritez* y *De la sagesse* está en el encuentro con Montaigne (H. Bremond, “La folle ‘sagesse’ de Pierre Charron”, *Le correspondant*, CCLII, 1913, pp. 357-364). R Kogel plantea que no existe un quiebre radical entre ambas obras, sino que ambas son anti-dogmáticas (*Pierre Charron*, Genève, Droz, 1972, pp. 78-80, 119). Agradezco a Santiago Peña estas referencias.

¹²⁴⁶ *Trois veritez*, p. 3.

potencias superiores, u otras razones que no sean aquellas que “*ils touchent avec les yeux et les doigts*”; los libertinos y epicúreos, por último, que aceptan a Dios pero rechazan su providencia, aniquilando toda posibilidad de religión.¹²⁴⁷ Contra ellos, el Libro I expone argumentos que ya nos son demasiado familiares y que remito a una nota al pie.¹²⁴⁸

Nos interesa destacar, como hemos intentado hacerlo con el resto de los autores, aquellos pasajes donde Charron argumenta a partir de la creencia en el Juicio, en la Providencia, y en el miedo que los sostiene. Vimos ya que *La Sagesse*, como contrapunto de la *preud’homme*, vincula a aquellos que temen a Dios y sus castigos con los supersticiosos.¹²⁴⁹ *Trois veritez* proclama otro tanto: “*Ces craintes et ces effrays viennent d’une ame par trop molle, foible, et alterée*”. En todo caso, se recomienda un temor positivo, reverencial y amoroso, como el que el hijo guarda por el padre.¹²⁵⁰ Sin embargo, Charron dice saber que los descreyentes afirman no sufrir por el infierno inquietud alguna —es el eco de los a-Cristos, de los libertinos espirituales, de Gruet. Proclaman que descreer de Dios y negarse a la religión les permite quedar “*à l’abry de tant de tempestes et frayeurs fieureuses, des enfers, et tourmens de l’autre monde*”.¹²⁵¹ Por esta razón, *Trois veritez* incluye el temor clásico a Dios, aquél del castigo, en su diatriba anti-ateísta.

Por ejemplo, el remordimiento, dice, es un “argumento infalible” para probar la existencia divina. Bajo su presión, el alma queda “*bourelée de torments et de creinte*”, y ni todos los placeres ni ocupaciones del mundo pueden calmarla. La certeza interior de la culpa evidencia a una divinidad “*de laquelle lon ne peut cacher*”. Por ello, concluye Charron, “*aucuns ont appellé ceste crainte et conscience, religion*” —esta es la posición de un Pierre de la Primaudaye.¹²⁵² Otro argumento relacionado es un poco más novedoso: en el duodécimo capítulo encontramos un antecedente claro de la célebre apuesta pascaliana. No hay, afirma Charron, ningún peligro en creer en Dios y en la Providencia: “*quant bien lon se seroit mesconté, quel mal en peut il aduenir?*”. Porque

¹²⁴⁷ *ibid*, pp. 7-10. Entre las diversas impiedades de estos grupos, Charron encuentra aquella de la religión política, con la mención de Numa y su ninfa Aegerie, que vimos en Maquiavelo y los a-Cristos (*ibid*, pp. 12-15).

¹²⁴⁸ Entre ellos: la religión es propia del hombre, y sin ella no sería un hombre (*ibid*, pp. 5-6); la existencia de Dios se prueba por la naturaleza (pp. 16, 28 y ss); la creencia en Dios existe en todas las naciones del mundo y por lo tanto es natural (p. 40: “*estans si universel, il est naturel*”).

¹²⁴⁹ Explícitamente: “*la superstition trouble et effarouche l’homme et iniurie Dieu, apprenant à le craindre avec horreur et effroy*” (*ibid*, p. 389).

¹²⁵⁰ *ibid*, pp. 99-100.

¹²⁵¹ *ibid*, p. 96.

¹²⁵² *ibid*, pp. 42-43.

si finalmente no existe una potencia soberana, no tenemos de qué arrepentirnos. “*Mais au contraire, quel hasard court celui qui mescroit, et en mescroyant quelle horrible punition a celui qui se mesconte?*”¹²⁵³ La descreencia, acaba por afirmar, no puede traer beneficios duraderos; en la hora de la muerte, le promete al incrédulo, “*tu payeras bien cher la nonchalance de Dieu et l’irreligion*”.¹²⁵⁴

Juicio futuro y apologética del miedo

Todas esas amenazas metafísicas de tratadistas reformados y católicos, esas argumentaciones con la Escritura y la naturaleza, esas censuras de poderes laicos y eclesiásticos, esas ejecuciones brutales; todo ello nos habilita a pensar en un siglo XVI francés inundado de respuestas a la disidencia incrédula —François Garasse desesperaría en la segunda década del XVII ante la descreencia que sentía consumada: “*Hélas! flammes de Sodome, ou estes vous!*”.¹²⁵⁵ Sin demasiados giros, podríamos llamar a esta incredulidad *irreligión*. Irreligión se quiere historiográficamente neutro porque, si concedemos a Du Plessis Mornay —y al filósofo moderno Daniel Guèrièrre— que una de las definiciones posibles de “religión” es la del arte de salvar al hombre, la discusión respecto de una deidad providente, activa en el curso de los asuntos humanos y jueza de sus consecuencias, se vuelve capital.¹²⁵⁶ De una u otra forma, ese nudo es justamente el dinamitado por las ideas de (o las acusaciones hacia) los libertinos espirituales, los libertinos a secas, los a-Cristos de París, los epicúreos, los lucianos humanistas de *De scandalis*, los escépticos pirrónicos y académicos con su religión política, los ateos y los blasfemos ejecutados, los impíos y el resto de los grupos que merecieron o inmerecieron estos epítetos por parte de sus enemigos del XVI. Por el momento, afirmemos que comparten rasgos comunes: a nuestro entender, críticas a ejes nodales del cristianismo como el Juicio futuro, y la apologética del miedo que lo sostenía. De ahí, en dos palabras, que, por un lado, del *Cymbalum* a Vallée y Montaigne (con el antecedente temprano de Maquiavelo y Pomponazzi) hayamos destacado la burla, la duda o la negación directa de la inmortalidad del alma y su castigo; y, por el otro, que hayamos reseñado las reacciones feroces que atraviesan el Quinientos, comenzando por Moro y terminando por los apologetas reformados y católicos. Veamos

¹²⁵³ *ibid*, pp. 95-96.

¹²⁵⁴ *ibid*, p. 97.

¹²⁵⁵ Garasse, *La Doctrine Curieuse des Beaux Esprits de Ce Temps*, p. 783.

¹²⁵⁶ Daniel Guèrièrre, “The Truth, The Nontruth, and the Untruth Proper to Religion”, en Daniel Guèrièrre (ed.), *Phenomenology of the Truth Proper to Religion*, pp. 78-80.

ahora la fortuna de tales defensas.

IV

Perceptibilidad

Tanto el prudente Utopo como sus socios colegiados de Trento y la Confesión de Ausburgo se ocuparon de vetar legalmente la descreencia en el destino metafísico de las almas, terrible o beatífico.¹²⁵⁷ No por eso, sin embargo, rehusaron el debate de fondo. Como vimos en los apartados anteriores, la mayoría de los intelectuales confesionales apelaron a fuentes apologéticas conocidas, propiamente escolásticas: el Dios creador de la Escritura y la Causa primera platónica/aristotélica. La Página y la razón. En efecto, por un lado se subrayó la evidencia que del mundo espiritual proveía la Escritura, la “*eschole de la foi*” o la “*eschole de Dieu*”, al decir de Du Plessis Mornay y Calvino respectivamente. Por el otro —muchos no compartían el saludable escepticismo de un Montaigne, que sabía muerto ese camino—, se blandió el libro de la naturaleza en defensa de las realidades espirituales. Nosotros hemos resaltado, de esta última vía, los argumentos que vinculaban el temor al Juicio con la propia constitución del hombre en tanto ser espiritual-corporal, para una existencia futura espiritual-corporal, a merced del juicio de Cristo. De ahí, lo notamos, las diversas insistencias en el *consensus gentium* y la universalidad del fenómeno religioso, o la impresión natural del temor a Dios en el alma humana. De ahí también, aunque como elemento novedoso en el período, la apuesta protopascaliana de Charron, el intento más abstracto de fundar la necesidad de creer en el terror al infierno.

Pero esta doble estrategia (Escritura y teología natural) no prosperó. Difícilmente las citas bíblicas resultaran convincentes para quienes parodiaban la Página, la suspendían en la elaboración del tópico de la religión política, o directamente la despreciaban —sin contar a los que la invocaban para sostener sus ataques; es el uso incrédulo, notado por Pierre de la Primaudaye, de las tesis mortalistas del *Eclesiastés*.

La vía de la teología natural se mostraba también comprometida. Básicamente, por dos razones:

a) En primer lugar, los incrédulos parecían no querer leer del mismo modo el libro de la naturaleza; apelaban a otro tipo de razón, una displicente con la participación de lo

¹²⁵⁷ Para la prohibición (*vetuit*) de Utopo en materia religiosa, véase el capítulo anterior. Para Trento y Ausburgo, véase Walker, *Decline of Hell*, p. 21.

sobrenatural en el curso de lo natural, una que exigía evidencias materiales de los postulados espirituales. Así, de la Primaudaye divisará como base de la descreencia la influencia de la filosofía materialista clásica;¹²⁵⁸ Philippe Du Plessis Mornay calificará a los descreyentes de “*faux naturalistes*”, incapaces de razonar a partir de la Causa primera;¹²⁵⁹ Pierre Charron no comprenderá a los que osan negar a Dios pero aceptan una “*natura naturante*” (lo que nos daría, dice, una divinidad femenina);¹²⁶⁰ Calvino, en el extremo, se rehusará a debatir con ellos los Misterios que “*on ne peut montrer par raison naturelle*”, que son “*incroyables au sens humain*”.¹²⁶¹ La cuestión aparece incluso en la literatura anti-herética del siglo. Esprit Rotier, inquisidor de Toulouse, afirmó en *Antidots et regimes contre la peste d’heresie* (1558) que era impropio juzgar de los artículos de la fe con la imaginación, los sentidos, y la razón natural, esperando aprehender a la deidad bajo esos términos. Quien así lo hiciera, era peor que un hereje: “*Tel deuiendra Atheiste et ne croira pas qu’il soit un Dieu: pource que Dieu est une substance incrée et du tout infinie ce que ne peult imaginer l’entendement humain*”. El mismo fundamento del cristiano, dice, va en contra de la naturaleza: “*La foy et esperance qu’il eut, estoit contre l’esperance et pouuoir de nature*”.¹²⁶²

Para la segunda mitad del XVI, como vemos, los incrédulos ya son emparentados a un entendimiento del orden natural vaciado de intervenciones supernaturales. Se comprende mejor por qué en 1568 Ambroise Paré elige resaltar a “*Lucianistes*” y “*Naturalistes*” de entre los “*infieles*” que privilegian las causas segundas ordinarias al momento de explicar las pestes, descartando la voluntad divina extraordinaria (que, por otra parte, usualmente descendía sobre ciudades y aldeas como castigo).¹²⁶³ Sería

¹²⁵⁸ *Suite*, 1580, pp. 2-3.

¹²⁵⁹ *De la verité*, p. xxviii: “*Contre les Athees et Epicuriens nous produirons en tesmoignage, le Monde, les creatures, eux-mesmes. Ce sont les tesmoings et qu’ils aiment, et qu’ils croient le plus (...). Contre les faux Naturalistes, la Nature*”.

¹²⁶⁰ *Trois veritez*, p. 32: “*Ceste raison [la Causa primera] est si forte, qu’elle à forcé, mesmes ceux qui ont doute de la Deité, de dire qu’il y a une nature naturante, c’est à dire efficiente, agente et poussant toutes choses naturelles à leur fin, et ainsi confesser Dieu soubz un mot feminin de nature*”.

¹²⁶¹ *Des scandales*, p. 43.

¹²⁶² Esprit Rotier, *Antidots et regimes contre la peste d’heresie et erreurs contraires à la foy catholique*, Paris, Nicholas Chesneau, 1558, pp. 94, 98-99, 101.

¹²⁶³ *Ambroise Paré, Traicté de la Peste, de la petite Verolle et Rougeolle: avec une bresue description de la Lepre*, Paris, André Wechel, 1568: “*Pourtant il ne faut attribuer simplement la cause de la peste aux causes prochaines à l’exemple des Lucianistes, Naturalistes, et autres infideles, mais il nous faut considerer que tout ainsi que Dieu par sa Toute-puissance a créé toutes choses hautes, moyennes, et basses, aussi que par sa sagesse il les conserue, modere, encline ou bon luy semble, mesmes souuent change le cours naturel d’icelles selon son bon plaisir*” (p. 4). Al parecer, las últimas décadas del siglo XVI convertirían a los “*Lucianistes*” y “*Naturalistes*” en herejías propiamente dichas. Taillepied los agrupa junto a “*Politiques*” y “*Machiauelistes*”, y los inserta entre luteranos, evangélicos, puritanos, adamitas, calvinistas, zwinglianos, anabaptistas, trinitarios y antitrinitarios (*Traité de l’apparition des esprits*, p. 274). Y recuérdese a John Darrell, nuestro infortunado exorcista puritano, recelando de los

erróneo afirmar que los incrédulos que hemos visitado son portavoces de una ciencia secular que destruirá a la religión. Pero nada impide notar la emergencia, en el paso de la Baja Edad Media a la temprana Modernidad, de filosofías naturales de raigambre clásica y arabizante que enfatizaban el autónomo orden regular natural del mundo, una naturaleza en última instancia corporal, sensible, de lo existente; con frecuencia, ello se sumaría a un escepticismo básico, visceral, erudito y campesino, de sentido común.¹²⁶⁴ Sigue siendo cierto, lo estudiamos más arriba, que Maquiavelo habló de sabios concededores de “[le] cose naturali” y a la vez defensores de milagros falsos (*miracoli... false*); que Pietro Pomponazzi pretendió explicar esos milagros en base a fuerzas naturales ordinarias (los cuerpos celestes) y que argumentó acerca de las bases meramente políticas de la inmortalidad del alma; que los a-Cristos de París criticaron la Escritura por no mostrar evidencias de sus dichos (“*nullo demonstrationis*”), y que lo mismo dijo Jacques Gruet: ese cornudo de Moisés dice muchas cosas, pero no prueba nada.

b) En segundo lugar, siempre desde la teología natural, el argumento cristiano del terror a lo divino como prueba de una inscripción supernatural primera en la mente humana estaba siendo rechazado con creces en el Quinientos. La lectura de Maquiavelo, Pomponazzi y Montaigne deja entrever que estaban al tanto del carácter natural y el

“*Saduces, Gallenistes and Naturalistes of our time*”, que no creían en la posesión diabólica y estaban a un paso de negar la existencia de los espíritus (*Breife Narration*, citado en Harsnett, *Discovery*, p. 12).

¹²⁶⁴ El tema es espinoso, y no pretendemos agotarlo aquí. Por el lado del epicureísmo, es cierto que la teoría materialista sistematizada por Lucrecio conlleva a un realismo radical de la percepción sensorial (en especial con la teoría de los *simulacra* en el libro IV del *De rerum natura*, con la que Lucrecio explica que todos los cuerpos del universo sostienen emanaciones continuas que impactan en los sentidos humanos, proveyéndonos del conocimiento de las cosas del mundo). Los sentidos, así, proveerían una representación acertada del mundo externo. Por el lado del poder corrosivo del aristotelismo purificado, sea arabizante o paduano, que tiene a la naturaleza como pura materia, sin admisión de intervención espiritual, fue Walter Stephens quien más ha insistido en el tema, en especial a partir del impacto de Aristóteles y Pomponazzi (*Demon Lovers*, pp. 73-86). Por su parte, Max Gauna introduce la categoría de “*temperamental skeptics*” para referir a aquellos hombres del Renacimiento (Maquiavelo y Gruet, por ejemplo, y yo agregaría a Reginald Scot) que se aferran a los sentidos y detestan la metafísica. El autor, perceptivamente, advierte que esto no es necesariamente “científico”; la preferencia por lo sensitivo no es racional, sino existencial. No hay curiosidad científica detrás de la demanda de evidencia sensorial, sino “*a basic, visceral reluctance to be gulled, especially by reference to purportedly supernatural phenomena which appear to him to be at best irrelevant and incomprehensible, at worst, and mostly, imposture*”. Hay en ellos, dice Gauna, un “*materialistic commonsense*”. No es ciencia, entonces, lo que les interesa a los incrédulos, sino el comportamiento humano (*Upwellings*, pp. 41 y ss.). En esta línea, el medievalista Steven Justice comentará las dudas de sentido común, tanto eruditas como campesinas, acerca de los milagros, y enfatizará su constante interpretación naturalista (“*Did the Middle Ages Believe in Their Miracles?*”, p. 6). Conviene recordar, por último, que mucho de la teología natural se crea precisamente en contra de este curso de pensamiento: antes de ofrecer sus célebres cinco vías, Tomás de Aquino (*Summa*, I.2.3) reprueba a quienes creen que las causas naturales explican todo, sin asumir ninguna intervención de Dios.

peso netamente político-institucional, *humano*, del temor a lo sagrado. Los a-Cristos, Gruet, y Geoffroy Vallé, quizá porque no tenían puestos burocráticos o universitarios que defender (y porque no eran genios como Montaigne), fueron todavía más directos: se rieron del infierno, dudaron del destino metafísico del alma, dijeron vivir sin el terror del castigo en el más allá, y de hecho escribieron que ese temor es el fundamento de una creencia malsana e ignorante, un verdadero infierno en la Tierra. Los libertinos espirituales, desde una cepa heterodoxa completamente distinta, fueron acusados de compartir similares enormidades: que el pecado no existe, que el alma humana no es, que los demonios son imaginaciones.

Conclusión: para las últimas décadas del siglo XVI, la imagen de un colectivo de incrédulos que se rehusaba a aceptar la realidad del mundo invisible por vía de la fe o de la teología natural había cristalizado. Lo interesante es que, a menudo, este problema se expresaría en términos de la *imperceptibilidad* de las verdades espirituales cristianas. El heresiólogo católico Gabriel du Préau ya había descrito la incredulidad bajo esos parámetros en su obra de 1568: una de las causas de ateísmo era que “*Deum non cernimus omnes corporalibus oculis in mundo, perinde ut personam regis, aut principis, aut iudicis alicuis coram intuemur*”.¹²⁶⁵ Se volverá un reclamo frecuente, compartido por nuestros autores: “*Ils ne croyent sinon ce qu’ils voyent, et dequoy ils ont l’experience*” (de la Primaudaye); “*Comment croirons nous un Dieu veu que nous ne le voyons pas?*” (Du Plessis Mornay); no creen en “*chose oculte*” alguna, no creen en nada que no sea aquello que “*ils touchent avec les yeaux et les doigts*” (Charron).¹²⁶⁶ El episodio del vino de Beaune en el *Cymbalum mundi* es el antecedente más jovial de este tipo de desconfianzas (y el que mejor insinúa, con el giro inquisitorial del diálogo, la creciente apelación a la fuerza por parte de los intérpretes autorizados del siglo XVI). “*J’ay testé des deux*”, dice el dios Mercurio comparando el vino terreno y el celestial; no nos importa, replican los ladrones, creemos en lo que está escrito y en lo que nos dicen. En el transcurso del siglo, algunos incrédulos exigirían una certitud semejante a la del dios Mercurio, anhelo que la cristiandad mantuvo siempre viva en la figura de Tomás el incrédulo. Menocchio es el avatar campesino de esa inquietud constante; dirá lacónico “Yo no creo si no veo”.¹²⁶⁷ Du Plessis Mornay desechará displicente este tipo

¹²⁶⁵ Prateolus, *De vitis, sectis, et dogmatibus omnium haereticorum*, p. 71.

¹²⁶⁶ *Suite*, p. 327; *De la vérité*, p. 12; *Trois veritez*, p. 9.

¹²⁶⁷ Ginzburg, *El queso y los gusanos*, p. 178.

de negaciones: ¿no es vano, pregunta, el deseo de ver llegar almas del cielo y del infierno “*pour nous faire croire*”? Pero, ¿era vano en la era de la incerteza?

El problema de la perceptibilidad de las verdades espirituales, aunque no es nuevo, es central en el siglo XVI, y es central, específicamente, en el debate en contra de los incrédulos. Incluso hizo metástasis, fagocitando otros frentes. La preocupación católica por la presencia Real en la eucaristía es testigo de ello. En Francia, esta discusión informa el ciclo de agresiones entre católicos y hugonotes (de hecho, el comienzo del litigio confesional suele fecharse simbólicamente con el *affaire des placards* de 1534, cuando París despertó una mañana de Octubre empapelada con afiches en contra de la transubstanciación y la misa sacrificial).¹²⁶⁸ Simon Vigor, predicador urbano de notoriedad ya cuando las guerras de religión estaban en marcha, centró muchos de sus sermones alrededor de la cuestión eucarística. En ellos solía acusar al reformador de Ginebra de negar la “presencia invisible” de Cristo en la Cena. Efectivamente, Calvino no veía una sola palabra en la Escritura que entregase un Cristo visible en el cielo y uno invisible en el pan. Su cita de autoridad es *Lucas* 24, 39, palabras que certifican la resurrección de Jesús: un espíritu no tiene carne ni huesos; por lo tanto un cuerpo debe, por las dimensiones propias de su naturaleza, poder verse y tocarse.¹²⁶⁹ Y el cuerpo de Cristo puede verse y tocarse en el Reino, pero no puede verse ni tocarse en la eucaristía. ¿Tiene Cristo dos cuerpos, entonces?¹²⁷⁰ Vigor condena de lleno este acercamiento al Misterio, enfoque que privilegia argumentos, dice, “*a sensibus et sensuum experientia*”. Los Misterios, dice, no están para ser comprendidos, sino creídos —lo mismo que decía Calvino, por otra parte, respecto de la Encarnación y la predestinación. Los cristianos,

¹²⁶⁸ Ramsey, *The Catholic League*, p. 25. Para el impacto de la ruptura confesional en la sensibilidad religiosa francesa, con especial énfasis en el debate eucarístico sobre misa sacrificial o rito de memoria, véase Wanegffelen, *Ni Rome Ni Genève, passim*. Por lo demás, apuntemos que el *affaire des placards* llevó a la fundación de la *Chambre Ardente* y, por lo tanto, a la espiral de violencia confesional.

¹²⁶⁹ Véase el contexto general: *Lucas* 24, 36-39: “Mientras estaban hablando de estas cosas, se presentó Jesús en medio de ellos, y les dijo: La paz sea con vosotros. Ellos, empero, atónitos y atemorizados, se imaginaban ver a algún espíritu. Y Jesús les dijo: ¿Por qué estáis turbados y por qué se levantan dudas en vuestro corazón? Mirad mis manos y mis pies, yo mismo soy: palpádmelos, y considerad que un espíritu no tiene carne, ni huesos, como vosotros veis que yo tengo”.

¹²⁷⁰ La discusión está en Jean Calvin, *Institutes, nouvellement traduite par Charles Icard*, Breme, Herman Brauer le Jeune, 1713, Libro IV, c. 27, secc. 29: “*Ils sont contraints de donner un double corps à Jesus-Christ, parce que selon eux il est visible en soy dans le Ciel, et par une forme de dispensation toute particulière il est invisible dans la S. Cène (...). Deplus si le corps de JESUS-CHRIST est ainsi variable et de diverses espèces, qu’il soit visible en un lieu, et invisible en un autre, que deviendra la nature d’un corps, qui de nécessité doit avoir ses dimensions? (...). Et certes JESUS-CHRIST parloit de son corps glorieux en disant; Voyez et testez, car un Esprit n’a ni chair ni os, comme vous voyez que j’ay. Voicy donc comment un corps par le propre aveu de JESUS-CHRIST sera regardé comme un véritable corps, savoir quand il se voit, et qu’il se touche. Ostez en ces choses, il ne sera plus corps*” (p. 1021).

apunta Vigor, nos debemos a la *fides*, somos *fideles*, no *rationales*.¹²⁷¹ Lo interesante de todo esto no es la rencilla teológico-confesional en sí, sino la posibilidad de notar en esa polémica una filtración del debate sobre la descreencia. En efecto, Vigor conecta el calvinismo con el ateísmo a partir de la insistencia del reformador en las razones naturales, y sobre todo, en los sentidos: “*Ils s’aident des memes raisons des atheistes, qui arguent en ceste sorte: Dieu ne se voit point, doncques il n’y a point Dieu*”. Es un “ateísmo puro”, dice, impugnar artículos de fe sólo porque éstos no se corresponden con los sentidos humanos, impugnar la presencia Real porque sólo vemos pan y vino. Es ateísmo puro, termina, exclamar “*qu’il n’y a point de foy s’il n’y a veuë, attouchement ou autre sentiment exterieur*”.¹²⁷²

Lo visible y lo invisible: excursus

“*Qu’il n’y a point de foy s’il n’y a veuë, attouchement ou autre sentiment exterieur*”. La diatriba de Vigor es poderosa porque refiere un conflicto nodal dentro del cristianismo. Ciertamente, el problema de la relación entre *fides* y sentidos humanos, el de la perceptibilidad de lo espiritual, aunque central, no es propio del siglo XVI. En el extremo final de la temprana Modernidad francesa, todavía contra la Escritura y las pruebas racionales de la existencia divina, encontramos la respuesta que el ciego y moribundo Saunderson otorga a un ministro en el lecho: “Si usted pretende que yo crea en Dios, es preciso que me lo haga tocar” —esta materialista *Lettre sur les aveugles* le valió a Denis Diderot una estadía en la prisión de Vincennes en el verano de 1749.¹²⁷³ Tampoco es difícil encontrar en la Edad Media instancias de este escepticismo a primera vista básico, que vincula creencia a perceptibilidad. El inquisidor Jacques Fournier, por ejemplo, interrogó durante su visita anti-cátara a la Montaillou del siglo XIV a una tal Guillemette. ¿De dónde le venía su creencia de que el alma muere con el cuerpo, que el alma no es más que sangre? Lo creo, dice, “*parce que je voyais que quand tout le sang est sorti d’un être vivant, il meurt*”. Lo derivaba de observaciones

¹²⁷¹ Simon Vigor, *Sermons et predications chrestiennes et catholiques du s. sacrement de l’Autel*, pp. 285, 269. Afirma Vigor: “*Nous Chrestiens qui sommes appelez fideles à fide, non autem rationales, fideles de la foy, non usans de raisons (...). C’est pourquoy l’Eglise Catholique a coustume de demander à un qui se presente pour estre catechisé, et enrolé au catalogue des Chrestiens, Crois-tu cecy? et non pas, entens-tu cecy ou cela?*” (p. 270).

¹²⁷² *ibid*, pp. 282-283.

¹²⁷³ *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven*, traducción de Silvio Mattoni, Buenos Aires, El cuenco de Plata, 2004, p. 85. Sobre Diderot y esta obra en particular, véase Philipp Blom, *A Wicked Company: the Forgotten Radicalism of the European Enlightenment*, New York, Basic Books, 2010, pp. 47-49.

cotidianas: un ganso decapitado se mueve hasta que expulsa toda la sangre.¹²⁷⁴ Cesáreo de Heisterbach, maestro del *exemplum* bajomedieval, por su parte, ofrece un siglo antes un ejemplo literario de estas incredulidades alrededor de lo invisible no visto. Relata el caso de una monja afectada por la pasión de la *tristitia*. Ante su superior, exclama: “*Quid scit, si Deus sit, si sint cum illo angeli, animae, vel regnum coelorum? Quis ista vidit?*”. Y más, ¿quién ha regresado a nosotros desde el más allá a decirnos lo que ha visto (*visa nobis manifestavit*)? De lo único de lo que puedo hablar, termina la monja, es de aquello que he visto: “*Nisi videat ista, non credam*” —el molde discursivo, lo vimos ya, es el Apóstol incrédulo. (Por supuesto, una experiencia extática inducida por la Divinidad logra certificar a la mujer la existencia de las realidades espirituales una por una. “*Pater* —acepta la monja, en un ejemplo de la profunda materialidad de la creencia medieval—, *oculis meis vidi de quibus dubitavi*”).¹²⁷⁵

La cuestión de la perceptibilidad de lo espiritual no es entonces propia de la temprana Modernidad. El problema —del modo más básico, qué relación establecer entre lo visible y lo invisible— va mucho más allá. Es esencial al cristianismo, donde lo visible es creado por un ser, el ser por excelencia de hecho, cuya existencia, cierta para muchos, se conjuga con una invisibilidad no menos cierta y para todos —la *boutade* es de Clément Rosset.¹²⁷⁶ Es, entonces, la paradoja fundamental de una religión en cuyo corazón hay una lucha por vivir y comprender un mundo en el que la materia revela un Creador cuya naturaleza eterna, inmutable, incorruptible, incognoscible, es diametralmente opuesta a esa misma materia. Un mundo, por decirlo con Caroline W. Bynum, en el que la inmaterialidad fundamental que le dio vida sólo puede expresarse a través de la materia, y en el que, como exponen sucintamente Stuart Clark y Marcel Gauchet, la semiótica religiosa impulsa a que lo visible sea símbolo de lo invisible.¹²⁷⁷

¹²⁷⁴ Citado en Albert, “Croire et ne pas croire”, p. 1.

¹²⁷⁵ Joseph Strange (ed.), *Caesarii Heisterbacensis Monachi ordinis Cisterciensis, Dialogus Miraculorum. Textum ad quatuor codicum manuscriptorum editionisque principis fidem*, Vol. I, Coloniae-Bruxellis, Lempertz & Comp., 1851, Distinctio IV, c. XXXIX, pp. 206-208. La experiencia extática se deduce de la siguiente frase de la monja: “*anima mea de corpore fuit educta*”. Sobre este *exemplum*, véase Weltecke, “Doubts and the absence of faith”, pp. 357-374.

¹²⁷⁶ Clément Rosset, *L’invisible*, Paris, Éditions de Minuit, 2012 (cito por la edición en castellano: *Lo invisible*, traducción de Silvio Mattoni, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2014, p. 63). Al punto, el autor advierte a los que sonreímos que no dudaríamos en afirmar la existencia del espacio y del tiempo, cosas que no vemos jamás. Sin embargo, la ciencia ficción corrigió eso: léase el clásico “El Aleph” de Jorge L. Borges (1945), y véase la más nueva *Interstellar*, escrita y dirigida por Christopher Nolan (2014).

¹²⁷⁷ Caroline W. Bynum, *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe*, New York, Zone Books, 2011, pp. 285, 338, nota 118; Clark, *Vanities of the Eye*, p. 12; Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985 (cito por la edición en inglés: *The Disenchantment of the World. A political History of Religion*, traducido por Oscar Burge, con prólogo de Charles Taylor, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1997, pp. 47-65).

Leszek Kolakowski lo presentó como un legado del cristianismo a la historia de la cultura occidental: intentar precisar la relación que el mundo empírico guarda con ese otro mundo que manifiesta su presencia a través de él, que se comunica con los hombres mediante la cifra de la naturaleza.¹²⁷⁸ Pablo de Tarso trasluce estas dialécticas: sus cartas dirigidas a la comunidad de Roma y a la de Corintio afirman que lo visible mundano expresa lo invisible divino (*Rom.*, 1, 20), que nuestra visión presente y especular es pobre frente a la inmediatez de la Visión futura (1 *Cor.*, 13, 12); *more* platónico, concede eternidad a las cosas invisibles por oposición a lo transitorio de lo visible (2 *Cor.*, 4, 18). Sobre todo, se le atribuye al Apóstol de los Gentiles una epístola, también de tinte platónico, que radicará para siempre la noción cristiana de la *fides* en el marco semántico-metafísico de lo visible y lo invisible: *Hebreos* 11, 1 presenta a la fe como fundamento (hipóstasis: *ὑπόστασις*) de lo que se espera y convencimiento (prueba: *ἔλεγχος*) de lo que no se ve. Jerónimo traducirá el griego de Pablo así: “*Est autem fides sperandorum substantia, rerum argumentum non apparentium*”.¹²⁷⁹ (El pasaje, digámoslo de pasada, resume admirablemente el nervio a la vez positivo y negativo que vertebró al cristianismo).¹²⁸⁰

Tanto Jean Wirth como Jean-Claud Schmitt, entre otros, han explicitado la fuerza de tales versículos en la creación del particular régimen de creencia cristiano, al punto de

¹²⁷⁸ Leszek Kolakowski, *Geist und Ungeist christlicher Traditionen*, Stuttgart, Kolhammer, 1971 (utilizo la edición en español: *Vigencia y Caducidad de las Tradiciones Cristianas*, traducción de Ramón Bilbao, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1973, p. 68).

¹²⁷⁹ El tono platónico de los pasajes está debatido. Por ejemplo, E. Sanders afirma que el conocimiento de Pablo respecto de la literatura platónica es bastante pobre (“Paul between Judaism and Hellenism”, en John D. Caputo y Linda Alcoff [eds.], *St. Paul among the philosophers*, Bloomington, Indiana University Press, 2009, p. 76). Por su parte, L. D. Hurst, *The epistle to the Hebrews. Its background of thought*, New York-Port Chester, Cambridge University Press, 2005 (1990), desecha por completo cualquier filiación entre *Hebreos* y el platonismo de Platón o de Filón de Alejandría (pp. 7-42). Más receptivo a la posibilidad platónica es Craig Koester, quien comenta que, aunque es difícil atribuir un background específicamente platónico a la referencia entre la realidad visible y la invisible en *Hebreos*, es innegable un acercamiento a las categorías platónicas; incluso, agrega, quizá estemos ante uno de los primeros momentos en que el mensaje cristiano es presentado en lenguaje filosófico (“Hebrews”, en David E. Aune (ed.), *The Blackwell Companion to the New Testament*, Chichester, Blackwell, 2010, p. 615). Por último, Jaroslav Pelikan afirma que hay una clara influencia platónica en *Hebreos*, pero agrega, sutil, que la carta invoca y a la vez transgrede el vocabulario cosmogónico del *Timeo* para referirse a la creación de lo visible y lo invisible, y el modo de percibirla. En efecto, *Hebreos* 11, 10 es el único pasaje en toda la Escritura cristiana que afirma a Dios en los mismos términos que el *Timeo*, es decir, como demiurgo (*δημιουργός*). No obstante, *Hebreos* 11, 3 declara que por la fe (*πίστις*) entendemos que la palabra divina crea el universo, y lo que se ve es hecho de lo que no se ve; pero el *Timeo* trata el entender (verbo derivado de *νοῦς*) como instrumento para percibir la verdad (*ἀλήθεια*) del Ser, oponiéndolo directamente a la fe, que reserva al ámbito de la *doxa* (*What has Athens to do with Jerusalem? Timaeus and Genesis in Counterpoint*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1997, pp. 89-90).

¹²⁸⁰ Sobre la peculiaridad de este pasaje como muestra de afirmación positiva (“*substantia*”) y a la vez negativa (“*non apparentium*”), véase Jaroslav Pelikan, *Christianity and Classic culture: the Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, New York, Yale University Press, 1993, p. 216.

convertir a la *fides* en una categoría epistemológica *sui generis*, entre la *scientia* (la evidencia del lazo necesario, objetivo, entre el signo y la cosa, recogido, en la teología, por el silogismo formal, y en filosofía natural clásica, medieval y temprano-moderna, a partir de los sentidos y en particular por la visión) y la *opinio* (la aceptación liviana de lo no evidente). Fenómeno cognitivo, la *fides* involucra tanto al intelecto como a la voluntad: creer comporta una certitud que requiere adhesión —y si leemos *Romanos* 16, 26, obediencia— a lo inaccesible, lo invisible existente pero no evidenciado (no hablemos del caso extremo, la *fides implicita* de la mayoría ignorante, que no es más que pura voluntad, el asentimiento a las verdades conocidas por otros). En una palabra, la *fides* es la percepción evidente de y la creencia en verdades pero invisibles concernientes a la Salvación.¹²⁸¹ La *Summa Theologiae* expone esto con precisión a través de una afirmación a primera vista paradójica: Cristo encarnado no tenía fe. Como cita de autoridad se ofrece el Pablo de *Hebreos*, 11, 1: “La fe es convencimiento de lo que no se ve”. Si perdiera su carácter de invisibilidad, dice Tomás, Dios no podría motivar a fe alguna. La realidad divina no vista (*res divina non visa*) es el objeto de esa fe. El mérito tiene carácter de anticipación: reside en la voluntad de obedecer, de asentir a lo no aparente. Porque Cristo ve (*plene vidit*) la esencia divina desde el instante mismo de su concepción, porque posee esta visión clara (*apertam visionem*), porque conoce, carece de fe (*defuit fides*).¹²⁸²

¹²⁸¹ Wirth, “Naissance du concept de croyance, XIIe-XVIIe siècle”, pp. 16-17, 19; Schmitt, *Le Corps, les Rites, les Rêves, le Temps*, pp. 97-126; Justice, “Did the Middle Ages believe in their miracles?”, pp. 12-15; Domenic Marbaniang, *Explorations of Faith: Studies of the Heroes of Faith in Hebrews 11*, Online Progressive Versions, 2009, p. 22; Schreiner, *Are you alone wise?*, p. 132. Para un análisis de corte antropológico del concepto de creencia, con énfasis en el carácter inverificable e indemostrable de sus presupuestos, véase Martin Southwold, “Religious Belief”, *Man*, vol. 14, n° 4, 1979, pp. 628-644. Esas características funcionan también en el núcleo de los Estados modernos occidentales: la apertura del preámbulo de la Constitución estadounidense, “*We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal*”, de evidente raíz bíblica, fundamenta en una idea empíricamente indemostrable toda la antropología liberal.

¹²⁸² *Summa*, I-IIae, q. 65, a.5; III, q.7, a.3. Esta elucidación muestra cómo el cristianismo, heredero del oclocentrismo ateniense, ha pensado su conocimiento de lo divino en términos de visión física. Es cierto que existe una tradición cristiana que tiene a la ceguera como punto de partida para la Revelación, paradoja que la conversión de Saulo en el camino de Damasco, relatada en *Hechos*, 9, 3-9, inaugura (para lo cual véase Moshe Barasch, *Blindness. The History of a Mental Image in Western Thought*, New York, Routledge, 2001, pp. 56-65, especialmente p. 60). Sin embargo, es todavía más frecuente encontrar la metáfora del ojo en los escritos cristianos. Cirilo de Jerusalén habla de “el ojo de la fe” al momento de interpretar las cosas invisibles de *Hebreos* 11, 1; por los mismos años, un neoplatónico Agustín describa la intelección de las Ideas divinas a través de la razón, “ojo interior” (“*oculo suo interiore*”) del hombre; más de mil años después, Erasmo usa la misma imagen al otorgar algo de mérito al arbitrio humano en busca de la Salvación: “Cuando se infunde la luz, el que tiene buenos ojos puede cerrarlos para no ver nada, puede apartarlos para dejar de mirar lo que es capaz de ver” (para Cirilo, Pitkin, *What Pure Eyes Could See*, p. 3; Agustín de Hipona, “De ideis”, en Claudia D’Amico, *Todo y Nada de Todo. Selección de textos del Neoplatonismo latino medieval*, Buenos Aires, Winograd, 2007, p. 54; Erasmo, *Discusión sobre el Libre Albedrío*, p. 177). Por lo demás, ¿no era una representación corriente en el arte medieval

Este tipo de reflexiones teológicas (de implicancias eclesiológicas, pastorales, e incluso filosófico-naturales de largo alcance) encuentran su punto de apoyo más íntimo en la originalidad de la religión del Cristo: el acento sinecdóquico que otorga a la materialidad de lo espiritual. Es eso lo que domina su mito capital, la Encarnación, aquél acontecimiento sin fin del que habló Alain Boureau, el hecho fugaz de la venida de Dios, que obliga al cristiano a amplificar su significado y su verdad en un tiempo diferido.¹²⁸³ Es a partir de la unión hipostática que la relación entre lo visible y lo invisible puede atravesar la historia cristiana; así lo deja entrever la respuesta del Cristo al apóstol Felipe: “*qui vidit me, vidit Patrem*” (Juan 14, 9; y cfr. *Colosenses*, 1, 15, explícitamente: “...el cual es imagen del Dios invisible”). Ese escándalo —el Dios no visto e inmaterial se vuelve material y perceptible en Jesús— infunde toda experiencia sensorial del mundo de significación teológica. La *solución encarnacional* que la religión del Cristo otorga al problema central de la relación entre lo visible y lo invisible puede entenderse como una de las maneras posibles de comprender el lazo entre trascendencia e inmanencia —conflicto heredado en parte del acercamiento que la *Septuaginta* insinuó entre la Atenas de lo divino en el cosmos, y la Jerusalén de la *creatio ex nihilo*.¹²⁸⁴ Es esta solución, que lo que se llamará ortodoxia en los primeros siglos cristianos construyó contra lo que ella bautizó como herejía, la que impide al cristianismo ortodoxo ubicar en espacios netamente antagónicos materia y espíritu. Muy por el contrario: es esta solución la que inaugura una poderosa tradición cultural en la cual los tiempos, los lugares, los objetos y los cuerpos deben mediar el poder espiritual invisible para hacerlo perceptible en la existencia terrena. Es un timbre distintivo de la religión cristiana, lo sensible como instrumento legítimo del *homo viator* en el camino de la Salvación.¹²⁸⁵

aquella de la Sinagoga vendada? Y más, ¿no es el objetivo entero de la vida cristiana esa *visio Dei* que el hombre perdió en la Caída, quebrada la identidad entre los ojos de la carne y los ojos del espíritu? (sobre la visión beatífica, véase François Viljoen, “Interpreting the *visio Dei* in Matthew 5:8”, *HTS Theological Studies/Theological Studies*, 68, 1, 2012; Caroline Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, New York, Columbia University Press, 1995, pp. 279-286).

¹²⁸³ Alain Boureau, *L'Événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, París, Les Belles Lettres, 1993.

¹²⁸⁴ Louis Dupré, *Religion and the rise of Modern Culture*, Indiana, University of Notre Dame Press, 2008, pp. 6-7. Al decir del autor, restos de la controversia entre Atenas y Jerusalén (en cuanto a trascendencia e inmanencia) puede verse en la disputa de Pablo en el Areópago (*Hechos* 17, 16-31). Se sabe que al fracaso de Pablo —sólo logró convertir a Dionisio en esa oportunidad— le seguiría el éxito intelectual del cristianismo neoplatónico de lo Padres Capadocios, y sobre todo la influencia de Agustín.

¹²⁸⁵ La fórmula “solución encarnacional” pertenece a Schmitt, *Le Corps, les Rites, les Rêves, le Temps*, p. 23. Como vimos en la Introducción y en el capítulo 2, numerosos autores acuerdan en la importancia de esta novedad cristiana. Podemos tomar a la Encarnación como la sinécdoque suprema del cristianismo que, según Carmelo Lisón Tolosana, permite pensar la espiritualidad de la materia y la materialización de

La solución encarnacional misma, entonces, obliga a pensar en esta relación entre lo sensible y lo espiritual en el cristianismo. Y esa relación es a la vez fértil y problemática desde el inicio de la secta cristiana. *Marcos* 16 relata cómo María Magdalena, Salomé, y la madre de Jesús se acercan a la tumba para cubrir de aceite el cuerpo del crucificado. Allí, en el sepulcro desierto, un joven de blanco les comunica el mensaje: Cristo ha resucitado. Eso que para Pablo será el objeto único de la fe (1 *Corintios*, 15, 14), es experimentado por vez primera como una *ausencia*. Las mujeres esperaban ver un cuerpo, el cuerpo de Jesús; en su lugar, encuentran un vacío pleno de sentido, una ausencia que confirma la presencia divina en otro lugar (“*non est hic*”, traduce la Vulgata en *Marcos* 16, 6). La naturaleza del cristianismo parece entonces, desde el comienzo, reposar en algún punto entre lo visible y lo invisible, tanto de parte del objeto de la *fides* como de la institución naciente que habría de canalizar esa fe —no olvidemos que *Marcos* es un libro redactado y predicado en los años de formación de la *ecclesia*, presencia que asegura, vía el Espíritu, la continuidad de la labor crística en ausencia de aquél que reaparecerá plenamente visible en la Parusía futura.¹²⁸⁶

Los célebres pasajes juaninos sobre el apóstol Tomás —con quien iniciamos este capítulo y que hemos visto reaparecer en el reclamo de los incrédulos— confirman esa tensión fértil entre lo visible y lo invisible desencadenada por el regreso de Cristo (20, 24-29). Ante la noticia de la resurrección, Tomás exige ver y tocar los estigmas; de lo contrario, espeta en una duda hiperbólica, “no lo creeré”. La aparición del resucitado y el ofrecimiento de su cuerpo provoca la disipación de la incertidumbre y el reconocimiento de lo divino, también hiperbólico: “¡Señor mío y Dios mío!” (20, 28) —el único versículo evangélico, por otra parte, en el que Jesús es llamado Dios. Es Cristo quien le recrimina (a él, y a los miembros de su *ecclesia* futura que no lo verían hasta el último día) la duda, la necesidad de la percepción sensorial: “¿Porque me has visto has creído? Bienaventurados los que sin ver creyeron” (20, 29).¹²⁸⁷ Notemos que

lo espiritual (*La España Mental*, p. 43). Herbert Kessler pone a la Encarnación como el hecho distintivo del cristianismo con respecto del judaísmo: el Dios invisible se revela al pueblo elegido a través de la historia sagrada, mientras que Jesús significa un Dios accesible (*Spiritual Seeing: Picturing God's Invisibility in Medieval Art*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 2000, p. 12). Caroline Bynum, por su parte, afirma que una religión que tiene en el centro de su discurso a la Encarnación y a la resurrección debe tomar en serio las cuestiones de materialidad y perceptibilidad (*Christian materiality*, p. 285).

¹²⁸⁶ Es la interpretación de Fergus Kerr, “The ‘Essence’ of Christianity: Notes after de Certeau”, *New Blackfriars*, vol. 54, 1973, pp. 545-556.

¹²⁸⁷ El versículo no el único en el que el evangelista insiste sobre la ecuación visión/incrédulidad. Véase *Juan* 4, 48: “Vosotros, si no veis milagros y prodigios, no crééis”, y 6, 30: “Dijéronle: ¿Pues qué milagro haces tú para que nosotros veamos y creamos?”, y 6, 36: “Pero ya os he dicho que vosotros me habéis

la visibilidad de lo sobrenatural ha bastado para convencer a Tomás: a pesar de las intenciones de los hugonotes en Soissons, a pesar de que su dedo se venera todavía en la Basílica de la Santa Cruz de Jerusalén, y a pesar de lo que pintara Caravaggio, el incrédulo no tocó jamás a Dios.¹²⁸⁸

Modalidades del ver: tres ejemplos de la temprana Modernidad

Esa visión directa de lo divino, ese deseo de contacto íntimo expuesto por Tomás es un ejemplo quizá extremo de la extraordinaria potencia de los investimentos movilizados por la sujeción a lo invisible, nodal en el cristianismo.¹²⁸⁹ Percibir lo imperceptible, y percibirlo de una manera específica, obliga a la instrumentalización de instancias normativas, pedagógicas, represivas y productivas, con el fin de adiestrar el ojo —instancias que Steven Justice vincula al proceso de “*truth enforcement*” necesario para mantener la *fides* cristiana.¹²⁹⁰ Adiestrar es un término preciso aquí: la historiografía moderna ha especulado acerca de las diversas modalidades del ver como dimensiones culturales contingentes de la construcción social de lo real. El historiador Stuart Clark hablará de rendir la experiencia retinal individual a una descripción social particular del mundo inteligible, mediada por signos particulares. El especialista David Morgan, por su parte, ha bautizado “*sacred gaze*” al modo en que los ojos del cuerpo, bajo determinado régimen de creencias, están abiertos a percibir, interpretar, y perpetuar lo espiritual invisible, a construir a partir de ello emociones, éticas, acciones, discursos que arrojan efectos materiales concretos.¹²⁹¹ Porque estructural de la religión del Dios hecho carne, muerto y resucitado, este desafío de la perceptibilidad de una verdad trascendente reaparece constantemente en la historia cristiana. Y cuando lo hace, como vimos con los ejemplos del Evangelio, con Fournier y Heisterbach, con los intelectuales

visto y no creéis en mí”. Y también *Marcos* 15, 32, esta vez en las burlas de los testigos de la crucifixión: “El Cristo, el rey de Israel, descienda ahora de la cruz, para que seamos testigos de vista, y le creamos”.

¹²⁸⁸ Most, *Doubting Thomas*, pp. 57 y ss. La singularidad del versículo 20, 28 (“¡Dios mío!”) es notada en p. 53. Menocchio también forma parte, junto con Helena, los custodios de la Basílica de la Santa Cruz, Caravaggio y los iconoclastas de Soissons, de la tradición que cree que efectivamente Tomás tocó al Cristo resucitado. En su defensa ante la Inquisición, pidió piedad así: “[Cristo] perdonó a san Tomás que no quiso creer hasta que vio y tocó” (*El queso y los gusanos*, p. 165).

¹²⁸⁹ Marcel Gauchet, *La démocratie contra elle-même*, Paris, Gallimard, 2002 (cito por la edición en castellano: *La Democracia contra sí misma*, traducción de Alejandro Moreira, Rosario, Homo Sapiens, 2004, p. 85).

¹²⁹⁰ Justice, “Did the Middle Ages believe in their miracles?”, p. 12.

¹²⁹¹ Clark, *Vanities of the Eyes*, pp. 1-9; David Morgan, *The Sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2005, pp. 3-4, 25. Véase a su vez Kieran Flanagan, *Seen and Unseen: Visual Culture, Sociology and Theology*, Houndmills-New York, Palgrave MacMillan, 2004, pp. 3, 10, 132, 144, 151.

anti-ateos del XVI, y con Diderot en el XVIII, acompaña debates alrededor de la *certeza*.

Se sabe que en la religiosidad de la temprana Modernidad conviven de modo complejo diversos regímenes de creencia, diversos estatutos de verdad en conflicto, diversas codificaciones rituales. Son, también, diversas modalidades del ver: poder asistir o no a una procesión, presenciar o prohibir la elevación de la hostia, entrar a una catedral para honrarla o condenarla, testimoniar o negar apariciones y fantasmas, venerar imágenes o rayar en sus rostros versículos bíblicos. A menudo presenciamos en todos los territorios europeos la censura, el encierro o la ejecución pública de aquellos que, o no han logrado percibir lo invisible, o lo han percibido de modo erróneo. (Podría haber sido diferente, quizá: se conserva un himno rabínico de la Praga bajo-medieval donde la invisibilidad es marca de irenismo metafísico: “¡Judío, cristiano, árabe, entiendan! Dios no tiene forma alguna que pueda verse”).¹²⁹² Al nivel de la ortodoxia y la ortopraxis, todas las confesiones mayores y sectas menores repartirán condenas a aquellos que no logren comprender de modo correcto las intersecciones entre lo espiritual y lo material. Son estos tiempos implacables de crisis religiosa los que encienden el problema de la autenticación de las reivindicaciones alrededor de la visión de lo invisible. Resaltemos a continuación algunos pocos puntos de estos conflictos.

i) El canibalismo divino y la imagen

Una instancia crítica de la dialéctica entre lo visible y lo invisible es el centro del ritual cristiano: la anatomía de la eucaristía. Vimos más arriba cómo Simon Vigor defendió la presencia Real en contra de los reformados del XVI. El debate, se sabe, es muy anterior. En el marco del esfuerzo de racionalización que emprende el Aquinate con su escolástica, el lenguaje técnico de la *Summa* no logra ocultar la preocupación fundamental que rodea a esa reactualización seriada del mito cristiano: cómo concebir que Dios esté presente nuevamente entre mortales, que la presencia divina resida, invisible, en objetos que permanecen inalterados para los sentidos —es, de hecho, una incomodidad frecuente en toda la época, tanto para los berengarios como para los simples. (A propósito de estos últimos, un sermón inglés bajomedieval expone de forma

¹²⁹² Citado en Shank, ‘*Unless You Believe You Shall not Understand*’, p. 189. ¿Es posible que lo más cerca que se ha llegado al deseo de aquél himno sean los despojados *multi-faith prayer rooms* que encontramos hoy en día en los grandes aeropuertos, hospitales y campus universitarios estadounidenses y europeos? Sobre ellos, léase Andrew Crompton, “The Architecture of Multifaith spaces: God leaves the Building”, *Journal of Architecture*, volume 18, nº 4, 2013, pp. 474-496.

breve los límites de la curiosidad eucarística laica: “*Do not believe that this does not take place, do not doubt whether it takes place, do not inquire how it takes place*”).¹²⁹³ A través de lo visible sacramental, comenta un agustiniano Aquinate, veneramos lo invisible; los sentidos perciben accidentes de una sustancia que ha sido suplantada por la realidad divina.¹²⁹⁴ La inteligencia humana es preservada del engaño por la fe (*per fidem a deceptione praeservatur*), porque a esa fe conciernen justamente las cosas que los sentidos no detectan. La Providencia es sabia; instaurar el sacrificio bajo la apariencia de alimentos comunes permite tres victorias a la vez: sortear el *horror cruoris* propio de los hombres, preservar el canibalismo monstruoso y sagrado de la burla de los infieles (*ab infidelibus irrideretur*), y por último, aumentar el mérito de la fe al recibir invisiblemente el cuerpo y la sangre de Cristo.¹²⁹⁵

La ceremonia eucarística, tanto en el cristianismo medieval pos-IV Letrán como en el catolicismo temprano-moderno, intenta captar y capitalizar esta dinámica entre lo visible y lo invisible. De allí, por ejemplo, el rito de la *elevatio* de la hostia consagrada, la *manducatio per visum* ofrecida a la feligresía, que desea ver (o es conminada a ver) con los ojos interiores la evidencia epifánica, el Dios que el sacerdote acaba de encerrar en las especies consagradas —en el argot popular de la Francia temprano-moderna, la *elevatio* era llamada directamente “*lever-Dieu*”.¹²⁹⁶ De allí, también, las frecuentes irrupciones de lo invisible en el plano de lo sensible a través de los portentos eucarísticos: hostias que se transformaban en carne, que sangraban, que levitaban.¹²⁹⁷

¹²⁹³ Citado en Arnold, *Belief and Unbelief*, p. 223. Sobre la distancia entre el entendimiento letrado y laico respecto de la eucaristía, véase Muir, *Ritual in Early Modern Europe*, p. 172. Esta distancia se aplica también al Evangelio mismo: el autor cita el caso de un tratado inglés bajomedieval que conmina al laicado a creer en la Biblia sin dudar; incluso incomprendido, “*the power of God’s word still avails*” (*ibid*, p. 172).

¹²⁹⁴ Para la doctrina agustiniana y la relación entre signo visible y realidad invisible, véase Darrell Jackson, “The theory of signs in St. Augustine’s *De doctrina christiana*”, *Revue des études augustiniennes*, XV, 1/2, 1969, pp. 9-49.

¹²⁹⁵ *Summa*, III, q. 75, a. 5. En el XVI, en la controversia mayor del siglo, se reanudarían las burlas, si es que alguna vez habían mermado. En efecto, Reginald Scot hablaría displicente de la hostia consagrada como “*the Canibals crueltie of popish sacrifices*” (*Discoverie*, p. 218). A comienzos del XVII, el hugonote Pierre de Moulin continuaba acusando a los sacerdotes papistas bajo esos términos: “*...et instruit à prendre Dieu, et à manger son Createur et à adorer la creature*” (*Bouclier de la foi*, p. xvii).

¹²⁹⁶ María Tausiet, “Brujería y Eucaristía: el aquelarre como antivisión”, *Revista de estudios vascos*, 9, 2012, p. 83; Crouzet, *Calvino*, pp. 165-167); Ramsey, *Catholic League*, p. 35. No hace falta aclarar que la eucaristía es la solución que la Iglesia encuentra al problema de la dispersión y proliferación de lo sagrado favorecido por la explosiva piedad laica bajo-medieval. La eucaristía, neo-encarnación, intenta recapturar en la materia al Dios encarnado y controlarlo institucionalmente. Al respecto, véase Fabián Campagne, *Strix Hispánica*, pp. 285-299.

¹²⁹⁷ Bynum, *Christian materiality, passim*; Eire, *War against the Idols*, p. 17; Stephens, *Demon Lovers*, pp. 213-217. De hecho, la festividad del *Corpus Christi*, establecida en 1264, se debió al milagro de una hostia cruenta en manos de un oficiante incrédulo en Bolsena en 1263 (Tausiet, “Aquelarre como antivisión”, p. 78).

Una lógica análoga domina el culto a la imagen y a la reliquia. La Sábana Santa es una coincidencia de ambas: en la Roma pos-tridentina Giovan Battista Marino, contemporáneo y amigo de Caravaggio, hablaría de la tela de Turín como de una obra maestra pintada por el máximo artista, el Hijo; un lienzo manchado con el pigmento de su sangre y los pinceles de sus uñas, realidad tangible y visual de la verdad espiritual.¹²⁹⁸ Hostia, imagen y reliquia obedecen en la cristiandad occidental a una estructura devocional aludida por esa sentencia anti-bizantina atribuida a Gregorio el Grande: “*per uisibilia inuisibilia demonstrare*”.¹²⁹⁹

El ataque reformado (particularmente, calvinista), se sabe, dinamita estos misterios visualizados. Porque la naturaleza de lo sagrado y de sus modos de comunicación son redefinidas, se destruye el equilibrio precario entre lo inmanente y lo trascendente, entre Creador y *creatura*, entre espíritu y materia. Se opera un cambio en la dinámica del par de lo visible y lo invisible. Heinrich Bullinger expresa un sentimiento común a todos los protagonistas de la Protesta cuando identifica como causa de la idolatría la búsqueda de lo invisible e impalpable en lo visible y lo terreno (“*hoc enim cum crederent esse coeleste, invisible et impalpabile, ipsi vero cultores essent terreni, qui rebus capiuntur visibilibus*”).¹³⁰⁰ Una diatriba frecuente entre los círculos reformados era el carácter supersticioso del “*eye service*” que Roma prestaba a sus cultos, en especial a la hostia elevada.¹³⁰¹ No es lo que sucedía, por ejemplo, con la eucaristía calvinista. Con ella, decían, las especies son especies, el significado no subvierte al significante, la existencia sensible está separada radicalmente de la existencia espiritual. El pan es útil, sí, porque es un *instrumento* que añade visibilidad a la Palabra; es, de hecho, una

¹²⁹⁸ Benay, “Touching is Believing”, pp. 69-71.

¹²⁹⁹ La cristiandad occidental, se sabe, selló su compromiso con la devoción iconográfica más o menos a partir del 600, momento en el que Gregorio el Grande logró quebrar el peso prohibitivo del segundo mandamiento al girar el foco del debate del plano metafísico (la adoración idolátrica) al plano retórico (*docere, suadere y placere*). En otras palabras, centró su propuesta en la utilidad que las imágenes traerían en el ejercicio pastoral y devocional, que ayudaría a los *idioti* en su contacto con las verdades de la fe. El peso de la autoridad gregoriana en la materia inclinó a algún eclesiástico anónimo del siglo VIII a interpolar pasajes en sus cartas, hasta hacerle decir al Magno, abiertamente, que “*per uisibilia inuisibilia demonstrare*”. Este *pia fraus* permite a H. Kessler ubicar alrededor del Setecientos una transformación de peso en las reflexiones y la *devotio* de la época, con ramificaciones futuras: la necesidad de la visión corporal como prerrequisito para la visión espiritual, metamorfosis que convierte a la Iglesia en espacio de inscripción de lo divino, el lugar de su visibilidad diferida (Kessler, *God's Invisibility*, pp. 28, nota 57, 121-122).

¹³⁰⁰ Eire, *War against the Idols*, p. 87. Para la Reforma como quiebre del lazo pastoral-teológico-eclesiológico con la imagen, véase Morgan, *Sacred Gaze*, p. 11; Flanagan, *Seen and Unseen*, p. 135; Hendrix, “Rerooting the Faith: The Reformation as Re-Christianization”, p. 563. Siempre recuérdese que la historiografía actual discute hasta qué punto la Reforma logró extender este desprecio por lo material; al respecto, consúltese Walsham, “The Reformation and ‘The Disenchantment of the World’ Reassessed”, pp. 497-528.

¹³⁰¹ Clark, *Vanities of the Eyes*, p. 27.

concesión de Dios a nuestra debilidad humana incapaz de entender el Misterio, necesitada de lo corporal. Un instrumento visible, entonces, que confirma al fiel la promesa de lo invisible espiritual.¹³⁰² Pero no hay experiencia palpable, no hay presencia material alguna: es la fe del elegido que participa del ritual la que teje internamente los lazos de significación entre lo material y lo inmaterial, recibiendo así a Cristo.¹³⁰³

ii) *La Iglesia visible e invisible*

La cuestión de la perceptibilidad de lo no aparente no se reduce a las formas de la *devotio*. Se filtra también en el ámbito eclesiológico, más precisamente en la batalla por la re-definición de las categorías agustinianas de la Iglesia visible e invisible que atravesó la división confesional de la temprana Modernidad. Las raíces de semejante controversia son antiguas. Alain Boureau ha ubicado en el siglo IV y más concretamente en el *De utilitate credendi* la formación de un concepto de *fides* medieval enteramente ligado a la institución eclesiástica. En polémica con los maniqueos, Agustín conecta el creer, no con el conocimiento racional, sino con la voluntad, con un acto de confianza, la asunción de un lote de enunciados mínimos (el *Credo*) que se realizan en la observancia de las prácticas de la *religio*. El vértice de esta experiencia está constituido por la *auctoritas* de la Iglesia, cuerpo místico y comunidad de *habitus* encadenado a la verdad encarnada y su Revelación escrita vía el Espíritu y los Apóstoles. Hay un límite estructural en esta fe: no existen criterios racionales ni empíricos para confiar en esta *auctoritas* y en su palabra (para mostrarlo, Agustín compara este acto de confianza con el de un niño que cree en la afirmación de su madre de que él es su hijo, madre que a su vez cree a las comadronas).¹³⁰⁴ La Iglesia, con

¹³⁰² Pitkin, *What Pure Eyes Could See*, p. 16.

¹³⁰³ Sobre la eucaristía calvinista, véase Crouzet, *Calvino*, pp. 167-170, 266; Ramsey, *Catholic League*, pp. 35-44; Muir, *Ritual in Early Modern Europe*, pp. 183-184. La idea del pan visible como instrumento favorable a la debilidad humana es una instancia más de la teoría de la acomodación, que, como vimos ya, era muy favorecida por Calvino.

¹³⁰⁴ Citemos en extenso: “Supuesto, pues, que no se deba creer más que lo que se sabe, ¿qué razón hay para que los hijos cuiden a sus padres y les correspondan con su amor, si no los creen padres suyos? No se les puede conocer por la razón; por el testimonio de la madre podemos llegar a creer que una determinada persona es nuestro padre; pero, tratándose de la madre, se la tiene por madre propia, las más de las veces, no por testimonio suyo, sino de las comadronas, de las nodrizas o de las criadas; porque ¿no puede suceder que se le substraiga el verdadero hijo y se le suplante con otro, y que, engañada ella, transmita su error a los demás? Sin embargo, creemos, y creemos sin asomo de duda, una cosa que reconocemos que no se puede saber. ¿Quién no ve que, de no ser así, se atenta contra la piedad, el vínculo más sagrado del género humano, con la mayor perfidia? ¿Podrá haber un hombre que, por necio que sea, estime censurables los cuidados para con los que creemos nuestros padres, aun cuando no lo fueran? Por el contrario, ¿no pensaría que merece el exterminio quien, por temor a que no lo fueran, niega el amor a

Agustín y hasta mil años después, se convierte en una institución simultáneamente productora y objeto de creencia; garante de su propia autoridad, es una prueba animada, ni racional ni empírica, de la creencia cristiana que impone.¹³⁰⁵

Esta intuición genial de Boureau permite mensurar el significado de las amenazas de las herejías medievales, el Conciliarismo, o los papados superpuestos sobre el estatuto de verdad de las creencias cristianas, hasta llegar al impacto destructivo de la Reforma. En efecto, al rechazar de plano la identificación entre Roma y la asamblea de fieles de Cristo, los reformados profundizaban aquellas preguntas que un desarmado Hus había adelantado el siglo anterior, y que, muchas veces en nombre de Agustín, terminarían por quebrar la Iglesia que el Hiponense había ayudado a establecer. ¿A quién le habla el Espíritu? ¿Quién es la cabeza de la verdadera Iglesia, Cristo y los predestinados o el Vicario y los fieles justificados por la mediación? Dado que había que seguirla para ser salvo, ¿cómo conocer con certeza a esa cabeza? La multiplicidad de respuestas generó la implosión de los reclamos de verdad y autoridad entre aquellos que se decían cristianos y apelaban a los mismos textos sagrados, pero que diferían en sus interpretaciones. Montados sobre las cenizas de Hus, los reformados entrelazaban su eclesiología con el pasaje de *Hebreos* 11, 1, acentuando la invisibilidad de la comunidad espiritual cuyo acceso (y la certeza de ese acceso) era inteligible sólo a través de la *fides* interior. Los católicos, claro, rechazaban lo que veían como un subjetivismo grosero; en su contra ligaban pneumatología a eclesiología vía *Mateo* 28, 20 (“Yo estaré continuamente con vosotros”), ubicando en la Iglesia y sus signos visibles y palpables —los milagros, los Concilios y la *traditio*, todos los sacramentos y los sacerdotes que los administraban en edificios concretos— la presencia del Espíritu.¹³⁰⁶ El lenguaje de

sus posibles padres verdaderos? Múltiples razones podrían aducirse para poner en claro que de la sociedad humana no quedaría nada firme si nos determináramos a no creer más que lo que podemos percibir por nosotros mismos” (“De la utilidad de creer”, en *Obras de San Agustín*, vol. IV, Obras apologéticas, Madrid, BAC, 1948, c. XII. 26).

¹³⁰⁵ Alain Boureau, “L’Église médiévale comme preuve animée de la croyance chrétienne”, pp. 113-118. Véase asimismo Boureau, *La Papesse Jeanne*, Paris, Aubier, 1988 (cito por la edición en español: *La Papisa Juana. La mujer que fue Papa*, traducción de Guadalupe Rubio de Urquía, Madrid, Edaf, 1989, pp. 158-160); Schmitt, *Le Corps, les Rites, les Rêves, le Temps*, pp. 82, 103. Para la progresiva identificación de “Iglesia” con “Roma”, véase el clásico libro de Yves Congar, *L’ecclésiologie du Haut Moyen Age*, Paris, 1968, especialmente pp. 131-307.

¹³⁰⁶ Sobre la controversia entre la Iglesia visible e invisible en los escritos de Hus, y en el debate posterior entre católicos y reformados, véase el admirable análisis de Schreiner, *Are you alone Wise?*, pp. 131-208. El mismo conflicto enfrentó a Calvino con los anabaptistas. El reformador de Ginebra acusaba a los sectarios de intentar borrar la división ontológica entre el mundo terreno y el celestial dada la identificación anabaptista entre la Iglesia visible y la invisible a través de la figura del santo perfecto. Véase al respecto Enno Ruge, “Short Cuts to Salvation: Representing Visible Saints in Ben Jonson’s ‘The Alchemist’”, Andreas Höfele *et al.* (eds.), *Representing Religious Pluralization in Early Modern Europe*, Münster, Lit Verlag, 2007, p. 201.

la perceptibilidad informaba así el carácter agonal de las definiciones confesionales. Para alguien como Thomas Murner, temprano polemista franciscano, creer en una Iglesia invisible era vivir en una República platónica, en el peor sentido del término: inidentificable e inexistente. Tomás Moro, que algo sabía de ciudades imaginarias, blandiría críticas análogas.¹³⁰⁷ Por lo demás, Lutero haría propio este lenguaje de la perceptibilidad: “La santa Iglesia de Cristo dice ‘Creo en una santa y cristiana Iglesia’. La iglesia demente del papa dice ‘Veo una santa y cristiana Iglesia’”.¹³⁰⁸

iii) Invisibilidad y herejía

Último ejemplo. También en el ámbito jurídico se detectan las operaciones conflictivas del par de lo visible y lo invisible. Un caso concreto de esta tensión es el debate casuístico temprano-moderno respecto de la noción católica de “reserva mental”. La estratagema consistía en calificar en el foro interno un enunciado hablado y aparentemente falso, modificarlo inaudible, *invisiblemente* en el pensamiento, hasta convertirlo en verdad. Dada su proximidad con la simulación, el nicodemismo, y la mentira, se recomendaba utilizarlo sólo en circunstancias excepcionales. La Inglaterra confesional, que ofrecía a los misioneros católicos algunas comunidades de recusantes y poco más que la intemperie al momento de iniciarse las campañas proselitistas de 1570, sin dudas calificaba para tales extremos.¹³⁰⁹ Interrogados por los perseguidores protestantes —que castigaban la presencia de clérigos con la tortura y la muerte—, los misioneros podían negar a los gritos ser sacerdotes, y agregar mentalmente que no servían a Apolo. El problema reflejaba el abismo entre lo visible (la respuesta externa a las autoridades) y lo invisible (la modificación en el foro interno). El ministro Thomas Morton, en *A full satisfaction concerning a double Romish iniquitie* (Londres, 1606), lo afirmaba en esos términos: la estratagema era propia de una hidra diabólica, un

¹³⁰⁷ Schreiner, *Are you alone Wise?*, pp. 177, 184. Jaroslav Pelikan muestra bien cómo los reformados debieron defenderse frecuentemente de esta acusación de creer en ideas platónicas (*Reformation of Church and Dogma (1300-1700)*, Volume IV de *The Christian Tradition: a History of the Development of Doctrine*, Chicago, University of Chicago Press, 1984, p. 174).

¹³⁰⁸ Citado en Schreiner, *Are you alone Wise?*, p. 178.

¹³⁰⁹ Sobre las misiones católicas a Inglaterra y sus peligros, véanse los textos de Lake y Questier, “Agency, Appropriation and Rhetoric under the Gallows”, pp. 64-107, y “Puritans, Papists, and the ‘Public Sphere’”, pp. 587-627; Andrew Muldoon, “Recusants, Church-papists, and ‘Comfortable’ Missionaries: Assessing the Post-Reformation English Catholic Community”, *The Catholic Historical Review*, vol. 86, n° 2, 2000, pp. 242-257; Black, *The Reign of Elizabeth*, pp. 166-188.

monstruo papista, “*which lurked a while in the invisible practice of the Equivocating sect*”.¹³¹⁰

La noción de reserva mental significaba para los partisanos reformados la imposibilidad de discernir entre lo verdadero y lo falso, imposibilidad producto de la opacidad de la relación entre fuero interno y externo. La dificultad en la correspondencia entre comportamiento e interioridad en materia de fe es un tema decididamente medieval, y la temprana Modernidad lo hereda de lleno: el teólogo español Francisco Peña lo glosa en su reedición de 1578 del *Directorium*, manual de inquisidores de Nicolás Eymeric (1376): “Puede seguir detectándose la herejía por ciertos signos externos (la herejía que no respondiera totalmente a esta regla escaparía por definición al control del inquisidor y sería exclusiva competencia del tribunal divino)”.¹³¹¹ Peña aceptaba en su labor represiva cotidiana la existencia del fuero interno, los límites del juicio humano, y la omnisciencia divina —elementos todos que en su época encontraban expresión retrospectiva en el adagio canónico inspirado en el *Decreto* de Graciano “*ecclesia de occultis non iudicat*”, en exacta oposición a *Romanos 2, 16*, “*iudicabit Deus occulta hominum*”. El ejercicio de la justicia terrena de la que Peña y los interrogadores ingleses participaban, sin embargo, había hallado desde hacía siglos formas de llevar a la esfera de su competencia incluso los pecados ocultos, creando sistemas de publicidad o regímenes de (construcción de la) prueba para aquellos casos en los que se afectara a la *ecclesia* cristiana como un todo (los actos sexuales *contra naturam*, la simonía y el

¹³¹⁰ Citado en Johann P. Sommerville, “The ‘new art of lying’: equivocation, mental reservation, and casuistry”, en Edmund Leites (ed.), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002 (1988), p. 179. Sobre la noción de “reserva mental” y el caso inglés, además de Sommerville, véase Janet Halley, “Equivocation and the Legal Conflict over Religious Identity in Early Modern England”, *Yale Journal of Law and the Humanities*, vol. 3, n° 1, 1991, pp. 33-52; Michael Carrafiello, “Robert Parsons and Equivocation, 1606-1610”, *The Catholic Historical Review*, vol. 79, n° 4, 1993, pp. 671-680. La doctrina llegó a ser tan vergonzosa para el catolicismo, que el Papa Inocencio XI la condenó en 1679.

¹³¹¹ Nicolau Eimeric, Francisco Peña, *Le Manuel des Inquisiteurs*, introducción, traducción del latín al francés y notas de Luis Sala-Molins, Paris, École Pratique des Hautes Études, 1973 (edición en español: *El Manual de los Inquisidores*, traducción del francés al español por Francisco Martín, Barcelona, Muchnik, 1983, p. 157, y véase, otra vez Peña, en p. 64: “Además de la palabra, el comportamiento externo es claro exponente de las actitudes internas en materia de fe”). La cuestión de la relación entre fe, herejía, lo visible y lo invisible sigue teniendo toda su importancia hoy en día. Lo vemos en el debate en torno de James Foley, periodista norteamericano decapitado en agosto de 2014 por el alucinado Estado Islámico. Foley, católico activo y ex monaguillo, había sido señalado por familiares, ministros y el Papa Francisco I como un mártir de cristianismo. Sin embargo, supervivientes del cautiverio oriental informaron que Foley se había convertido al Islam durante su encierro en Siria. Los testimonios son contradictorios: algunos hablan de nicodemismo, otros de sincero convencimiento. El sacerdote jesuita James Martin se pregunta cómo acercarnos a esa conversión en circunstancias brutales: “No podemos evaluarlo. No podemos ver lo que está en el alma de alguien” (Jim Yardley, “Dudas sobre la fe de James Foley”, *The New York Times*, en colaboración con Clarín, sábado 21 de marzo de 2015, pp. 1 y 4; la versión original del artículo apareció en el *NYT* del 21 de febrero de 2015).

tráfico de objetos sagrados, y, cada vez más en el tránsito a la Baja Edad Media y la primera Modernidad, la herejía). Es esquemático pero eficaz referir aquí a la ordalía medieval y a la tortura bajomedieval y temprano-moderna. Aún operando desde procedimientos metodológica e históricamente diferenciados (acusatorio e inquisitorial, respectivamente), ambos sistemas contribuyen a *visibilizar* la culpabilidad ante la insuficiencia de plena prueba de los hechos ocultos —acciones ajenas a los ojos del hombre, pero visibles *sub oculis Dei*, y también, como el católico Peña y el reformado Thomas Morton coincidían, para el demonio, su regular instigador.¹³¹²

V

Posesión y visibilidad

Detengamos el *excursus* aquí. (No sin antes arriesgar un final posible para ese trayecto: los comunistas rusos. La Unión Soviética —la primera comunidad de toda la historia humana que impulsó el ateísmo como política de Estado— estiraría la dialéctica entre lo visible y lo invisible cristiano hasta desintegrarla. Allí se financiaron exhumaciones de santos y pruebas de agua bendita bajo microscopios; se buscaba demostrar que ninguna materia terrenal alberga propiedades especiales por sus tratos con lo invisible inexistente).¹³¹³

¹³¹² Sobre la construcción jurídica de lo oculto, y los mecanismos de desocultamiento vía la *inquisitio*, el proceso secreto y la tortura en pos de legitimar su represión, véanse los trabajos de Jacques Chiffolleau, “*Ecclesia de occultis non iudicat*?: L’Église, le secret, l’occulte (XIIe-XVe siècle)”, *Micrologus*, XIV, Firenze, Galluzzo, 2006, pp. 359-481, y “Dire l’indicible. Remarques sur la catégorie du nefandum du XIIe au XVe siècle”, *Annales*, 45e année, n° 2, 1990, pp. 289-324; y los trabajos de Alejandro Morin, “Crímenes ocultos. La política de develamiento en las lógicas penitencial y jurídica medievales”, *Temas medievales*, v. 14, 2006, y “*Tolerantia malorum*, pecadores ocultos y herejías”, *Glossae. European Journal of Legal History*, 11, 2014, pp. 104-116. Chiffolleau lo pone muy claro cuando advierte sobre la característica de los crímenes ocultos: “*les occulta, eux, se dérobent à la vue, échappent au regard et signalent la limite ou la faiblesse des yeux*” (“*Ecclesia de occultis*”, p. 363). También el historiador Talal Asad tiene interesantes reflexiones sobre los regímenes de visibilización de la verdad en la ordalía y la tortura inquisitorial. Según dice, la ordalía logra grabar la verdad del hecho criminal directamente en el cuerpo; la tortura inquisitorial, aunque tiene al cuerpo como condición, produce la verdad a partir de la confesión oral (*Genealogies of Religion*, pp. 90-95).

¹³¹³ Paul Froese, *The Plot to Kill God: Findings from the Soviet Experiment in Secularization*, Berkeley, University of California Press, 2008, pp. 41, 58. Agreguemos que el astronauta Yuri Gagarin comentó, ni bien llegado a la URSS luego de orbitar por el espacio, que no vio a Dios en los cielos (*ibid*, p. 105). Mientras tanto, en la Tierra, el Partido organizaba riegos diferenciados de parcelas, unas con fertilizantes químicos, otras con agua bendita, para probar a los campesinos la inanidad material de sus ritos religiosos (Orlando Figes, *A People’s Tragedy: the Russian Revolution, 1891-1924*, New York, Penguin Books, 1998 [1996], p. 746). Sobre ateísmo ruso, véase específicamente Daniel Peris, *Storming the Heavens. The Soviet League of the Militant Godless*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1998. Fabián Campagne me señala otro caso: shamanes siberianos solían ser arrojados de helicópteros estalinistas desafiados a probar sus habilidades para volar en espíritu (Ronald Hutton, *Shamans. Siberian spirituality and the Western Imagination*, London, Cambridge University Press, 2007 [2001], p. 25).

Como puede apreciarse, la relación entre lo visible y lo invisible refleja una problemática estructurante en el cristianismo, aquella de los modos de percepción de la realidad espiritual. En el contexto de la reubicación de lo sagrado en la Europa temprano-moderna las modalidades del ver diferían entre sí. Damos tres ejemplos concretos, de corte más bien confesional: la eucaristía, la percepción de la verdadera Iglesia salvífica, la herejía. Pero, como bien observamos en el tercer apartado con las bromas del *Cymbalum*, las ideas de los a-Cristos, los juicios de Gruet y Vallée, y las opiniones de Calvino, de la Primaudaye, Du Plessis Mornay y Charron, también los incrédulos navegaban estas dialécticas entre lo visible y lo invisible. Incluso, se decía, algunos solían suspender su creencia hasta no tener pruebas sensibles del mundo espiritual.

Philippe Du Plessis Mornay, lo vimos, calificaba de vano ese deseo de los incrédulos de ver almas salvadas o condenadas, es decir, ese anhelo de ver lo invisible. Volvía sobre el tema en un paratexto breve, comentando un relato de Plutarco. Con el fin de definir de una vez por todas su creencia en los dioses, el incrédulo gobernador de Cílice pone en práctica un experimento a la vista de sus cortesanos epicúreos. Escribe una pregunta en una tablilla (¿de qué color debía ser el toro a sacrificar?), sella su contenido de modo que nadie pueda leerlo, y la envía, cerrada, con un liberto al templo de los dioses. Una vez en el santuario, de noche, el sirviente cae rendido; entre sueños escucha la palabra “negro”. Regresa y lo refiere. Convencimiento del gobernador.¹³¹⁴ Toda la historia le parece a Du Plessis una muestra de impiedad. Son los curiosos, dice, los que sólo creen lo que ven (“*ce qu’ils voyoient*”). En ocasiones, a este tipo de gentes los magos les muestran demonios (“*leur firent voir des diables*”), y es por los demonios que terminan por creer en Dios. La operación es censurada de plano: “*C’etoit une sauuage conuersion de croire en Dieu par le ministre du diable*”.¹³¹⁵

Pero no todos los defensores del cristianismo estaban dispuestos a desechar a los demonios al momento de evidenciar las verdades divinas espirituales frente al desafío de los incrédulos. Por el contrario, muchos cristianos de la Francia de la segunda mitad del siglo XVI quedarían bajo el influjo de esa “conversión salvaje”. Porque para destruir el monstruo de la duda metafísica corporizada en el ateo, apelarían a la fuerza de otro monstruo: el cuerpo poseído. La experiencia diabólica habilitaría así una tangente por la

¹³¹⁴ La historia la refiere Plutarco en su “Sobre la desaparición de los oráculos”, *Obras morales y de costumbres*, edición de Manuela García Valdés, Akal, Madrid, 1987, p. 263.

¹³¹⁵ Du Plessis Mornay, *De la vérité*, p. 13.

cual contrarrestar el escepticismo materialista de los ateos temprano-modernos, una tangente por la cual visibilizar el mundo invisible para preservarlo. Nos reencontramos aquí, entonces, con el objetivo principal de nuestro capítulo, la relación entre posesión e incredulidad.

Ya el historiador Walter Stephens señalaba que la posesión diabólica era tomada por los intelectuales bajomedievales como una evidencia explícita de la realidad ontológica, substancial, del universo espiritual cristiano. Esta utilidad de la posesión se monta en un desarrollo más amplio, el que a partir del siglo XIII da a luz a la demonología como rama específica de la ciencia divina —un desarrollo que el autor considera casi un sub-producto de los desafíos que el cristianismo encontró en filosofías antiguas de corte materialista y naturalista, como el aristotelismo o el epicureísmo. La *teoría* sobre los demonios y las *prácticas* que los involucraban (i.e., la represión de la brujería y la nigromancia, el exorcismo) fueron utilizadas en numerosas ocasiones, arguye Stephens, para *construir creencia*, para certificar diversas especulaciones teológicas al enfatizar la interacción corporal entre hombres y demonios como prueba de la existencia y presencia terrena de entidades espirituales (en última instancia, Dios mismo y las diversas manifestaciones de su gracia por mediación eclesiástica). Los endemoniados cobran sentido aquí: es en la posesión cuando el demonio adquiere una materialidad, una visibilidad concreta. Interpenetración monstruosa de órdenes distintos, sucedáneos de una realidad otra, eran una demostración empírica de la existencia de lo inmaterial, ofrecían un receptáculo humano, una *encarnación* —veremos que el término no es arbitrario— al mundo espiritual. La violencia de sus cuerpos (y sobre todo, lo que otros hombres hacían de ella) se convertiría en una defensa física de lo metafísico, una vía tangible a lo intangible, una prueba de cómo la materialidad humana también podía traslucir lo espiritual.¹³¹⁶

Insistimos: no buscamos observar cómo la posesión diabólica fue pensada como castigo a un mundo ateo. Por supuesto, esa vía también fue considerada; Jean Bodin lo hace en su *Démonomanie* de 1580 —sexto en el censo de libros de M. Oufle. El ataque demoníaco le parece una consecuencia directa del crecimiento de la incredulidad. Los endemoniados son frecuentes en los momentos en los que las religiones cambian (“*aux changemens de religions*”), lo que explicaría su presencia tanto en el Evangelio como en la Francia cismática de su propia época. En su opinión, cuando una religión antigua es

¹³¹⁶ Stephens, *Demon lovers, passim*, pero especialmente pp. 322-342. Para el poseso como sitio en el que el demonio adquiere materialidad concreta, véase Sarrión Mora, *Beatas y endemoniadas*, p. 294.

despreciada, pero la nueva no ha logrado cristalizar, “*alors il suruient un mepris de toute religion*”. Este ambiente disoluto es el que provoca que los demonios tomen posesión de los hombres por la fuerza, como vemos con el ejemplo de los endemoniados.¹³¹⁷ Pero lo que nos interesa en este momento no es tanto el aspecto negativo de la posesión (es decir, su consideración como castigo), sino su faz positiva, productiva. En una palabra, qué aporta en la polémica en contra de las corrientes incrédulas respecto del mundo espiritual cristiano.

Incluso Calvino, desomatizador de ese universo espiritual, recurriría a los posesos a fin de combatir la descreencia. Con los endemoniados lograba dar sustancia ontológica a las entidades espirituales. La secta judía de los saduceos, escribe en sus *Institutes*, creyó en el pasado que ángeles y demonios no eran más que movimientos, virtud, eficacia, inspiraciones (“*mouvements*”, “*vertu*”, “*efficace*”, “*inspirations*”) que Dios produce en los hombres al acometer sus obras. Sin embargo, la Escritura nos certifica de que son espíritus verdaderos, “*réels et effectifs, et non pas des idées chimériques et imaginaires*”; nos habla, no “*des mouevemens, ni des affections du coeur, mais des substances spirituëles, doiüées de raison et d’intelligence*”. Sabemos que no son los saduceos de los tiempos de Jesús los que verdaderamente preocupan al Reformador. Si refiero estas opiniones absurdas, dice, es para advertir cómo el demonio intenta reeditarlas en los tiempos presentes (“*en ces derniers siècles*”). Debemos prevenir contra el error de que no hay “*nul ennemy à craindre*”.¹³¹⁸ Es la deriva incrédula de su siglo lo que Calvino busca eliminar de cuajo: sabemos que estaba al tanto de los “*epicúreos*” de Estrasburgo, negadores del infierno y de los demonios; sabemos que conocía a los “*a-Cristos*”, reidores parisinos del castigo cristiano; sabemos que en *Contre la secte* (1545) acusa a los libertinos de postular la existencia de un solo espíritu, y por tanto negar sustancia a las entidades separadas, reduciéndolos a imaginaciones, movimientos, inspiraciones. Sabemos que validó la ejecución de Gruet, escéptico del destino infernal del alma.

Es a estas descreencias que Calvino opone evidencias de la ontología demoníaca a través de un conocido pasaje sobre posesión diabólica, el de los endemoniados de Gerasa (*Mateo* 8, 28-34, *Marcos* 5, 1-20 y *Lucas* 8, 26-39), donde el demonio se

¹³¹⁷ Jean Bodin, *De la Demonomanie des Sorciers*, Paris, Iacques du Pays, 1582 (1580), p. 157. También, agrega en la misma página, los demonios toman posesión de los hombres de a poco (“*de gré à gré*”), tal es el caso de la brujería.

¹³¹⁸ Calvino, *Institutes*, I. c. 14. sección 9, pp. 102-103; sección 19 (erróneamente impresa como 16), pp. 109-110. Al respecto, Cameron, “*Angels, Demons, and Everything in Between*”, en Copeland y Machielsen (eds.), *Angels of Light?*, pp. 35-36.

presenta como “Legión”, reconoce a primera vista la divinidad de Cristo, y, exorcizado, es enviado a una piara de cerdos. Con este pasaje, el reformador destaca la sustancialidad diabólica:

“Mais les passages les plus clairs de tous sont ceux qui font mention des peines, que les Démons commencent déjà à sentir, et qu’ils sentiront beaucoup plus au jour de la Résurrection, comme par exemple ceux qui suivent; Fils de David, disent les Démons, eux-mêmes à Jesus-Christ, Es-tu venu icy nous tourmenter avant le temps? Allez maudits (dira Jesus-Christ aux Reprouvez) au feu éternel, préparé au Diable, et à ses Anges”.¹³¹⁹

El versículo (al cual se les añade *Mateo* 25, 41, la promesa crística del castigo en el Juicio final) demuestra que los demonios, lejos de ser imaginaciones o afecciones internas, son sustanciales, pasibles de recibir exorcismo, fuego, castigo, y de confesarlo. Sería absurdo (*absurdité*) que la Escritura registrara estas amenazas “*s’il n’y avoit point de Démons*”. Calvino suele considerar el pasaje sobre los endemoniados de Gerasa como una prueba sólida de realidad demoníaca: lo utiliza también en los *Commentaires* tardíos que publicó acerca de la concordancia de los Evangelios. Discutiendo el episodio, Calvino expone: “*Ce passage montre comment aucuns hommes profanes gazouillent sottement, disant que les diables ne sont pas des esprits ayans essence, mais que ce sont seulement les affections perverses des hommes*”. Los versículos, dice, deben leerse de modo literal: Cristo liberó a los posesos enviando demonios sustanciales a la piara, no vicios. En efecto, se pregunta, ¿cómo la avaricia, la ambición, o la crueldad pueden penetrar cerdos?¹³²⁰

Por supuesto, Calvino redujo la prueba demoníaca a aquellos posesos del Nuevo Testamento —sabemos, y el caso Darrell en Inglaterra es sólo un ejemplo, de la negativa frecuente de los reformados a aceptar a los endemoniados contemporáneos, y sobre todo a sus oportunos exorcistas. Para los católicos, por el contrario, institucionalmente más inclinados a la inmanencia, la vía posesoria y el milagro exorcístico (interpenetración de lo espiritual y lo material terreno) permanecían posibilidades abiertas en el ejercicio de certificar verdades espirituales. *Trois vertiez*, de Pierre Charron, ofrece un uso estándar de este tipo de instrumentalización satánica. Al

¹³¹⁹ *ibid*, p. 110.

¹³²⁰ Jean Calvin, *Commentaires sur le Nouveau Testament. Sur la concordance ou Harmonie composée de trois évangélistes asçavoir S. Matthieu, S. Marc, et S. Luc*, Genève, Conrad Badius, 1561 (cito por la reimpresión publicada en Paris, Meyrueis et Compagnie, 1854, p. 247).

promediar su libro I contra los incrédulos, Charron complementa las pruebas naturales de la existencia divina —nosotros analizamos más arriba aquella del temor al castigo— con evidencias de orden sobrenatural. Por residir en la experiencia más que en la abstracción de la filosofía, estas evidencias eran capaces de “forzarnos a creer” en lo invisible espiritual. En sus palabras: “*L’expérience nous apprend et force de croire qu’il y a quelque puissance invisible, occulte, spirituelle plus grande et plus forte que toute l’humaine*”.¹³²¹ Los posesos son un buen ejemplo, dice. Sin haber aprendido cómo, comienzan a hablar en griego y latín, o discurren sobre teología. Ninguna potencia humana puede lograr algo similar; es al demonio y al Dios que lo somete, por tanto, a quienes debemos referir el hecho.¹³²² Esta experiencia, termina, “*c’est chose qui ne peut estre niée ny dissimulée par les Atheistes*”.¹³²³ La posesión como prueba experiencial en contra de la incredulidad de la realidad espiritual, entonces. El molde, tal y como estudiamos en el primer capítulo, estaba sistematizado desde el XIII con la discusión anti-naturalista del *De malo* de Tomás.¹³²⁴ Sólo que ahora no era el aristotelismo el enemigo, sino, lisa y llanamente, el ateísmo.

Charron, escribiendo en la última década del siglo XVI, tenía con qué dar carne a la letra del Aquinate. Su Francia había sido testigo en el pasado cercano de experiencias concretas, intervenciones diabólicas en las que el poseso aseguraba la perceptibilidad de entidades espirituales invisibles. El mismo año del milagro de Laón, 1566, bajo el pseudónimo de Petrus Anusius Synesius, el erudito Guillaume Postel escribía sobre la afección de la posesa Nicole Obry y su cura sagrada; insistía en el carácter sensitivo de la experiencia demoníaca y su resolución exorcístico-eucarística vía la presencia Real. La obra se dirige a sus odiados hugonotes, claro, pero también, él mismo lo dice, a todos los descreyentes: “*En effet, ni les athées, ou impies, ni les hérétiques de quelque secte que ce soit, ni autres douteurs, démons ou non, ne pouvaient rester sceptiques face aux rapports de 60000 témoins oculaires*”. Quien niegue el testimonio de 60000 hombres merece (atiéndase al estereotipo epicúreo) ser contado entre las bestias (*au*

¹³²¹ Charron, *Trois veritez*, p. 43.

¹³²² *ibid*, p. 44: “*Or y a il encores une autre puissance plus haute, qui commande et maistrise ceste cy [demonios]: à laquelle tous ces demons seruent et obeyssent (...). C’est la souueraine et diuine, c’est la deité, au nom et vertu de laquelle les demons sont reprimez, chassez et forcez, les demoniaques purgez et coniuerez*”.

¹³²³ *ibid*, p. 44.

¹³²⁴ Recordemos la cita de *De Malo*: “*Sed hoc apparet manifeste falsum, per hoc quod inueniuntur aliquae operationes demonum que nullo modo possunt ex aliqua naturali causa procedere, puta quod aliquis arreptus a demone loquitur linguam ignotam; et multa alia inueniuntur opera demonum tam in arrepticiis quam in nigromanticis artibus, que nullo modo possunt nisi ex aliquo intellectu procedere*” (p. 282).

nombre de bêtes). Dios ha querido, afirma Postel, dar a los habitantes de Laón “*la preuve visible de choses qui n’étaient connues que par la foi seule ou par la raison*”.¹³²⁵ Jehan Boulaese, a quien ya hemos visitado en el segundo capítulo, consigna en su *L’admirable victoire du corps de Dieu*, escrita más de diez años después del relato de Postel, que todo escepticismo queda fuera de lugar: “*Tout le monde n’en puisse jamais doubter pour grand et admirable que soit ce faict de Dieu*”. El soporte para semejante confianza no es otro que el cuerpo estragado de Nicole Obry, restituido por la eucaristía. Boulaese era ambicioso: su relato, decía, convencería a los enemigos “*par la veuë, par l’ouye, et par le toucher*”.¹³²⁶

VI

Pierre de Bérulle en contra de la incredulidad

Muchas de las marcas textuales de la polémica anti-atea francesa que hemos estado relevando en este capítulo se hacen evidentes en las intervenciones de Calvino, Charron, Postel y Boulaese al momento de argumentar *con* los posesos en favor de la realidad de la ontología cristiana (la existencia de los demonios para el reformador, la existencia de la divinidad para Charron, la existencia de la presencia Real para Postel y Boulaese). Esas marcas textuales fueron cristalizando al tiempo que el debate con las corrientes incrédulas se expandía en el siglo, desarrolladas en respuesta a aquello que hemos identificado como ateísmo en sentido amplio. Que las entidades espirituales no son imaginaciones humanas; que hay una realidad otra que sobrepasa lo natural; que los incrédulos que la niegan son bestias, ajenas a toda humanidad; que la niegan porque más allá de la fe y la razón reclaman pruebas visibles, tangibles, de un mundo invisible e inmaterial.

Hemos llegado entonces, luego de un largo rodeo, al punto principal de nuestra inquisición. Es en éste marco intelectual y polémico que las intervenciones de Pierre de Bérulle en el caso de la posesa Marthe Brossier, creemos, adquieren pleno significado. La controversia alrededor de Brossier entre marzo y agosto de 1599, lo que Bérulle hizo de ella, se inserta en la discusión más amplia que muchos intelectuales cristianos de la época sostenían en contra de la incredulidad, de lo que percibían como una tendencia a

¹³²⁵ “De summopere”, en *Guillaume Postel et Jean Boulaese: De Summopere (1566) et Le Miracle de Laon (1566)*, édition critique, traduction et notes par Irena Backus, Genève, Droz, 1995, pp. 33, xliv. Véase Closson, “Une forme inattendue de l’expérience”, p. 16; Houdard, *Invasions Mystiques*, p. 230.

¹³²⁶ Jehan Boulaese, *Le Manuel de l’Admirable Victoire du Corps de Dieu sur l’Esprit maling Beelzebub obtenue à Laon, 1566*, Liège, Houins, 1598, p. 4. Recordemos que la edición original fue publicada en París en 1575.

la irreligión. Como Calvino, Postel, Boulaese, y Charron antes que él, Bérulle abrazó la “conversión salvaje”, la vía demoníaca hacia las verdades cristianas. Como ellos, utilizó a los posesos para argumentar en favor de la realidad del mundo espiritual. Pero fue más allá. De hecho, creó una nueva interpretación teológica del fenómeno posesorio, con énfasis en su perceptibilidad. A través de los endemoniados, Bérulle abordará de plano aquella cuestión que rastreamos en los apartados anteriores como el nudo del ateísmo temprano-moderno: afirmará la realidad del Juicio providente del alma y del castigo infernal frente a incrédulos impermeables a la Letra y a la teología natural, y a cualquier apologética del miedo destilada de ellas. El esfuerzo intelectual de Bérulle, entonces, sobrepasa el episodio de la aldeana de Romorantin. De alguna manera, habla también del *Cymbalum*, de los epicúreos de Estrasburgo, de los a-Cristos de París, de los libertinos espirituales, de Gruet y de Vallée.

Ya hemos dicho al comienzo de este capítulo que la historiografía ha interpretado la participación de Bérulle en el *affaire* Brossier como una muestra de su batalla en contra de reformados y Cortes seculares, o desde su interés en la solución mística al quiebre de la Iglesia. Y es cierto, el apoyo de Bérulle a todas las formas de renovación católica en el XVI está fuera de duda. Allí está la fundación del Oratorio, la introducción de los carmelos, sus críticas al *politique* Richelieu, su papel en la matanza de hugonotes en La Rochelle. Pero también hay en él una defensa del cristianismo a secas. La intervención en favor de Brossier se ubica en esta dirección. No es un capricho; no se debe, como consigna Marcel Pelletier a “*une certaine naïveté*” que llevaría a Bérulle a dejarse atrapar por “toda manifestación de apariencia supranatural”.¹³²⁷ Por el contrario, su participación en la controversia demonológica se presenta como una oportunidad para certificar la realidad de lo sobrenatural *a partir* de esa manifestación ultraterrena y específicamente en contra de la descreencia. Pasado el caso Brossier, Bérulle no dejaría de preocuparse por el desafío de la incredulidad. (Se sabe de un oscuro episodio en París, 1628 —algunos hablan incluso de una conversación privada—, en el que Bérulle se habría mostrado en extremo interesado por los principios que un joven René Descartes decía estar desarrollando en contra de las dudas e incertezas traídas por la crisis del escepticismo. Allí habría apoyado a Descartes en su reforma del

¹³²⁷ Pelletier, *Marthe Brossier*, p. 153.

entendimiento, resaltando el poder de su filosofía en probar la existencia de Dios, la inmortalidad, y la moral de cuño cristiano).¹³²⁸

El Discours de Bérulle: polémica con un médico ateo

Como dejamos dicho, Bérulle publicó bajo pseudónimo (Léon d'Alexis) un *Discours sur la possession de Marthe Brossier* y un *Traité des energuménès* en agosto de 1599. Ambos escritos son una respuesta al *Discours véritable* que Enrique IV comisionó personalmente al médico de corte Michel Marescot para vaciar de sacralidad el *affaire Brossier* y desactivar un escándalo que amenazaba su precaria paz político-religiosa. Comencemos por *Discours sur la possession*, de corte netamente polémico. El texto era una defensa abierta del papel inmediato de la Iglesia en los exorcismos de la joven de Romorantin, y de su monopolio eterno en el discernimiento e interpretación de las afecciones extraordinarias. Tienen razón Robert Mandrou y Pelletier al destacar esta faz de la obra. Bérulle califica de temeridad (*temerité*) que un hombre particular discuta la pertinencia del exorcismo, una práctica pública cuyo origen deriva del mismo Espíritu que inspira al cuerpo místico de Cristo. ¿No es acaso un espíritu “abyecto” aquél que se niegue a aprobar lo que el espíritu de la Iglesia aprueba? Por otra parte, el reino tuvo en el siglo posesos verdaderos, que nos impiden dudar de la realidad del hecho demoníaco; es más, muchos de estos posesos fueron exorcizados en presencia de los enemigos del catolicismo —un guiño al antecedente Obry. En el caso preciso de Marthe, la comunidad eclesiástica (apoyada, dice Bérulle, por buena parte de los médicos y jueces que estudiaron el caso) realizó un discernimiento autorizado. Oponerse a ese discernimiento, dice, es oponerse al Dios que ha otorgado a la institución potestad sobre los espíritus. Los magistrados del Reino no poseen poder sobre los demonios; la misma naturaleza espiritual de este enemigo lo aparta de la jurisdicción del poder secular. El reclamo es claro: no es un médico de la corte, sino la Iglesia “*qui a le pouoir de chasser les Esprits maligns, de les discerner aussi*”.¹³²⁹

Pero hay otra dimensión en el texto de Bérulle más allá de la potestad del discernimiento: la apologética anti-escéptica. En efecto, el *Discours* de Bérulle

¹³²⁸ Popkin, *History of scepticism*, pp. 146-147; Thomas Lennon, *The Plain Truth: Descartes, Huet, and Skepticism*, Leiden-Boston, Brill, 2008, pp. 72-74; agrega: “*Who knows? Maybe it was Bérulle who got Descartes to give up on the Rules and to turn to the metaphysical foundations later arrived at in Holland*” (p. 75). Por su parte, Watson, *Life of René Descartes*, pp. 142-150 le quita toda importancia al episodio, e incluso insinúa que Descartes quiso desembarazarse rápidamente de la tutela de Bérulle. Sigue siendo cierto que poco después de este encuentro, Descartes dejó Francia por Holanda, y no volvió al Hexágono por más de quince años.

¹³²⁹ *Discours de la Possession*, pp. 19, 21, 37, 45, 54-55, 50-52, respectivamente.

comienza por ubicar a Marescot en la estela de la incredulidad. Lo consideraba, llanamente, “*medecin de profession, Libertin de religion*”. El escepticismo constante que mostraba en sus opiniones sobre la posesía lo acercaba a “*les Athées, qui mettent le nerf de leur sagesse à ne rien croire*”.¹³³⁰ Ya estos dos epítetos (“*libertin*”, “*athée*”) bastan para insertar la polémica de Bérulle en el marco del debate sobre la irreligión en Francia que hemos señalado en este capítulo y que hemos visto solidificarse en la intelectualidad cristiana durante todo el siglo XVI. Es interesante señalar que Bérulle no inventó la acusación; el mismo Marescot se queja en su obra de ser atacado bajo esos términos durante los ateneos metafísicos, donde los protectores de Brossier “*calomniant les autres comme infideles et atheistes*”.¹³³¹ (Todavía a mediados del siglo XVII la fama del médico persistiría, y Gabriel Naudé, que vivió en tiempos de la epidemia diabólica de Loudun, notaría el peligro de oponerse a las opiniones demonológicas de la mayoría: “*Marescot, l’un des premiers medecins de Paris, passa pour un Athée depuis qu’il eut éuenté les fourbieries de Marthe Brossier*”).¹³³²

Los veredictos de Marescot acerca de la posesía, sigue Bérulle, tienen raíces ateas, no cristianas. No otorga al mundo espiritual crédito alguno. Si fuera cristiano, aceptaría la existencia de los efectos mágicos en el mundo; pero el médico niega la posibilidad, poniendo ese arte diabólico del lado de la más absurda credulidad, con el reidor Demócrito y —mención sugerente, porque roza la posible influencia pomponazziana de Marescot— “*l’Arabe Auerroës*”. La veta burlona de la incredulidad, que hemos visto reprobada por los intelectuales cristianos, también aparece aquí adosada al médico: para ridiculizar de los exorcismos por fumigación —certificados por *Tobías* 6, 1-19—, Marescot apeló al pagano Porfirio, “*renommé en son apostasie*”, un verdadero perro rabioso anti-cristiano (*rabidus in Christum canis*, san Jerónimo *dixit*).¹³³³ Esas

¹³³⁰ *ibid*, pp. 12, 24.

¹³³¹ Marescot, *Discours véritable*, p. 3.

¹³³² Naudé, *Jugement de tout ce qui a esté imprimé contre le Cardinal Mazarin*, p. 310. La conexión entre médicos ateos y endemoniados como prueba sensible de lo sobrenatural se repite a pocos años del *affaire Brossier*. A comienzos del XVII, Agrippa d’Aubigné escribe al médico real De la Rivière estas palabras: “*Monsieur. Nous avons autrefois ouy dire à la Royne de Navarre qui estoit Jeane d’Albret, que les medecins estoient communément du tout bon religieux ou du tout Athéistes. Quelqu’un de vos amis induit à soupçon par la sentence de cette Reyne, ne sachant pas bien user de vos libertez et gayetez ordinaires et vous ayant ouy dire plusieurs fois que vous n’aviez jamais rien veu de surnaturel*”. Ante esto, Agrippa pasa a relatarle los sucesos de la “*démoniaque de Cartigny*”, joven posesía a la que él mismo había visto hablar idiomas extraños (“A M. de la Rivière, premier medecin du Roi”, reproducida en Thóphile Heyer [ed.], *Théodore-Agrippa d’Aubigné à Genève. Notice Biographique avec Pièces et Lettres Inédites*, Genève, Imprimerie Ramboz et Schuchardt, 1870, pp. 144-145).

¹³³³ *Discours de la Possession*, pp. 22-24. Marescot había tomado a Porfirio para burlarse de los exorcismos por fumigación, en especial los recomendados por Girolamo Menghi en sus manuales (*Discours véritable*, p. 43). Bérulle acusa al médico de ridiculizar los exorcismos (“*cette action n’a point*

autoridades y esa burla demuestran qué clase de fiel es el médico. Aunque nos quiera convencer de la firmeza de su fe, Marescot es un verdadero nicodemita (de ahí la “*dissimulation en sa religion*”), con sólo una “*apparence de Catholique*”.¹³³⁴

El Traité: visibilizar lo infernal cristiano

El *Discours* es un escrito polémico, inmediato, que acusa abiertamente a un médico de incrédulo y reprocha solapadamente a una Corona que, también en el *affaire Brossier*, creía poder legislar sobre materias espirituales. Más allá de esta contingencia, sus pensamientos sobre el significado del hecho diabólico en sí, sobre la anatomía metafísica de los demonios y sus tratos con los hombres, Bérulle los consignó al *Traité des energuménès*, una obra que avanza en un registro mucho más profundo, asumidamente teológico. Aquí también, creemos, la amenaza de la descreencia, y no sólo la de Marescot, es parte fundamental de su razonamiento y de su solución. El *Traité*, con su nueva teología posesoria, buscará contrarrestar el ateísmo de fin de siglo, la descreencia en el Juicio providente del alma, en la pena infernal, y en la apologética del miedo que solía sostener ese universo. Lo hará intentando superar, en contra de los descreyentes, la naturaleza conflictiva de la fe cristiana, o, como ya marcamos en apartados pasados, la relación fértil pero inestable que ella propone entre lo visible y lo invisible.

Esa relación, nodal en el cristianismo, y por lo tanto irresuelta, Bérulle la vive como un desafío urgente. En efecto, Marescot abre su opúsculo con una reflexión breve sobre la fe y la credulidad que hunde el dedo en la cuestión de la perceptibilidad. Aunque no lo cite, el punto de partida nos es demasiado conocido gracias a nuestro breve *excursus*: *Hebreos* 11, 1. La versión de Marescot es una en extremo naturalizada: “*La foy est un don de Dieu, et une vertu diuinement inspiree, par laquelle nous croyons fermement les choses qui ne nous apparoissent ny par le sens, ny par la raison naturelle*”. Creemos en

esté ridicule comme il la represente”, y más tarde “...*la derision qu’il fait de cette maniere d’exorcizer*”) (pp. 11, 17).

¹³³⁴ *Discours de la Possession*, pp. 17-18; vuelve a acusarlo de disimulación en p. 35. Una muestra de la “disimulación” de Marescot: el médico proclama que la hipótesis concreta de una Marthe poseída debe ser desechada por completo. Por el contrario, la “tesis y proposición general” de la existencia del demonio, de su capacidad de poseer hombres, y el poder de la Iglesia de exorcizarlo no está bajo duda. “*Nous, dice, le tenons pour vray, ferme et stable comme le pole*” (*Discours véritable*, p. 14). Bérulle repara en la rareza del símil. ¿Por qué como el polo? Detrás de esa confesión de fe tenemos la “*dissimulation*”. El polo, la línea que hacemos atravesar por el globo, “*n’a autre existence qu’en l’imagination de celuy qui le considere*”. Se mueve con cada uno que lo imagina, no tiene “*aucune réalité*”. El polo es lo contrario a lo verdadero, lo firme y lo estable; de hecho, no hay otra cosa en la naturaleza que pueda mejor representar la fe del médico: “*elle est nulle, ou bien incertaine et mouuante*” (*Discours de la Possession*, pp. 13-14).

lo que no aparece a los sentidos ni a la razón natural. Pero la naturaleza no evidente de los objetos de la creencia no deben hacernos caer en la credulidad. Mientras que la fe es verdad, salvación y sabiduría, la credulidad (creer en Marthe Brossier, por ejemplo) es falsedad, fraude, locura, y superstición.¹³³⁵ La encrucijada planteada es una que revela la ansiedad profunda de la temprana Modernidad, entre creer y descreer. Ya lo había advertido incidentalmente Abraham Hartwell, urgente traductor del *Discours* de Marescot, en su obra sobre el Congo: “*as credulity leaneth a little to foolery, so incredulity smelleth somewhat of atheism*”.¹³³⁶ Es en esta encrucijada que interviene el escrito de Bérulle: ¿y si se pudiera unir lo creído a lo percibido? ¿Si lo no evidente se volviese evidente? ¿Podría superarse así el peligro de la credulidad supersticiosa y del execrable ateísmo? Ésta es la vía propuesta por el *Traité*, que argumentará, en el camino de Calvino, Charron, Postel y Boulaese, en favor de una experiencia sensorial de aquello que la fe afirma.

Esa experiencia es aquella de la posesión diabólica. Es el mal que supera a las demás acciones diabólicas permitidas por la divinidad —no es una ilusión (fraude), no es una metamorfosis (*mira*), no es una tentación (placer), sino el uso desnudo de la fuerza, del dolor y del tormento.¹³³⁷ Pero el *Traité* también lo consigna como “remedio violento”, guarda para él una faz positiva; “*est un mal et un medicament tout ensemble*”.¹³³⁸ Bérulle afirma que su tiempo no es el primero en que los endemoniados auxilian a la verdadera fe. Apela a la narrativa histórica cristiana, conectando su Francia actual con la Palestina de Cristo: si la posesión diabólica ha sido uno de los medios (*moyens*) empleados por Dios para asentar “*les fondemens de l’estat Chrestien*” en tiempos de los milagros de Jesús, también ha sido utilizado en otros momentos para conservar esa fe. En efecto, cada vez que la impiedad (*impieté*) amenazó al cristianismo, la posesión y el exorcismo han descendido “*afin de maintenir les choses de la Religion en leur entier, par ce mesme accident qui auoit seruy à les establir*”.¹³³⁹ ¿Frente a qué amenazas de la impiedad la posesión y el exorcismo ayudarían en la Francia de fin de siglo a mantener la religión cristiana “*en leur entier*”? El nudo central del ateísmo temprano-moderno, dijimos, era la descreencia en y el nulo temor de aquél Juicio providente del alma por parte de la divinidad.

¹³³⁵ Marescot, *Discours véritable*, pp. 1, 2. El epígrafe de su opúsculo es *Eclesiástico* 19, 4: “El que cree de ligero es de corazón liviano”

¹³³⁶ Hartwell, *A report*, p. 522.

¹³³⁷ *Traité*, p. 20.

¹³³⁸ *ibid*, p. 9.

¹³³⁹ *ibid*, pp. 7-8.

Pues bien, a poco de comenzar su tratado, Bérulle acusa la existencia de hombres que “*n’y ayant point appris à croire en Dieu (comme les Athées) ny à craindre ces iugemens (comme les Libertins)*”. Los medios tradicionales de la apologética no funcionan con ellos; son, advierte el joven eclesiástico, “*ames rebelles*” que no se benefician de “*l’escole de la nature ny de celle de Iesus-Christ*”. Ni de la Letra ni de la razón. Para ellos, entonces, la divinidad ha creado una “tercera escuela”, la “*escole du Diable*”. Ésta es la posesión diabólica, “*ce mal estrange et extraordinaire*”. Lo central para Bérulle es que ella no aporta un aprendizaje por vía de la naturaleza o por vía de la fe, sino “*de la experience*”. Con esto y por un lado, el *Traité* resume admirablemente la controversia que desenredamos en los apartados pasados acerca de la resistencia de los descreyentes temprano-modernos a los argumentos escriturarios y teológico-naturales acerca del Juicio providente y el castigo; por el otro, ofrece una sistematización de la intuición de Calvino, Postel, Boulaese y Charron: con los posesos, la experiencia sensible de lo inmaterial invisible, exigencia de los incrédulos, queda cubierta. Abiertamente: “*l’Athée (...) est conuaincu par ses senses, tesmoins seuls restans hors de reproche à son incredulité, qu’il y a une essence diuine!*”. En la experiencia diabólica, dice Bérulle, “*nous sommes confirmez en tout ce que la nature enseigne, et en tout ce que la foy represente*”. Y lo que la fe representa y la naturaleza enseña es la existencia de Dios y de su Juicio. El argumento del miedo que hemos visto expandirse en el siglo incrédulo encuentra ahora fundamento, no en la Letra (Calvino, Du Plessis), no en el temor impreso en el alma (de la Primaudaye, Charron), no en una impostura política (Maquiavelo, Pomponazzi, Montaigne), sino en la perceptibilidad. La “*escole du Diable*” es la experiencia aterrorizadora que comprueba esas verdades divinas: la posesión diabólica “*esprouuer sous sa gehenne la presence d’un Dieu et la rigueur de ses iugemens*”.¹³⁴⁰

¿Por qué el poseso puede traducir esas verdades metafísicas al plano físico? Porque es un hombre. Instrumento de visibilización de lo invisible, la posesión diabólica intenta “desfigurar la imagen de la divinidad”: al no poder atacar la esencia de Dios, el demonio se vuelve al hombre, “*à son image*”.¹³⁴¹ Pero más importante aún: ese hombre, dice Bérulle, se encuentra “*au milieu du monde*”. Es una creación intermedia, suspendida entre el cielo y el infierno, el tiempo y la eternidad, entre los ángeles y los animales, y, lo más importante, entre lo material y lo inmaterial (*les materielles... les spirituelles*).

¹³⁴⁰ *ibid*, pp. 5, 17.

¹³⁴¹ *ibid*, p. 4.

(Se insinúa aquí una fibra demasiado conocida; ya Nemesio de Émesa había avanzado en la antigüedad tardía la definición de hombre como *methorios*, instancia de mediación entre el mundo natural sensible y lo espiritual).¹³⁴² Tocaré al hombre mediar entre dos planos. No es él, entonces, sólo una imagen de la divinidad. Es corporización de lo inaccesible.

Ya ha ocurrido antes. Lo hemos señalado más arriba. En efecto, la Encarnación de Cristo, esa *monstruosidad* —pace Calvino—, la solución imposible y genial, inacabada y conflictiva, al problema de la inmanencia y la trascendencia, permitió al cristianismo pensar y poner en práctica un proceso en el que la realidad otra se vuelve tangible y presente en medio de los hombres, un proceso que es visibilización de lo invisible derivada del acento metonímico en la materialidad de lo espiritual.¹³⁴³ No debe sorprendernos entonces que Bérulle entienda el hecho de la posesión diabólica como una nueva encarnación, el paralelo de aquella otra Encarnación de Cristo. La noción inmanentista de *encarnación* habilita aquí un *locus* palpable a partir del cual el *Traité* (y la religión performativa contrarreformista en general) puede producir sentido.¹³⁴⁴ La penetración del demonio en el hombre es entonces una mimesis encarnacional, otra corporización de lo espiritual en el mundo. Dios, en el “exceso de su permisión”, otorga este derecho al verdugo diabólico. La posesión es, de hecho, “*l’unique de tous les objets de la permission diuine qui a quelque rapport avec le plus insigne ouurage de son operation, c’est à dire, avec l’Incarnation*”. El paralelo es exacto: la *hubris* diabólica aspira a la extraordinaria unión de dos naturalezas otras; desea su propia hipóstasis, recubrirse ella también, como Dios, de carne humana, penetrar “*l’humaine Nature*”.¹³⁴⁵

¹³⁴² Bérulle, *Traité*, p. 1; Francisco Bertelloni, “Un capítulo del pensamiento cristiano sobre el hombre: la antropología filosófica de Nemesio de Émesa”, *Theoria. Revista del Departamento de Filosofía*, Universidad de Tucumán, 2006, p. 88.

¹³⁴³ Recordemos que Calvino decía sobre la hipóstasis divina que no era “*un monstre qu’on doive auoir en horreur*” (*Des scandales*, p. 46). Sin embargo, Slavoj Žižek, a través de Hegel, ha hablado de la “monstruosidad” que significa un Dios en la carne humana (Slavoj Žižek, “The Fear of Four Words: a modest plea for the Hegelian reading of Christianity”, en Creston Davis [ed.], *The Monstrosity of Christ. Paradox or Dialectic?*, Cambridge-London, MIT Press, 2009, p. 24-109).

¹³⁴⁴ Sobre la religiosidad inmanentista y performativa de la Contrarreforma francesa, véase Ramsey, *Catholic League*, pp. 39, 214, 217. Por lo demás, esa noción sería una constante en el pensamiento de Bérulle: el entonces joven exorcista no lo sabía, pero a poco de morir Urbano VIII se dirigiría a él como “el Apóstol de la palabra Encarnada”.

¹³⁴⁵ *Traité*, p. 9. Birgit Meyer y Dick Houtman consideran a la posesión como una de las figuras de la encarnación, y por lo tanto, como una materialización de lo espiritual (“Material religion. How things Matter”, en Dick Houtman y Birgit Meyer [eds.], *Things: Religion and the Question of Materiality*, New York, Fordham University Press, 2012, p. 7).

La idea es novedosa, bordea la heterodoxia. “*Ces deux possessions*”, llega a llamarlas Bérulle¹³⁴⁶ —hasta donde conozco sobre la temprana Modernidad, sólo Hobbes se entretendrá con esta noción en sus argumentos sobre la posesión espiritual.¹³⁴⁷ La Encarnación, la muestra inmanente del orden trascendente que posibilitó visibilizar al Verbo y materializar las verdades de la *fides* (murió, resucitó, ascendió, juzgará), es el “modelo” (*modelle*) que permitirá visibilizar al demonio. No es otra cosa que la hipóstasis de Cristo la que asegura a los incrédulos la posibilidad de la experiencia terrena de la posesión diabólica. (La potencia de la demonología en la defensa de las verdades cristianas es inagotable, porque circular: a la inversa, ver esa encarnación diabólica actual y visible *reafirma la realidad* de la Encarnación primera, pasada y ya invisible. Como advierte Bérulle, el cuerpo poseído auxilia a “*ne trouuer pas si estrange l’union du Verbe avec l’humanité, quand il voit, s’il faut dire ainsi, un demon incarné en sa presence*”).¹³⁴⁸

Es evidente que la mimesis encarnacional diabólica propuesta por el *Traité* enfrenta de lleno la fórmula (estereotipada) de la descreencia que hemos visto solidificarse en el siglo XVI, la imposibilidad de percibir de modo sensible lo espiritual. Recordemos al respecto el reproche de Simon Vigor, acusando de ateos a quienes no creían en el Misterio de la presencia Real: “*qu’il n’y a point de foy s’il n’y a veuë, attouchement ou autre sentiment exterieur*”. Pero recordemos, también, la solución de Boulaese a esa misma descreencia: refutarla “*par la veuë, par l’ouye, et par le toucher*”. Bérulle conoce esta encrucijada, conflicto cristiano estructural entre lo visible y lo invisible, que no es otra cosa que un derivado de la naturaleza de la fe cristiana como evidencia de lo no evidente. El *Traité* incluso acepta abiertamente que los sentidos son “*le siege de l’infidelité, qui moleste perpetuellement l’ame*”. Es justamente para salvar el alma que la posesión diabólica debe ser construida como evidencia concreta de lo espiritual para los sentidos. “*Sa cause est inuisible*”, dice. Pero lo que percibimos no lo es. El verdugo

¹³⁴⁶ Bérulle modera esta idea, sí, con el retrato clásico del demonio como *simia Dei* (“*singe de Dieu*”), parodiador serial. De hecho, dice, el Enemigo recrea en cada posesión ese evento primero, o más bien, la sombra y la idea (*l’ombre et l’idée*) de ese evento primero, que arrancó a la especie humana de su poder (p. 9).

¹³⁴⁷ *Traité*, p. 9. Hobbes, *Leviathan*, p. 354. Como dato curioso, indiquemos que los docetistas del siglo II y III creían que Jesús era un hombre, sí, pero no un Dios. El Espíritu, que bajó del cielo en forma de paloma durante su bautismo, lo había poseído, confiriéndole el poder de los milagros, de la profecía, de la sabiduría. Lo abandonó en la Cruz; el grito de Jesús lo prueba: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? (*Mateo 27, 46*) (Ehrman, *Lost Christianities*, p. 15).

¹³⁴⁸ *Traité*, p. 5. Sobre esa circularidad del discurso demonológico, véase Stephens, *Demon Lovers*, *passim*.

puede ser “*occulte et inuisible*”, pero no su castigo —Bérulle habla con Cipriano: “*plaga occulta, poena manifesta*”.

Los sentidos, dice Bérulle, triunfan sobre nuestra alma porque aquello que la sostiene suele encontrarse (la expresión es muy sugerente) “*dans la obscurité de la foy*”. ¿Cómo dar cuenta de aquello que está “en la oscuridad de la fe”? ¿Cómo dar cuenta de lo invisible, la existencia del Juicio del alma, del castigo infernal? Si eso está en el futuro, ¿cómo clausurar las dudas de esa ausencia en el presente? ¿Cómo materializar la apologética del miedo más allá de la Escritura y la razón natural? Respuesta: con un hombre, mediador sensible de lo material y lo espiritual, y un demonio invisible, sediento de una nueva encarnación que traiga a este plano otro orden de realidad. Con el cuerpo poseído, en una palabra. Esa experiencia diabólica produce que las verdades cristianas abandonen esa oscuridad y sean “*imprimez dans les sens*”. La fe, o más bien, el haz de creencias sostenidas por la fe, “*est renduë aucunement visible et sensible par cét accident*”.¹³⁴⁹

Por lo tanto, es evidente que en el *Traité* el poseso adquiere status de monstruo. Como una posible raíz latina indica, el endemoniado es *mostración* de una realidad que lo excede.¹³⁵⁰ En este caso preciso, hace visibles y sensibles a los ateos los contenidos de la fe: Juicio del alma, castigo infernal. Pero para garantizar el éxito de semejante operación, es necesario que el *Traité* construya ese monstruo como un cuerpo en el fin del camino, en un estado en el que el *viator* ya no camine más, un estado en el que sea capaz de recibir el cumplimiento de la Promesa. Ese estado es la experiencia corporal de grado cero: la muerte. O mejor, Bérulle debe instalar discursivamente al poseso en medio de la experiencia ambigua, a la vez abyecta y liminal, de habitar la frontera entre lo vivo y lo muerto. Se sabe que para comunicarse con los muertos, para alimentarse de ellos —en este caso, para expresar y agotar su experiencia del Juicio infernal—, es

¹³⁴⁹ *Traité*, pp. 6, 10, 22.

¹³⁵⁰ Sobre el monstruo como evento a descifrar, véase Jeffrey Cohen, “Monster Culture (Seven Theses)”, en Jeffrey Cohen (ed.), *Monster Theory. Reading Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, pp. 3-25. Para uno de muchos ejemplos del endemoniado como monstruo, véase la descripción que Edward Nyndge hizo de su hermano poseso, Alexander: “*His chest and body began swelling, his eyes staring, and his back bending inwards to his belly which did at first strike the beholders into a strange wonder and admiration (...). Then drawing his lips awry, gnashing with his teeth, wallowing and foaming, the Spirit would vex him monstrously, and transform his body and alter the same by many violences*” (*A true and fearful vexation of one Alexander Nyndge*, Londres, 1615, pp. 48-49. Este relato figura en la selección y reproducción facsimilar de crónicas inglesas sobre posesiones diabólicas realizada por Almond, *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern England*, versión de la cual cito). Siglos antes, ya el hagiógrafo de Bernardo de Clairvaux le hace decir al santo en presencia de una posesa: “*Monstrum non femina videretur*” (citado en Chave-Mahir, *Une parole au service de l’unité*, p. 166, nota 738).

necesario convertirse, al menos temporalmente, en uno de ellos. (Carlo Ginzburg ha especulado de modo célebre acerca de este rasgo distintivo de la especie humana, la presencia de los hombres en el mundo de los vivos y de los muertos, su participación en la esfera de lo visible y de lo invisible —comunicación que es, dice, la matriz de todos los relatos posibles).¹³⁵¹

La inhabitación diabólica crea entonces un ser de una nueva condición, suspendido entre la vida y la muerte, un pseudo-cadáver (¿un zombie temprano-moderno?).¹³⁵² Es un espacio liminal que el joven exorcista fabrica como excrecencia terrenal de la condena futura, “*l’etat de la Viue-Eternelle-Mort*”. En efecto, es aquí, en medio de los vivos, que el energúmeno se halla “*reduit à un estat moyen entre celui de la vie et de la mort*”. La posesión, “unión violenta”, es la yuxtaposición de lo más trágico de ambos extremos: de la muerte, el demonio retiene la privación de actuar; de la vida, la capacidad de sufrir. El poseso, como el condenado (*le Damné*), sólo vive para sufrir. La diferencia no menor es la visibilidad y la presencia: el energúmeno puede traer ese sufrimiento infernal al ahora.¹³⁵³ De hecho, el demonio busca, afirma Bérulle, “*traiter le possédé en la mesme maniere qu’il traitté l’homme en l’Enfer*”. A través del cuerpo poseído, el Enemigo “*veut accroître et anticiper dès ce siecle le Mal de la peine*”.¹³⁵⁴

La experiencia demoníaca guarda así un valor de anticipación. El acento del *Traité* en el carácter plenamente perceptible, *visual*, de esta anticipación es constante. Y es ese

¹³⁵¹ Carlo Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1986 (cito por la edición en castellano: *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, traducción de Alberto Clavería Ibáñez, Barcelona, Muchnik, 1991, pp. 189, 206, 219, 227). Sobre la noción de liminalidad, véase el estudio clásico de Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*, New Jersey, Rutgers, 2008 (1969), pp. 94 y ss, con la vinculación explícita con la muerte en p. 95. Para el poseso como un ser liminal, véase Lisón Tolosana, *La España mental*, p. 129. Sobre lo abyecto, es decir, aquello ambiguo que no es sujeto ni objeto, que perturba la identidad y el orden infringiendo las fronteras y las reglas de un sistema, “*a structure within a body, a nonassimilable alien, a monster*”, véase Julia Kristeva, *Pouvoirs de l’horreur*, Paris, Editions du Seuil, 1980 (cito por la edición inglesa: *Powers of Horror: an Essay on Abjection*, traducción de Leon S. Roudiez, Columbia University Press, New York, 1982, pp. 11). Agradezco a Santiago Peña haberme presentado este libro.

¹³⁵² La noción del poseso como pseudo-cadaver es de Houdard, *Invasions Mystiques*, pp. 359-360. Sobre zombies, consúltese la tesis de mi tocayo Alex del Olmo, *El eterno retorno del no-muerto como arquetipo fílmico: una aproximación a la figura del zombi en la cultura popular contemporánea*, Departamento de Comunicación de la Facultad Blanquerna, Universidad Ramon Lull, 2012.

¹³⁵³ *Traité*, pp. 10-11. Es interesante la separación que Bérulle realiza entre el endemoniado y los otros sujetos que entran en contacto con Satán. Al poseso el demonio no comunica su inteligencia (*comme aux esprits curieux*), ni su poder (*comme aux Magiciens*), ni su malignidad (*comme aux Sorciers*), sino su miseria y su pena, porque el demonio mismo es un condenado (p. 21).

¹³⁵⁴ *ibid*, pp. 20, 9. Con frecuencia se consideraba a los posesos bajo la cifra de la muerte. En el Evangelio, un exorcismo llevado a cabo por Jesús refiere esto: “Y dando un gran grito, y atormentando horriblemente al joven, salió de él, dejándolo como muerto, de suerte que muchos decían: Está muerto” (*Marcos*, 9, 26). Calvino, elaborando en su *Commentaires* sobre los versículos de Gerasa, se detendrá en el hecho de que los endemoniados del relato emergen de sepulcros. El poseso representa aquí, dice, “*le triste regard de la mort*”; ya no pertenece a los vivos: “*il eust desjà esté du nombre des morts*”. Y es en la muerte donde los demonios ejercen su mayor poder (*Commentaires*, p. 245).

carácter perceptible el que sostiene la apologética del miedo que vimos compartida por Calvino y Pierre de la Primaudaye, por Du Plessis Mornay y Charron —y rechazada subrepticamente por Pomponazzi y el sabio Montaigne, abiertamente por los a-Cristos y Vallée, por ejemplo. Ante el pseudo-cadáver del endemoniado, dice Bérulle, “*le Libertin voit un éclat de ce tonnerre qui le brisera quelque iour*”. La posesión es “*l’horreur*”, el encuentro cara a cara con Satán, “*portrait plus qu’au vif*” de la cita futura, la infernal. Bérulle llega a ser explícito en la encarnación material de ese miedo: a través de la posesión, “*cette gehenne*”, el infierno no queda en las sombras (“*en l’ombrage*”) de un estado futuro —y por lo tanto incierto—, sino “*en la réalité des memes personnes qui y concourent*”. Los exorcismos eclesiásticos confirman esta realidad: los mismos demonios comunican a los hombres “*par la voix du possédé*” los tormentos y el rigor del Juicio.¹³⁵⁵

VII

Para concluir: los posesos de Bérulle y la crisis de la creencia cristiana. Una especulación.

La intervención demonológica de Pierre de Bérulle en la París de 1599, su construcción discursiva de una experiencia diabólico-exorcística encargada de evidenciar a los sentidos verdades sobrenaturales, recordémoslo, ocurría al mismo tiempo que Caravaggio comenzaba a pintar en Roma su *Incredulità di San Tomasso*, representación terrible del anhelo, inserto en la religión de la Encarnación y enfatizado por la religiosidad postridentina de la inmanencia, de ver y tocar lo sagrado, de conectarse más allá de toda duda y de toda *fides* con la realidad espiritual. El siglo que había atestiguado la ruptura definitiva de la unidad cristiana y la expansión de una potente corriente atea cerraba así testimoniando sin reservas la capacidad humana de experimentar las verdades metafísicas que la fractura del Quinientos había arrojado a la sombra de la incerteza.

En este sentido, enfatizamos más arriba que la defensa de Marthe Brossier por parte de Bérulle sobrepasaba la polémica contra una Corona enemiga de lo sobrenatural subversivo y un médico ajeno a las etiologías diabólicas. Lo sobrepasa, arriesgamos, porque intentaba crear certeza allí donde décadas de debates acerca de la imposibilidad

¹³⁵⁵ *Traité*, pp. 5-6, 17. La imagen marcial del exorcismo que Bérulle plantea se desprende del catolicismo combativo de la época. En efecto, el *Traité* ubica a los exorcistas como cuadros de “*la milice*” de la Iglesia (*Traité*, p. 11).

de percibir lo sobrenatural, de la inexistencia de entidades espirituales y geografías futuras, del papel netamente humano del miedo a Dios en el ordenamiento de la sociedad, habían minado la fe en la realidad ontológica del Juicio providente e infernal del alma. El estudio del problema de la incredulidad en este capítulo nos ha llevado a destacar esas reflexiones como nudo de una definición amplia de ateísmo en el siglo XVI, disidencias de orden antropológico, político-moral y filosófico-natural que completarían, hacia fines de la centuria por venir (piénsese en Spinoza o en Bayle) la mutación cultural de la incredulidad. Esta mutación acompaña y es profundizada por la fractura confesional, la solidificación de aparatos represivos confesionales, y la relectura de viejas filosofías lesivas al universo cristiano (el aristotelismo arabizante y paduano, el escepticismo pirrónico, la filosofía epicúrea). Maquiavelo, Pomponazzi, el *Cymbalum mundi*, Calvino y sus diatribas contra los libertinos espirituales y los diversos a-Cristos, los ejecutados Jacques Gruet y Geoffroy Vallée, el ambiguo Montaigne, los apologetas Pierre de la Primaudaye, Du Plessis Mornay y Charron; todos ellos aportaron resignificaciones temprano-modernas respecto del problema de la incredulidad, habilitando la discusión, abierta y solapada, acerca de la realidad metafísica del Juicio del alma inmortal y del terror al castigo infernal. Pensamos que la teología posesoria que Bérulle concibió a partir del caso Brossier se inserta en ese proceso cultural más amplio de emergencia de una corriente sólida de ateísmo. Su solución demonológica es parte de las transformaciones que la noción de creencia sufrió en el cristianismo asediado de la temprana Modernidad.

Algunas líneas que Michel de Certeau leyó en un coloquio de 1979 y publicó en 1981 acerca de la noción de *fides* pueden sernos útiles para bucear en esta crisis de creencia.¹³⁵⁶ Allí, de Certeau ligó su interpretación a las perspectivas del lingüista Émile Benveniste respecto de la naturaleza contractual del *kred* indoeuropeo, y la *fides* a él asociada, que implica una acción recíproca del orden del *do ut des*.¹³⁵⁷ Pero de Certeau insistió en el factor del tiempo. La naturaleza del *credo* se le aparecía entonces al historiador y jesuita como inscripción en el tiempo de una relación de alteridad —“la diferencia”— entre un sujeto que da y un otro destinatario que recibe lo dado (*l'autre*, que de Certeau dejará indefinido, se asume como neutro y cambiante de acuerdo a sus

¹³⁵⁶ Michel de Certeau, “Une pratique sociale de la Différence: Croire”, en André Vauchez (dir.), *Faire Croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*, Roma, École Française de Rome, 1981, pp. 363-383.

¹³⁵⁷ Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969 (cito por la edición en castellano: *El vocabulario de las instituciones europeas*, versión de Mauro Armiño, revisión y notas adicionales de Jaime Siles, Madrid, Taurus, 1983, pp. 74-117).

diversas inscripciones en la historia). La secuencia supone la confianza en una remuneración marcada por la distinción de tiempos: *il y'a un répondant*, aquél otro quien es creído que responderá, quien llevará a cabo la restitución diferida, transformada. Lo que le queda al dador —más precisamente, a los sujetos que accionan en un sistema de creencia que implica, si estructurado en una religión, la guía de una institución— es un vacío relativo al tiempo del otro, un déficit por el cual el futuro se introduce en las conductas y prácticas presentes, como confianza y expectativa incierta de respuesta. Sin embargo, de Certeau agrega algo más. En dos líneas sugestivas cuyas consecuencias últimas no son perseguidas, admite que existe otro principio de verdad que se opone de cuajo al esquema general de la *fides* como inscripción en el tiempo de una relación de alteridad. Si se elimina la temporización fundante de toda creencia y nos movemos hacia lo simultáneo —si lo dado coincide con lo recibido—, accedemos, dice de Certeau, a un paradigma distinto. El índice aquí no es el creer, sino el *ver*.¹³⁵⁸

Las nociones de temporalidad, de lo diferido, de lo dado en confianza a un *répondant*, son nodales en el cristianismo, religión de pacto y promesa. Será claro para Pascal, que sistematiza la idea de la apuesta; para Charron, que hablará de la muerte del hombre como de una deuda que debe saldarse; para Du Plessis, quien tendrá a Dios como único acreedor y pagador.¹³⁵⁹ Como vimos en nuestro breve *excursus* alrededor de lo visible y lo invisible, la fe cristiana se instala en el marco de una promesa presente de un Reino ulterior. Citamos ya demasiadas veces en este capítulo a *Hebreos* 11, 1, versículo matriz de una *fides* cristiana como esperanza presente en lo futuro invisible. Pablo insistirá en esta temporización de la creencia en la epístola a la comunidad romana: siempre esperamos lo que no vemos (8, 24: “*spes autem, quae videtur, non est spes*”). En el ámbito del *credo*, el objeto de la creencia se encuentra presente en la promesa y en la práctica, pero ausente en el hecho de que la restitución es futura.¹³⁶⁰ Pero ¿qué sucede cuando ya no se puede esperar, cuando se necesita convocar una presencia? Tanto el concepto de *fides* propuesto por de Certeau, como su idea del paso del creer al ver, pueden servirnos de disparador para situar las opiniones de Bérulle en el marco de una crisis de creencia en el cristianismo de fines del siglo XVI.

¹³⁵⁸ De Certeau, “Une pratique sociale de la Différence: Croire”, especialmente pp. 364-367, 380-381, 388. Para una apreciación crítica de esta postura de de Certeau (que incluye una advertencia sobre la naturaleza aparentemente “libre” que de Certeau parece admitir para la entrada que informa a la creencia), véase López, “Belief”, en Mark C. Taylor, *Critical Terms for Religious Studies*, pp. 21-34.

¹³⁵⁹ Pascal, *Pensamientos*, traducción de Juan Domínguez Berrueta, Buenos Aires, Orbis, 1984, p. 154; Charron, *Trois veritez*, p. 79. Du Plessis, *De la vérité*, p. 338.

¹³⁶⁰ Al respecto véase Marbaniang, *Explorations of Faith*, p. 16; Hurst, *The epistle to the Hebrews*, pp. 121-122; López, “Belief”, p. 28.

El *Traité des energuménès* intenta trascender los límites de la *fides* en tanto conocimiento espiritual, aquél que en tanto evidencia de lo no evidente, alcanza la verdad a través de la fe y no de la percepción sensorial.¹³⁶¹ Estudiamos ya cómo el espacio material del cuerpo poseído será la manera privilegiada por Bérulle al momento de disipar “la oscuridad de la fe” y mostrar —en la línea demonológica de Calvino, Charron, Postel y Boulaese— el acceso a las realidades futuras e invisibles cuestionadas por los descreyentes. En respuesta a la incredulidad del siglo XVI francés respecto del castigo futuro e infernal, y la descreencia en argumentaciones escriturarias y teológico-naturales de la apologética del miedo que le era consustancial, encontramos que la posesión diabólica diseñada por Bérulle *ya no exigirá creer*. Lo que la creencia mantiene en el terreno de lo invisible, o en palabras de de Certeau, en la oscuridad de un tiempo diferido —el Juicio y el infierno—, ella lo convierte en inmediato, en actual y sensible, en *visible*. La experiencia liminal de la posesión logra materializar aquí y ahora a un vivo-eternamente-muerto, un condenado; logra dar prueba de la existencia del infierno desplegándolo en la tierra. El objetivo del demonio —al menos, el objetivo que le impone el joven eclesiástico— es “*traitter le possédé en la mesme maniere qu’il traitté l’homme en l’Enfer*”, “*accroître et anticiper dès ce siecle le Mal de la peine*”. Esas líneas resumen décadas de controversia en las que la apologética cristiana enfrentó la descreencia de verdades fundamentales del cristianismo; descreencia, ya lo dijimos, montada sobre la misma naturaleza conflictiva de la *fides* como evidencia de lo no evidente. Bérulle ofreció una solución: eliminar la temporización de la creencia, apelar a la simultaneidad. Aquellos hombres incapaces de beneficiarse de los canales ordinarios de conocimiento de la verdad cristiana, las escuelas de Dios y de la naturaleza —en los términos de de Certeau, aquellos que negaron al *répondant* cristiano, su sistema de creencia, y las maneras en las que éste se explica a sí mismo—, deberán subsumirse en la “*troisième escole*”, la experiencia diabólica. Ésta es la que, inmediata y sensible, elide la inscripción en el tiempo de la relación de alteridad propia del *credo*, anticipando (lo explicita Bérulle) aquí y ahora la restitución. Como quiere de Certeau, esta obliteración nos presenta otro paradigma, aquél de la simultaneidad, cuyo índice no es creer, sino ver. El pecado presente de la descreencia conlleva, mediante la posesión, la visión del castigo también presente. *L’autre*, o sus bocas terrestres enfrentadas a la crisis del

¹³⁶¹ Sobre conocimiento espiritual y conocimiento sensorial, véase Marbaniang, *Explorations of Faith*, p. 24.

ateísmo en la primera Modernidad, ya no pueden dejar librada esa restitución última a la expectativa incierta de respuesta.

Esta tentativa berulliana de certificar verdades sobrenaturales de modo experiencial, a partir de la posesión diabólica y el milagro del exorcismo, fracasaría. A juzgar por la suerte del paradigma posesorio y exorcístico en el curso del siglo XVII, cada vez más abiertamente reputado de fingimiento y manipulación, cada vez más vaciado de sacralidad y acusado de superstición, cada vez más encorsetado dentro de cánones seculares y eclesiásticos, cada vez más naturalizado —procesos, todos, que veremos de una u otra forma en un próximo capítulo con Thomas Hobbes—, debemos concluir que la vía demonológica hacia la certeza no logró seducir al grueso de la intelectualidad cristiana. (Salvo algunas notables excepciones: John Darrell, el exorcista puritano odiado por Samuel Harsnett, la insinuaría; el párroco español Francisco de Blasco Lanuza la exprimiría, y hacia él vamos en el próximo capítulo).¹³⁶² Y como sabemos, ya en tiempos de Bérulle el argumento demonológico estaba siendo fuertemente resistido. Estudiamos en los capítulos 2, 3 y 4 la puesta en marcha, tanto en ámbitos católicos como reformados, del cuestionamiento de lo milagroso y lo extraordinario como evidencia de lo sobrenatural. La lucha de intereses por utilizar o desacreditar esos fenómenos era intensa; *mira, praestigium* y milagros, defendidos y rechazados inter e intra-confesionalmente, se convertían así en callejones sin salida en la crisis de certeza de la temprana Modernidad.¹³⁶³

Y éste es justamente el caso en la controversia entre Pierre de Bérulle y Michel de Marescot. La sombra que cubre el debate acerca de la posesión de Marthe Brossier es la de la *discretio spirituum*. Este dispositivo de polémica jugó un papel crucial en la discusión sobre milagros y portentos preternaturales en la crisis religiosa y filosófico-natural de la primera Modernidad —funcionó como una herramienta de desplazamiento

¹³⁶² Quién sabe, pregunta retóricamente Darrell, “*whether God has therefore sent evil Spirits into sundry English persons to vex them in their bodies that thereby he might confound the Atheists in England? . . . for some special thing no doubt there is moving the Lord more at this time than in former times to send devils into men*” (Citado en Almond, *Demonic Possession*, p. 11). En esta línea, léanse las palabras tardías del erudito inglés Henry More a fines del siglo XVII. Sin el testimonio de la existencia de lo espiritual dado por la Providencia a través de las apariciones fantasmales y los casos de brujería, dice, “*it is impossible there should be any God, or Soule or Angel, Good or Bad, or any Immortality or Life to come*” (citado en S. Schaffer, “Occultism and Reason in the Seventeenth Century,” en A. J. Holland [ed.], *Philosophy: Its History and Historiography*, Dordrecht-Boston, D. Reidel Publishing Company, 1985, p. 122). Agreguemos al pasar que frases de este estilo ratifican la intuición de Walter Stephens respecto del papel de la demonología en la crisis de creencia cristiana (*Demon lovers, passim*).

¹³⁶³ Andrew Keitt, *Inventing the Sacred*.

de la nominación; a largo plazo, contribuyó sin dudas al ensanchamiento del orden natural a expensas del sobrenatural y preternatural.¹³⁶⁴ No bastaba que Bérulle insistiera en que a través de los endemoniados podía evidenciarse el infierno; no bastaba que intentase instalar una modalidad del ver que habilitara destilar de la percepción de un cuerpo material un orden de realidad distinto —“*Que si l’oeil de quelqu’un a remarqué des accidens miraculeux en un possédé...*”, comenta.¹³⁶⁵ Primero debía probar que el espíritu que animaba las acciones “milagrosas” del poseso era un demonio, y no un ángel, Dios, o, más probablemente a esa altura del siglo, una enfermedad natural o la malicia del fingimiento. Marescot cuidó muy bien de enmarcar su discusión en términos de este discernimiento de espíritus, que habilitaba un margen legítimo de sospecha ante todo evento que pareciera lesionar el orden natural. De hecho, apeló abiertamente a uno de los pasajes estelares de esta construcción teológica, I Juan 4, 1: “*L’Apostre, dice, nous defend de croire à tout esprit*”.¹³⁶⁶

El *arrêt* parlamentario que ordenaba el encierro perpetuo de Marthe en la aldea de Romorantin convalidaba ese discernimiento secular. El enemigo de la Corona en ese año de 1599, lejos de corporizarse en los ateos, residía en la erupción de lo sobrenatural subversivo, lesivo para la construcción de una paz precaria entre las confesiones. Para Pierre de Bérulle, por el contrario, la posesión de Brossier resultaba una oportunidad legítima para defender las bases del cristianismo como un todo. Apelaba a sostener la realidad espiritual por medio de la “*sauuage conuersion*”, la visión directa de lo sobrenatural. Señalaba así, en el siglo central de la temprana Modernidad, la fractura del concepto de creencia cristiano alimentado durante siglos. El cuerpo liminal del poseso

¹³⁶⁴ Sobre el carisma de la *discretio spirituum*, ya indicamos Campagne, “Charisma Proscriptum”, en Campagne (ed.), *Poder y Religión en el Mundo Moderno*, pp. 19-74; Copeland y Machielsen (eds.), *Angels of Light?*, p. 223 y ss; Wendy L. Anderson, *Free spirits, presumptuous women, and false prophets: the discernment of spirits in the late Middle Ages*, Chicago, Illinois, 2002. Para la relación específica entre discernimiento y posesión, véase Nancy Caciola y Moshe Sluhovskiy, “Spiritual Physiologies: The Discernment of Spirits in Medieval and Early Modern Europe”, *Preternature. Critical and Historical Studies on the Preternatural*, 1:1, 2012, pp. 1-48; Nancy Caciola, *Discerning Spirits*. Sobre la noción de “desplazamiento de nominación”, de Certeau, “Une pratique sociale de la Différence: Croire”, p. 383.

¹³⁶⁵ *Traité*, p. 20.

¹³⁶⁶ Marescot, *Discourse véritable*, p. 1. Los problemas epistemológicos alrededor de la posesión (en una palabra, cómo discernir la etiología precisa del fenómeno) estaban ya presentes en el momento en que Marescot se proponía auscultar a Brossier. Quizá intentando contener las aristas más disputadas del célebre caso Obry, el Sínodo Nacional de la Iglesia de Francia ordenó en 1583 realizar una profunda investigación de la vida, costumbres, salud y reputación de los posesos antes de proceder a su exorcismo. Es exactamente esta regla la que Marescot cita para concluir su panfleto (*ibid*, p. 48). Bérulle intentaría despejar las dudas acerca de los fundamentos diabólicos de los movimientos de los posesos —¿o no saben, pregunta el *Traité*, que el demonio suele ocultarse en los cuerpos atacados, para que los poco experimentados crean que están ante epilépticos o lunáticos? (*Traité*, p. 22).

se convertiría para él y para otros en prueba viviente de verdades cada vez más discutidas por la incredulidad creciente del siglo XVI. Verdades centrales de una *fides* que algunos defensores temprano-modernos ya no creían poder presentar sólo como fundamento de lo que se espera y convencimiento de lo que no se ve.

Capítulo seis.

(Resistencias II)

“El error de los Ateystas”: Francisco de Blasco Lanuza y una nueva alianza con los demonios en el Imperio Español

“Muchas veces entrega Dios al demonio sus escogidos”
Francisco de Blasco Lanuza.¹³⁶⁷

I

En los capítulos anteriores nos hemos concentrado en relevar algunos debates que atravesaban la reflexión sobre la posesión demoníaca durante el siglo XVI y XVII, concretamente, su utilización como teatro de autoridad católica frente a la implosión del ecumene cristiano, con las críticas reformadas a este paradigma; la sospechosa similitud entre los síntomas de los posesos y los melancólicos, con el concomitante debate entre los mismos católicos por discernir su correcta etiología; la relación estrecha entre la posesión diabólica y la incredulidad en una era en la que las realidades metafísicas esenciales del cristianismo estaban siendo cuestionadas.

En este capítulo —y con el doble objetivo de estudiar los avatares de la tradición demonológica a fines de la primera Modernidad, y remarcar las conexiones de sentido profundas que ligan la historia cultural de la posesión y el exorcismo con aquella de los grandes procesos intelectuales de la temprana Modernidad— analizaremos un caso histórico en el cual se dan cita muchos de los problemas que hemos visitado por separado: la clericalización de lo sobrenatural, el uso de la posesión y el exorcismo como herramienta de proselitismo, la amenaza epistemológica de la melancolía, el escepticismo sobre las entidades espirituales, la reflexión sobre sacramentos y sacramentales, y finalmente, el hilo conductor de la mayoría de los temas tratados: el discernimiento de fenómenos en una era de quiebre intelectual, de crisis en la forma de aprehender los límites de la realidad.

La brecha abierta en el siglo de Pomponazzi se profundiza en el Seiscientos, constituyendo éste un tiempo crítico para la corriente radical de la ciencia del Demonio, empujándola al borde mismo de su desaparición. Partiendo de las ideas propuestas por diferentes actores de la elite cultural de la época, y con un caso concreto de posesión diabólica colectiva en el extremo norte del Imperio de Felipe IV entre 1637 y 1642

¹³⁶⁷ *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*, p. 861.

como escenario de reflexión, esperaremos dar cuenta de algunas de las tensiones que atraviesan al catolicismo en pleno siglo XVII. La historiografía ha tomado nota del extraño suceso. Luego de recibir alguna atención en capítulos de obras de variados autores,¹³⁶⁸ la especialista española María Tausiet le ha dedicado un artículo completo, publicado en sendas versiones inglesas y castellanas en 2006 y 2009 respectivamente.¹³⁶⁹ Su trabajo parte de una iniciativa metodológica original: detenerse en las diferencias entre las tres versiones conocidas de los hechos, aquellas del exorcista Fray Luis de la Concepción (*Práctica de conjurar*, Madrid, 1673), el inquisidor Bartolomé Guijarro, y Francisco de Blasco Lanuza. Estas lecturas divergentes muestran distintos enfoques acerca de la *magna quaestio* de la teodicea y de la lucha entre el bien y el mal en la temprana Modernidad.

El presente capítulo no se detendrá en estos problemas. Ofrecerá, en cambio, una aproximación a las posesas del Alto Aragón a partir de la crisis de certeza de la temprana Modernidad, en especial de ese conflicto en el modo de elucidar y dar sentido a hechos percibidos como extraordinarios. Como lo hicimos con Pierre de Bérulle, subrayaremos las conexiones que ligan la historia cultural de la posesión diabólica con la amenaza epistemológica de las interpretaciones naturalistas y el desafío del escepticismo acerca de las sustancias espirituales, esta vez en la España de mediados del XVII. El objetivo será analizar en detalle las estrategias que Francisco de Blasco Lanuza desplegó en su *Patrocinio de ángeles y combate de demonios* (1652) con el fin de salvaguardar la raíz diabólica de la posesión con el fin de utilizar a las endemoniadas como parte los argumentos anti-materialistas, como evidencia de las realidades sobrenaturales del cristianismo.

El caso: las posesas del Valle de Tena (1637-1642)

Veamos un breve resumen del episodio. Entre 1637 y 1642, las aldeas de Tramacastilla y Sandiniés, Villanúa, Saqués, Sallent, Jaca, Pueyo de Jaca y Piedrafita, en el Alto Aragón, se vieron sacudidas por una epidemia de posesión diabólica que alarmó a todos los pueblos y dejó a más de sesenta mujeres a merced de los demonios. Exorcistas del

¹³⁶⁸ Gari Lacruz, *Brujería e Inquisición*, pp. 162 t ss; Campagne, *Homo catholicus*, pp. 175 y ss.; Keitt, *Inventing the sacred*, pp. 194 y ss.

¹³⁶⁹ María Tausiet, “‘Patronage of angels and combat of demons’: good versus evil in seventeenth-century Spain”, en Peter Marshall y Alexandra Walsham (Ed.), *Angels in the Early Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, traducción de Adrian J. Pearce, pp. 233-255; *Idem*, “La batalla del Bien y el Mal: ‘Patrocinio de Ángeles y combate de Demonios’”, *Hispania Sacra*, LXI, 123, enero-junio 2009, pp. 125-146.

lugar, de otros reinos, y la misma Inquisición intervinieron en las aldeas; sus investigaciones judiciales y preternaturales acabarían por probar que el ataque tenía por origen un pacto que el seductor Pedro de Arruebo, principal de aquellas tierras, sostenía con el demonio, y que le permitía ordenar a los espíritus malignos tomar posesión de los cuerpos de las mujeres.¹³⁷⁰

La relación más viva del suceso la provee Francisco de Blasco Lanuza, quien al momento de estallar la epidemia oficiaba como rector de Sandiniés. En el prólogo mismo de su *Patrocinio de Angeles y combate de Demonios*, editado exactamente diez años después de finalizado el hecho, el autor recuerda la fuerte impresión que le causó la posesión colectiva que debió afrontar como exorcista y pastor espiritual:

“Estuve ocupado en uno de los sucesos mas raros en materia de energúmenos que vio el mundo, así por el número dellos como por los terrores y efecto del demonio, que se ha experimentado. Quiso Dios que viva en practica muchas de las cosas que relato en el segundo libro para que las firme como testigo de vista”.¹³⁷¹

En algún momento del año 1637, nos refiere el párroco, algunas mujeres comenzaron a manifestar síntomas de “un genero de enfermedad tan secreta y extraordinaria que no podia darle alcance la diligente atencion de los médicos”.¹³⁷² Las afectadas, todas menores de veinticinco años, mostraban un comportamiento extravagante: caían al suelo, entumecidas; intentaban gritar pero se ahogaban; perdían la razón súbitamente. Luego de fracasar repetidas veces con los remedios naturales, y advertidos de que quizá estuvieran tratando con fenómenos de otro género, Blasco Lanuza y el rector de Tramacastilla, Matías Ximénez se trasladaron a Huesca a fines de noviembre de 1637, en busca del Arcediano de la Catedral y su consejo.¹³⁷³ Allí, el prelado confirmó sus sospechas: las mujeres estaban poseídas.

A partir de ese momento, toda el área se convirtió en un centro de penitencia: los oficios religiosos se sucedían sin interrupción, y las procesiones se mezclaban con las misas,

¹³⁷⁰ El proceso se encuentra en el apéndice documental que aporta Gari Lacruz, *Brujería e Inquisición*, pp. 411- 432. Sobre inquisición, son particularmente útiles los ya citados Bennassar (ed.), *Inquisición española: poder político y control social*, y Kamen, *La inquisición española*. Para un estudio de caso ejemplar sobre la acción de la Inquisición frente a un episodio de brujería, consúltese el clásico de Gustav Henningsen, *The Witches' advocate. Basque witchcraft and the Spanish Inquisition (1609-1614)*, Reno, University of Nevada Press, 1980.

¹³⁷¹ Citado en Gari Lacruz, *Brujería e Inquisición*, p. 163

¹³⁷² Blasco Lanuza, *Patrocinio*, p. 835.

¹³⁷³ Gari Lacruz, *Brujería e Inquisición*, p. 191.

los ayunos y las rogativas¹³⁷⁴. Sobre todo, se iniciaron insistentes exorcismos. Pero la situación empeoró. Desbordados por la multiplicación de endemoniadas, las autoridades de los pueblos afectados se allegaron al Gobernador de Aragón en septiembre de 1638, quien, tras inspeccionar los lugares y confirmar la epidemia demoníaca, solicitó la intervención de la Inquisición de Zaragoza.¹³⁷⁵ Entretanto, el funcionario había oído que los pobladores contaban que, pasados seis meses de los primeros exorcismos, los demonios habían comenzado a señalar a sus aliados: “Vellacos —había gritado una posesa durante el ritual— ¿qué buscáis? Ya se que benis contra nuestro Pedro de Arruebo”.¹³⁷⁶ Este personaje pasará desde entonces a ser el vértice de las acusaciones. Labrador rico, propietario de los campos y heredades de la Casa de Lartosa, joven y violento, Pedro de Arruebo tenía fama de adúltero, frecuentador del bestialismo, brujo y hechicero, y había tenido ya problemas con la justicia cinco años atrás. Desde entonces, él y sus cómplices Miguel Guillén y Juan Larrat, aterrorizaban a la población por haberlos delatado en aquella oportunidad.¹³⁷⁷ La carta que el Gobernador de Aragón enviara a Zaragoza es elocuente:

“la entendi a la voz comun y fama publica de toda la tierra que procedía de dos hombres llamados Pedro de Arruebo y Miguel Guillén, becinos de dicha Valle [Tena], los quales, según afirman, tienen familiares y pacto con el demonio y an causado todo el daño”.¹³⁷⁸

Con los acusados detenidos, el primer enviado inquisitorial, Raimundo Saenz, visita la zona del Valle de Tena en noviembre de 1638. Confirma todo: que las posesas existen, que son muchas, y que el culpable de su condición es el vengativo “Señor de Lartosa”:

“dellos [los testigos] consta que son muchas las doncellas y casadas que, estando sanas, quando las tocó Pedro de Arruebo, es tocandolas, sintieron los acidentés referidos. Y quando el año de 1637 se manifesto diciendo que le havian perdonado el destierro, luego amenazó casi a todos los de Tramacastilla, y a muchos de San Diniés, diciendo que se lo havían de pagar porque havían atestiguado contra él, y lo havía perseguido la justicia”.

¹³⁷⁴ *ibid*, p. 168.

¹³⁷⁵ Memorial del Gobernador de Aragón, septiembre 1638, A.H.N, S.I –Libro 976, fol. 162r. En Gari Lacruz, *Brujería e Inquisición*, p. 411.

¹³⁷⁶ Carta de Raimundo Saenz, citado en *ibid*, p. 180.

¹³⁷⁷ Tausiet, “La Batalla del Bien y el Mal”, p. 129

¹³⁷⁸ Memorial del Gobernador de Aragón, septiembre 1638, A.H.N, S.I –Libro 976, fol. 162r. En Gari Lacruz, *Brujería e Inquisición*, p. 411.

A comienzos de julio de 1640, y por los insistentes pedidos de Blasco Lanuza y Matías Ximénez (acaso la ironía no estuvo ausente: “y toca especialmente a vuestra señoría este patrocinio pues siendo su tribunal la suprema protección de la Fe tiene ocasión de lucirse en el caso presente”)¹³⁷⁹, la Suprema envía al sitio a Bartolomé Guijarro y Carrillo, inquisidor del reino de Aragón.¹³⁸⁰ Con él iban dos calificadores ignotos y un exorcista famoso en su tiempo, Fray Luis de la Concepción, de los Trinitarios Descalzos.¹³⁸¹ La impresión que el suceso causó en Guijarro apenas puede disimularse; el lenguaje es el de la sensibilidad de lo espiritual: “no entendí que fuera tanto ni tan cierto, hasta que, por vista de ojos, le vi, toqué y palpé”.¹³⁸² En el curso de los exorcismos, las endemoniadas dan al Inquisidor testimonios suplementarios para condenar a Arruebo como brujo:

“declararon los espíritus que el tiempo que Pedro de Arruebo estuvo preso en las cárceles secretas de la Inquisición le trataron, comunicaron y animaron a que no dijese la verdad y que después acá le han comunicado y comunican en la cárcel Real de Zaragoza donde está renovando los pactos que con él tienen hechos y multiplicando echizos para más maleficar a las mugeres de este lugar y valle y que esto ha de durar mientras el viviere”.¹³⁸³

Guijarro logró escribir un detallado informe a la Inquisición (que permanece sin fecha)¹³⁸⁴ antes de morir, sorpresiva y misteriosamente, en algún momento anterior al cuatro de septiembre de 1640.¹³⁸⁵ Se presumió un *maleficium* diabólico, y se agitó como prueba el robo de unos calzones y un par de medias del inquisidor.¹³⁸⁶

Blas Alexandre de Lezaeta, el sustituto apuntado para el caso, eligió probar una nueva forma de atacar el mal que afligía a las espiritadas. Quizá turbado por el destino de su colega, pidió permiso al Tribunal para, en lugar de acercar la comitiva inquisitorial a la zona, trasladar algunas de las posesas a Zaragoza para ser examinadas, interrogadas y

¹³⁷⁹ Carta de Blasco Lanuza y Matías Ximénez al Tribunal de Zaragoza, 17 de diciembre de 1639, S.H.N.S.I Libro 976, fol. 306r. En Gari Lacruz, *Brujería e Inquisición*, p. 419.

¹³⁸⁰ Tausiet, “La Batalla del Bien y el Mal”, p. 130.

¹³⁸¹ Dejó constancia de su participación en los hechos de Tramacastilla en su ya citado manual para exorcistas *Práctica de Conjurar*, de 1673.

¹³⁸² Carta de Bartolomé Guijarro y Carrillo al Tribunal de Zaragoza, minuta recibida en Madrid con fecha 17 de julio de 1640, A.H.N.S.I Libro 976, fol. 347r. En Gari Lacruz, *Brujería e Inquisición*, p. 422.

¹³⁸³ Carta de Bartolomé Guijarro y Carrillo al Tribunal de Zaragoza, minuta recibida en Madrid con fecha 7 de agosto de 1640, A.H.N.S.I Libro 976, fol. 393r. En *ibid.*, p. 424.

¹³⁸⁴ *ibid.*, p. 425.

¹³⁸⁵ Gari Lacruz, *Brujería e Inquisición*, páginas 430-431.

¹³⁸⁶ Tausiet, “La Batalla del Bien y el Mal”, p. 130.

exorcizadas.¹³⁸⁷ Con esta concesión parece darse fin al proceso de Tramacastilla. Una carta de la Suprema Inquisición al Tribunal de Zaragoza con fecha de 15 de enero de 1641 demuestra el hastío de la institución:

“Resolución en las obsesas del Valle de Tena. (...) Que las causas de Pedro de Arruebo y Larrat las prosigais, acabeis, haciendo en ellas justicia y que estas mugeres y demás personas que binieron para los exorcismos se buelban a sus cassas y que vea el Inquisidor Lezaeta escrivais a los prelados encargándoles que, como cosa que les toca a ellos, cuiden del remedio dellas por quanto no a resultado de sus causas cosa que toque al Santo Officio, cumplir lo [hab]eis señores assi”.

Efectivamente, el Tribunal ultimó el caso con severidad. La información sobre este punto es oscura; el registro de la condena de Arruebo no ha asomado en ninguna compilación judicial que haya podido visitar. Su destino se nos aparece indirecta, casi tangencialmente. Una cronista de la época comenta un sonado caso de endemoniadas, sin precisar lugar ni nombres, pero arrojando pistas sobre el final del culpable: “Y al tiempo que esto se escriue, no ay cosa mas sabida y publica, que auer en dos lugares de la montaña mas de dozientas y cinquenta mugeres (y cada dia se van descubriendo otras) obsesas y espiritadas por maleficio de vn solo hombre, el qual castigó el Santo Oficio de la Inquisicion de Çaragoça los dias passados”.¹³⁸⁸ En los famosos *Avisos Históricos* de José Pellicer queda recogida la siguiente noticia, más precisa, fechada el 4 de junio de 1640:

“En Zaragoza ha celebrado Auto de Fe la Santa Inquisición. Entre varios numerosos delincuentes salió a él un caballero muy conocido llamado Pedro de Arruebo, señor de la Artosa, porque metió demonios en muchos lugares con quien tenía odio y endemonió a más de mil y seiscientas personas. Diéronle doscientos azotes y quedó condenado a galeras”.¹³⁸⁹

¹³⁸⁷ *ibid.*, p. 131. Y ver Alexandre Lezaeta: “haremos que vengan hasta seis de las que señalen dichos padres y las tendremos en las casillas de los quarteles de los soldados y haremos que las conjuren dichos padres y otros”. Carta de Blas Alexandre de Lezaeta al Tribunal de Zaragoza. Minuta recibida en Madrid con fecha 15 de septiembre de 1640. A.H.N S.I Libro 976, fol.397r., en Gari Lacruz, *Brujería e Inquisición*, p. 431.

¹³⁸⁸ Luisa María de Padilla Manrique y Acuña Aranda, *Elogios de la verdad e invectiva contra la mentira*, Zaragoza, 1640, pp.539-540.

¹³⁸⁹ La información se encuentra en Josef Pellizer y Tobar, “Avisos historicos, que comprehenden las noticias y sucesos mas particulares, ocurridos en nuestra Monarquia desde el año de 1639”, p. 173, incluido en Antonio Valladares de Sotomayor, *Semanario Erudito, que comprende varias obras inéditas*,

Parece que ambos autores tratan del mismo episodio, desviándose uno del otro sólo en los guarismos referidos a las víctimas. Sea como fuere, es evidente que la autoridad inquisitorial renunciaba en el último instante a proseguir el caso, poniendo fin a su intervención con el arresto y condena de Arruebo como prenda de victoria. En adelante, el problema de las posesas pasaba a ser una mera cuestión de cuidados espirituales.

II

Usos del exorcismo: la sacramentalización del Valle de Tena

Como hemos visto en el capítulo 2, a partir del Concilio de Trento (1545-1563) la Contrarreforma, enfrentada con un protestantismo fuertemente crítico de la intermediación sacerdotal, se esforzó como nunca antes por desacralizar el mundo clericalizando el orden sobrenatural, es decir, ligando cada práctica de sentido religioso al cuerpo de especialistas. Como apuntaban ya a mediados de 1970 W. Reinhard y H. Schilling, popularizadores del paradigma del disciplinamiento y creadores del concepto de confesionalización forzosa, el conflicto confesional entre protestantes y católicos intercaló la teología en todos los procesos de formación social.¹³⁹⁰ En esta época, por eso mismo, la reflexión y promoción del culto a los santos, las reliquias, las imágenes, los sacramentales y los sacramentos es intensa.¹³⁹¹ En contrapartida, y como parte del mismo proceso, asistimos a una acción profusa con el fin de desactivar paraliturgias populares. En este punto, la esquematización de Pierre Bourdieu acerca del campo religioso cobra pleno sentido: la oposición entre los detentadores del monopolio de la gestión de lo sagrado y los laicos replica la oposición entre lo sagrado y lo profano, entre la manipulación legítima (religión) y la manipulación profana y profanadora (magia y brujería) de lo sagrado.¹³⁹² En efecto, muchas de las prácticas de la religiosidad popular en aldeas y ciudades temprano-modernas fueron enfáticamente contestadas por la jerarquía eclesiástica, apareciendo, desacreditadas, bajo la rúbrica

críticas, morales, instructivas, políticas, históricas, satíricas, y jocosas de nuestros mejores autores antiguos y modernos, Tomo 31, Madrid, 1790.

¹³⁹⁰ Ronald Po-Chia Hsia, “Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII”, en *Manuscripts* 25, 2007, p. 33.

¹³⁹¹ Campagne, *Homo Catholicus, passim*, pero especialmente pp. 443-445. En palabras de Kamen, obras célebres de reprobadores de supersticiones como las de Pedro Ciruelo o Martín de Castañega representan un intento por recuperar el control por parte de la religión institucional de ciertos ritos y símbolos, apropiados y resignificados por la “ignorancia” campesina (*Cambio Cultural en la Sociedad del Siglo de Oro*, p. 77).

¹³⁹² Bourdieu, “Génesis y estructura”, p. 58.

conveniente de ‘magia’, ‘superstición’, o ‘brujería’, en un movimiento histórico que revela las desiguales relaciones de fuerza simbólicas (y materiales: piénsese en la Inquisición) en esta formación social particular que, como cualquier otra, sufría en su interior una lucha constante por la imposición de la religión legítima y sus agentes.¹³⁹³

Como hemos estudiado en varios capítulos anteriores, el exorcismo de los posesos no funcionaba sólo (ni primeramente) como una metáfora de la acción benéfica de la Palabra de Dios sobre un mundo material arrastrado al pecado.¹³⁹⁴ Tampoco era sólo (aunque para el común de la población, sí primeramente) una técnica de curación en mundos preindustriales abarrotados de espíritus malignos y alta mortandad. El rito es visto por el cristianismo erudito de todos los tiempos, ya lo hemos señalado, como una prueba *visible* de su poder sobre el mal, derivado de aquél primer ministerio crístico; una modalidad más, si se quiere, del Combate entre las fuerzas satánicas y el Reino de Dios en la tierra.¹³⁹⁵

Es por esto que el caso de Tena, definitivamente, se enmarca en el contexto temprano-moderno que Jean Delumeau ha llamado *cristianización de la sociedad*, en oposición a la “leyenda” de una Edad Media cristiana.¹³⁹⁶ Con qué éxito contaron las diversas campañas religiosas de conquista espiritual, de preparación cualitativa del clero y los pastores, o las visitas y autos de fe inquisitoriales, en fin, de cristianización de la vida *cotidiana*, es una discusión que se mantiene aún hoy. En sus rasgos más generales, sin embargo, no parece haber voces que discutan esta tendencia estructuralmente compartida por católicos y protestantes, comenzada desde arriba, apoyada desde abajo, y decidida a imponer la uniformidad de costumbres. Aunque con innegables antecedentes en la Baja Edad Media, es en la primera Modernidad, en sus confesiones mayores y en sus estados nacientes, donde se despliega el esfuerzo más consciente por estandarizar los hábitos populares de la mayoría de la población, una “misión interna”

¹³⁹³ Ver la opinión de Contreras: “Tuviesen mayor o menor éxito, fuesen muchas las ‘negociaciones’ que las prácticas imponían, no puede negarse que las autoridades eclesiales -a través de agentes activos-buscaron ocluir o resquebrajar la memoria de las tradiciones religiosas de grupos sociales amplios, localizados -las más de las veces- en el extenso espacio del mundo agrícola y campesino” (“Procesos culturales hegemónicos: de Religión y Religiosidad. Reflexiones sobre el hecho religioso. La España del Antiguo Régimen”, en *Fundación V. Actas de las Primeras Jornadas de Historia de España. Tomo V*, Buenos Aires, Fundación para la Historia de España, 2002, p. 18).

¹³⁹⁴ Interpretación que dio Starobinski en “El Combate con Legión”, pp. 63-109.

¹³⁹⁵ Frankfurter, *Evil Incarnate*, p. 34

¹³⁹⁶ Delumeau, *El Catolicismo de Lutero a Voltaire*, pp. 190 y ss.

similar y simultánea a la que se desarrollaba en las tierras nuevas de los países lejanos donde jamás se había escuchado hablar del Evangelio¹³⁹⁷.

España, en esta materia, conforma un excelente caso. Se ha remarcado el papel fundamental que la potencia disciplinadora de la centralización política española jugó en la Reforma católica, y viceversa: la búsqueda de la uniformidad de creencias y prácticas aportaba los elementos básicos en la construcción de una identidad cultural católica para los súbditos de la monarquía; con ello, se daba un reforzamiento de la Corona y de su autoridad, en la medida en que la figura del rey encarnaba esa identidad.¹³⁹⁸ Evangelizar suponía así, como comenta Jaime Contreras, asentar un sistema cultural dominante en el que las precisiones religiosas comportaban implantar unas exigencias de control social; por eso, evangelizar equivalía a socializar, y por ello, el proceso fue tanto religioso como político. Se trataba, como opina el autor, de elaborar un discurso acabado que pretendiese construir una genealogía de conductas, rituales, y símbolos, adaptados y en complementación con el ordenamiento jurídico, social y político en que los individuos se encuadraban.¹³⁹⁹ Es cierto que la Corona peninsular contó con una ventaja sobre el conjunto de las monarquías europeas: la Inquisición actuó aquí, al decir de R. Po-Chia Hsia y K. Monod, como un poderoso elemento de confesionalización.¹⁴⁰⁰ No ampliaremos este punto, que cuenta ya con estudios valiosos al respecto; sólo resta señalar el hecho de que la institución, luego de la explosión anti-judaizante inicial, se dedicó de lleno a cultivar procesos contra las prácticas o torpezas (insultos a un santo desagradecido, por ejemplo) de los súbditos de a pie, es decir, contra las ofensas menores de los cristianos viejos.¹⁴⁰¹

¹³⁹⁷ Estos antecedentes medievales pueden verse en Moore, *The formation of a persecuting Society*; Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan*; Po-Chia Hsia, “Disciplina social y Catolicismo”. Para misiones rurales, ver Francisco Rico Callado, *Misiones populares en España entre el Barroco y la Ilustración*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2006, *passim* y especialmente p. 10. Las tesis de Delumeau sobre el impulso ‘cristianizador’ de las reformas ha recibido apoyos explícitos en la literatura demonológica. Véase la opinión de Clark: “*there is scarcely any doubt that “christianizing” was what reformers of all the major churches thought they were doing, and that what they meant by this was, in part, the spiritualization of misfortune, the abolition of magic, and the discrediting and eradication of a wide range of popular cultural forms as ‘superstitions’*” (*Thinking with Demons*, p. 530).

¹³⁹⁸ J. Usunáriz Garayoa, “Cultura y Mentalidades”, en Alfredo Floristán (coord.), *Historia de España en la Edad Moderna*, Barcelona, Ariel, 2009, p. 125.

¹³⁹⁹ Contreras, “Procesos culturales hegemónicos”, p. 19.

¹⁴⁰⁰ Po-Chia Hsia, “Disciplina social y Catolicismo”, p. 39-40; Monod, *El poder de los Reyes*, pp. 173-174.

¹⁴⁰¹ Obsérvese la opinión de Jean-Pierre Dedieu: “El tribunal fue siempre, pues, una institución antijudía, con la excepción de una etapa central de un siglo en la cual se volvió contra los cristianos viejos. En el momento de mayor actividad, precisamente” (“Los cuatro tiempos de la Inquisición”, en Bennassar (ed.), *Inquisición Española. Poder Político y Control Social*, p. 25).

Si elegimos dar crédito a los misioneros católicos españoles del XVI y XVII que se lamentaban del bajo nivel de instrucción de sus feligreses, la región donde se desarrolla el caso de las posesas de Tena que estamos estudiando es paradigmática. Henry Kamen ha advertido ya hace tiempo que la religión sacramental que Trento tanto se había ocupado por sistematizar significaba muy poco para el común de la población, y en especial, para los habitantes de las áreas más alejadas del centro español, donde apenas llegaba la estructura eclesiástica.¹⁴⁰² Jaca, región principal de la epidemia de posesión en cuestión, aparece explícitamente mencionada por el virrey de Aragón a fines del XVI, cuando suplica a los jesuitas que misionen a esas tierras pirenaicas, cuyos moradores se destacaban por su “grandissima ignorancia y poca doctrina”. “Viven como fieras”, agregaba¹⁴⁰³.

Bartolomé Guijarro y Carrillo, el Inquisidor visitante en Tena, ofrece un ejemplo perfecto de esta preocupación general inserta en el desarrollo del catolicismo temprano-moderno. Su opinión sobre las razones de la epidemia demoníaca son escuetas: agente de una institución represiva detallista, sus informes están repletos de especulaciones sobre los pactos diabólicos de Pedro de Arruebo, los síntomas de la posesión de las muchachas y los diálogos con los demonios, pero poco dedica a expresar su veredicto sobre los motivos que pudieran haber desencadenado la epidemia.

Es al momento de preguntarse sobre la necesaria permisión divina para la acción diabólica que nos sorprende con su lectura del caso. La teología, explica, admite que sea el pecado propio y ajeno (o ninguno) lo que dispare el permiso divino necesario para la posesión; en su opinión, “lo hordinario es permitir Dios que el demonio entre en los cuerpos humanos por pecados propios de los hombres”¹⁴⁰⁴. Como asiente la teodicea pacientemente construida desde Agustín de Hipona¹⁴⁰⁵, el mal perceptible en el mundo es siempre parte de un bien mayor:

¹⁴⁰² Kamen, *Cambio Cultural en la Sociedad del siglo de Oro*, p. 9. El autor remarca que el cura cumplía más la función de notario que de dispensador de gracia, lo que está en consonancia con su caracterización de la religión campesina como más ‘social’ que sacramental (p.28). Sobre la estructura eclesiástica, A. de Vicente explicita que, en el ámbito rural, zonas como Andalucía, Cantabria, el País Vasco y los Pirineos, el clero secular es escaso, de baja formación, y el clero regular, “casi inexistente” (“Música, propaganda y reforma religiosa”, p. 1).

¹⁴⁰³ Citado en Gelabertó Villagrán, *La palabra del predicador: Contrarreforma y superstición en Cataluña (siglos XVII-XVIII)*, Tesis doctoral dirigida por el Doctor Ricardo García Cárcel, Universidad autónoma de Barcelona, Departamento de Historia Moderna y Contemporánea, 2003, p. 62.

¹⁴⁰⁴ Citado en Gari Lacruz, *Brujería e Inquisición*, p. 429: fol. 310v.

¹⁴⁰⁵ Sobre el mal en San Agustín, ver Bouton-Touboulic, “*Le De Diuinatione daemonum*” pp. 15-34; J. Rubio, “Introducción a la teología del pecado en San Agustín”, *Augustinus*, t. IX número 33, 1964, pp. 49-84; Régis Jolivet, *Le probleme du mal d’après saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1936 (edición en

“siguiese tambien utilidad al hombre, de permitir Dios que el demonio entre en sus cuerpos porque con eso ocasiona a frecuentar mas los santos Sacramentos, ejercitarse en obras espirituales y santas y en el amor divino. *Y esta es, a mi ber, la causa porque permite Dios estos males en las montañas, y no en la tierra llana*, porque conociendo Dios que la gente de aquella tierra necesita de semejantes remedios, como Padre y Médico Espiritual, les da enfermedades que se curan con ellas”.¹⁴⁰⁶

La interpretación de Guijarro, puede apreciarse, posee afinidades marcadas con las inquietudes eclesiásticas respecto de la frecuencia con la que los habitantes de las zonas periféricas usaban de las ceremonias y, sobre todo, de los sacramentos de la institución, desidia que en el vocabulario de la época se asociaba a la “ignorancia”. Esto, a nuestro juicio, es fundamental para comprender a tono general las relaciones de la elite eclesiástica con la cultura popular de la época, y, en particular, el lugar que cobró el exorcismo en el caso de Tena.

De manera alguna las opiniones teológicas del inquisidor son extrañas al grueso del pensamiento eclesiástico (y sobre todo, demonológico) del siglo XVII. Se conocen los estereotipos negativos con los que los hombres de Iglesia se acercaban a los campesinos cuyas almas pretendían pastorear. La ignorancia e impiedad campesinas suelen aparecer como tópicos desarrollados incluso más explícitamente en los manuales de exorcismo. En un afamado recetario para el ejercicio de estos conjuros, Benito Remigio Noydens asegura:

“Suele tambien el demonio apoderarse de muchos por la notable ignorancia, y descuydo, que tienen de saber las cosas necessarias (...) para salvarse: y assi algunos dizen, que en las montañas de Asturias ay muchos endemoniados, assi hombres, como mugeres, que han vivido, y viven tan agrestes, como animales brutos”.¹⁴⁰⁷

Ya al comienzo de su tratado, el autor lista hasta el hastío las posibles causas de la posesión corporal. Como el inquisidor Guijarro, Noydens admite la posibilidad de una intervención diabólica permitida directamente por la Divinidad, “para mayor honra y gloria suya, y mas merecimiento del hombre”. De todas formas, y también como

castellano: *El problema del mal según San Agustín*, traducción de Carlos Romero, Bogotá, Librería Nueva, 1941).

¹⁴⁰⁶ Gari Lacruz, *Brujería e Inquisición*, p. 429: fol. 310v.-fol.311r. La cursiva es mía.

¹⁴⁰⁷ Noydens, *Practica de Exorcistas y Ministros de la Iglesia*, p. 101-102.

Guijarro, repite la razón usual de su siglo: “de ordinario los pecados son causa de este gran trabajo”. Noydens agrega otras interesantes referencias, testimonios que prueban en qué medida las faltas religiosas del vulgo eran tenidas por la jerarquía eclesiástica como una invitación expresa a las experiencias diabólicas: “Otras veces la mucha familiaridad con el demonio, ò con personas que tienen pactos con él” puede desencadenar la posesión; también “el ignorar los remedios que conducen contra las tentaciones del demonio”; y por último, “no acudir a tiempo a los doctos, para tomar consejo”¹⁴⁰⁸.

Al relacionar posesión diabólica, “remedios”, y “doctos”, Noydens está advirtiendo sobre la importancia del sistema sacramental, sistema que analizamos ya en el capítulo 2. Evaluemos toda su significación: una cita extensa del tratado de Eugenio Pastrana y Coronel, la *Silva Racional y Espiritual de los divinos y ecclesiasticos officios*, ostenta abiertamente la función eminentemente *práctica* y *promocional* de los sacramentales a través de su carácter sensible:

“La conveniencia y utilidad de las ceremonias y ritos sacramentales, se colige de lo dicho: porque lo primero, son muy utiles para que el divino sacrificio, y los santos Sacramentos se administren con toda reverencia, y debido honor, y para que por ellas sean tenidos en mayor estimacion: porque como la substancia de los Sacramentos consiste en pocas palabras y en acciones y cosas exteriores de poco precio, si no fuera por el aparato y ostentación de las ceremonias, y sus significaciones, no se movieran los animos de los hombres a considerar los misterios que debaxo de aquellas señales sensibles de los Sacramentos se contienen. Ni tampoco movieran a la devocion y reverencia debida; con lo qual facilmente los Sacramentos, si no usara la Iglesia de ceremonias en ellos, vinieran a ser menospreciados, y tenidos en poco, en especial de los indoctos y ignorantes, que solo se mueven por lo exterior, y sensitivo”¹⁴⁰⁹.

El exorcismo encaja perfectamente en esta descripción del sacramental. El ritual que lo

¹⁴⁰⁸ Todas las citas se encuentran en *ibid*, pp. 8-9. Sin embargo, y complejizando las hipótesis propuestas aquí y en el capítulo 2, es de importancia señalar que el esfuerzo por hacer de la práctica exorcística una herramienta más de la clericalización y sacralización de la vida cotidiana de las comunidades rurales tuvo sus límites marcados. Noydens mismo deja entreverlo; discutiendo sobre la inutilidad del extendido ritual de exorcismo para conjurar las nubes de tormenta y granizo, el autor resalta: “Si bien confieso, que en muchas partes donde ay exorcista señalado, *no queda contento el vulgo, si no le vèn en la puerta de la Iglesia, ó cimiterio, son su Sobrepelliz, y Estola, echando agua bendita, y enseñando a las nubes la Cruz*; siendo assi, que no puede correr mucho peligro, quando la tempestad fuesse muy grande” (p. 107, la cursiva es mía).

¹⁴⁰⁹ *Silva Racional y Espiritual de los divinos y ecclesiasticos officios de Nuestra Madre la Santa Iglesia*, Madrid, 1664, p. 142.

rodea se alimenta justamente del “aparato y ostentación de las ceremonias”. Es muy probable, arriesgamos, que haya sido considerado en el valle de Tena como un arma particularmente útil para solucionar esta carencia cúlrica campesina, alejados ellos de las ceremonias principales de la Iglesia. Lo es, simplemente, porque para el siglo XVII el exorcismo constituye un ritual que involucra *todas* las prácticas católicas que en ese momento estaban siendo fogueados por la Iglesia en el impulso cristianizador posterior al desafío reformado: la mediación sacerdotal, la eucaristía, la confesión auricular, el recurso a las reliquias y a los santos, y las procesiones¹⁴¹⁰.

III

En defensa de las posesas: la originalidad de Francisco de Blasco Lanuza

a) Astros y melancolía

Como miembro permanente de una Iglesia enclenque en aquellas áreas tan apartadas del centro político e institucional español, podemos imaginar que Francisco de Blasco Lanuza estaría incluso más acostumbrado que el circunstancial enviado inquisitorial, Bartolomé Guijarro, a la escasa frecuentación de los sacramentos y ceremonias católicas por parte de su rebaño. En este contexto, no es arriesgado imaginar a Blasco Lanuza identificando la epidemia de posesión en el valle de Tena como un castigo celestial por la inobservancia y el alejamiento del vulgo de los remedios espirituales y corporales lícitos, y a la vez como una nueva oportunidad que la Divinidad, siempre misericordiosa, regalaba a esos hombres para resarcirse.

Nada de esto ocurrió. La interpretación que Blasco elaboró en su *Patrocinio* se encuentra alejada de las clásicas imprecaciones contra el campesinado. Incluir sus opiniones permite, de esta manera, dar cuenta de un reclamo reciente en la historiografía demonológica, a saber, que la teoría de la “aculturación” (que en la Europa de la temprana Modernidad toma la forma de cristianización), parece describir al conjunto de teólogos, curas de parroquias, y jueces de tribunales locales y centrales como parte de

¹⁴¹⁰ En palabras de Gelabertó Villagrán: “Procedimiento eficaz de sujeción de cuerpos y espíritus, el empleo de plegarias, bendiciones, conjuros exorcistas y reliquias como forma de auxilio devienen intermediarios culturales que la Iglesia utilizará al máximo en su empeño aculturizador de las poblaciones” (*La palabra del Predicador*, p. 279). Podría agregarse que el rito del exorcismo en sí posee esa característica ‘espectacular’ que las misiones de la época solían privilegiar en su pedagogía. Ver al respecto Rico Callado, *Misiones Populares*, p. 47. Y observar la opinión de Eugenio Pastrana, todavía más claramente: “El uso de las ceremonias y Sacramentales que observa la Iglesia, hemos de proponer contra los Hereges que las repruevan, que es santo y piadoso, y muy conueniente y vtil a la Iglesia y a sus Fieles, y que pertenece secundariamente al culto diuino” (*Silva Racional*, p. 142).

una elite sólida y unificada, monolíticamente preocupada por la reforma de la cultura popular y la creación de una población rural homogénea, ortodoxa, y obediente.¹⁴¹¹

En efecto, no deja de sorprender la cantidad de argumentos que el párroco aragonés despliega en su tratado para salvar a las posesas de ser acusadas de pecadoras, enfermas, o mentirosas. La preocupación de Blasco, sin embargo, está más que justificada: como hemos señalado en los tres primeros capítulos de la investigación, y sobre todo hacia el final del capítulo 5, la Europa de su época exigía al demonólogo distinguir con precisión la causa eficiente de los fenómenos percibidos como extraordinarios; su saber, a la vez ciencia teórica y práctica compleja, lo obligaba a discriminar entre lo divino, lo demoníaco y lo natural. El discernimiento debía ser unívoco.

Dejar en claro la bondad de las víctimas escogidas por los demonios es el primer paso que emprende Blasco Lanuza. Manteniéndose dentro de la ortodoxia, pero indudablemente contrario al grueso de la opinión de la época, el autor comenta: “Sabed (...) que es la condición del demonio esta: no persigue sino a los buenos; muy desusado tiene el hacer armas contra los malos, porque son amigos suyos”.¹⁴¹² En un juego de ironía histórica, el párroco acusa de *vulgares* a aquellos que en el momento, lo hemos visto, lanzaban el mismo epíteto a los posesos y a sus pueblos de pecadores. No se dan cuenta, dice Blasco, que “muchas veces son inocentes y justos”.¹⁴¹³ Este alegato en favor de las posesas llega al punto de incluir entre ellas a pequeñas de corta edad, menos dadas al pecado por su raciocinio todavía débil:

“Muchas veces reparé, viendo tanto número de espiritadas en el Valle de Tena, en que ninguna vi de las que tenían opinión de pecadoras o hechiceras, con ese achaque; sólo mujeres de buena vida, doncellas sin indicios de graves culpas, niñas de 4, 5, 6, 7 años”.¹⁴¹⁴

Habiendo establecido claramente la situación de cuasi-impecabilidad de las endemoniadas, Blasco prosigue su defensa, ahora en el ámbito de la etiología. Ya hemos visto en el capítulo 3 el particular sistema de enfermedades que regía en la temprana Modernidad y hasta qué punto los ámbitos de lo natural y lo preternatural

¹⁴¹¹ Un punto muy firme del estudio de Pearl, *The Crime of Crimes*, pp. 12-21. Al decir de Robert Darnton, la historia cultural debe afrontarse a la problemática de los usos y empleos plurales de los objetos culturales (“Diálogo a propósito de la Historia Cultural”, p. 84).

¹⁴¹² Blasco Lanuza, *Patrocinio*, p. 774.

¹⁴¹³ *ibid*, p. 828.

¹⁴¹⁴ *ibid*, p. 830.

estaban conectados. Cité en su momento, y entre otras, las opiniones de Heinrich Kramer, Martín de Castañega, Girolamo Menghi y Tomás Murillo sobre la melancolía y sus relaciones con la posesión diabólica, con el objetivo de enfatizar de qué manera incluso los tratadistas católicos que sostuvieron (y promocionaron) los exorcismos en sus controversias lograron argumentar desde esta fluida comunicación entre los órdenes de realidad.

El *Patrocinio* se encuentra en el extremo opuesto. Sin consentir que pudiera haber ninguna otra interpretación, Blasco reclama el estatus de preternatural para los sufrimientos de las posesas. Lo interesante en este punto es la pretensión de exclusividad, ajena a la ciencia y a la teología de la época. Vale la pena insistir en ello, pues consideramos que el tema no ha sido tratado correctamente. Ángel Gari Lacruz, quien estudió el caso del Valle de Tena, centra su análisis en el pobre estado de la medicina de la época, de cómo los síntomas demoníacos se leyeron de modo erróneo, como una invasión espiritual, cuando en realidad eran producto de disturbios mentales. Relatando los exorcismos emprendidos en las aldeas afectadas, Gari Lacruz comenta: “No se abandonaron las prácticas médicas dentro de las escasas posibilidades y limitada ciencia de la época: tanto la actividad y aplicación de los medios como la escasa eficacia de los tratamientos queda reflejada así: ‘*un género de enfermedad tan secreta y extraordinaria que no podía darle alcance la diligente atención de los médicos*’”¹⁴¹⁵. Su cita proviene de Blasco Lanuza; con ella, el autor busca demostrar que la poca efectividad de los remedios de la época era incluso reconocida por los protagonistas del hecho, quienes luego de fracasar con los medios naturales, se volcaban a prácticas espirituales.

Esta interpretación deja completamente de lado algunos elementos esenciales de la cultura europea de la primera Modernidad que hemos intentado resaltar en esta tesis, elementos ya fuertemente asentados al momento que el *Patrocinio* se publica: la clericalización de lo sobrenatural, por supuesto, pero también el discernimiento de fenómenos extraordinarios y el carácter agonal que muchas veces presentaban las interpretaciones naturalistas o demonológicas del mismo fenómeno —piénsese si no en Pomponazzi o el *Discours* de Marescot, por nombra sólo dos ejemplos. Veamos otra vez la frase citada por Lacruz, pero bajo las premisas de ese conflicto epistemológico temprano-moderno. Asegura Blasco Lanuza que las campesinas de Tramacastilla y

¹⁴¹⁵ Gari Lacruz, *Brujería e Inquisición*, p. 172.

Sandiniés comenzaron a manifestar síntomas de “un genero de enfermedad tan secreta y extraordinaria que no podia darle alcance la diligente atencion de los médicos”.¹⁴¹⁶ El párroco, afirmamos, escribe así para probar que una vez evidenciado el fracaso de la medicina secular, lo único que puede explicar esos males es la posesión diabólica. No es que los remedios naturales no surten efecto porque la ciencia de la época es limitada; es que, en la obra del párroco, *jamás* podrían hacerlo porque se trata de una afección cuyas causas, si bien actúan en la naturaleza, pertenecen a otro espacio ontológico de realidad. Es crucial, para sostener la afirmación, observar el momento en el cual se dan las referencias de Blasco a la medicina natural. La infructuosa labor de los galenos suele aparecer simplemente para enaltecer, por contraste, los remedios espirituales. En una ocasión, Blasco Lanuza comenta de una posesas: “Dos años y medio padecia grandes accidentes, y atribuyan su enfermedad a mal de coraçon, y de la madre; aplicauanla remedios, y no era de prouecho (...) Tratamos de exorcizarla, y de q frequentara los Sacramentos; y a pocos lances se mostraron los demonios, hablando por su boca”.¹⁴¹⁷ Y en otro momento: “Visitòla vn Medico, y no siendo de prouecho la dexo, dando lugar a que obrassen los exorcismos; con ellos saliò la enfermedad, q era vn hechizo, à 2. de Febrero, dia de la Purificacio de la Madre de Dios”.¹⁴¹⁸ Esta reacción es justamente lo que el *Patrocinio* busca resaltar en contra de la opinión letrada de su época, no sólo contra el naturalismo pleno ya presente en el elenco estable de explicaciones para mediados del siglo XVII —vimos ya al católico Huarte de San Juan, pero otro tanto puede decirse de los reformados como Edward Jorden y Samauel Harsnett, por no hablar todavía de Thomas Hobbes—, sino contra los mismos católicos que admitían causas preternaturales y naturales en sus diagnósticos. En efecto, el párroco ya había dejado clara su posición respecto de los síntomas de las posesas:

“la misma razon lo dize, pues los atormentados de tales demonios, haze y dizen tales cosas, q ni a humanas fuerças, ni a virtud de estrellas, se puede atribuyr. Por consiguiente yerran los que atribuye tales efectos a humores melancolicos, o a virtud de astros”.¹⁴¹⁹

La mención a los astros y a la melancolía, puntales del naturalismo irrestricto, es muy significativa en este contexto y refuerza nuestra idea de que Blasco buscaba

¹⁴¹⁶ Blasco Lanuza, *Patrocinio*, p. 835.

¹⁴¹⁷ *ibid*, p. 858.

¹⁴¹⁸ *ibid*, p. 848.

¹⁴¹⁹ *ibid*, p. 810.

celosamente apartar a sus posesas de cualquier dispositivo natural que pudiera dilucidar enteramente su condición —recordemos la resignificación de la posesión, bajo esos términos, acometida por Pietro Pomponazzi. Cuarenta páginas más adelante, el autor alude, sin citarlas, a las palabras del Evangelio sobre las curas milagrosas de Jesucristo (*Mateo*, 4, 24: “Presentáronle todos los que estaban enfermos, y acosados de varios males y dolores, los endemoniados, los lunáticos, los paralíticos, y los curó”). La interpretación que Blasco hace del pasaje es sugestiva:

“No siempre son efectos de luna, y de humores melancólicos, como pretende dar a entender en las obsesas el demonio (...). Aquellos hombres que tenían por lunaticos eran espiritados; y por engaño del demonio entendían que causaba aquellos efectos la luna, criatura de Dios”.¹⁴²⁰

En contra de la letra misma de la Escritura (y de la corriente general de su época: “no siempre...”) Blasco parece decir que cada vez que leamos ‘lunático’, debemos entender ‘poseso’. El demonio mismo había engañado a los antiguos judíos, haciéndoles creer que la luna o los humores podían afectar de esa manera a los hombres. Notemos, por otra parte, que *Mateo* 4, 24 en ningún momento menciona a la melancolía. Blasco necesita agregarla (para luego negarla) porque, como bien vimos con Pomponazzi, Huarte y Montaigne en el capítulo 3, sus afinidades con la posesión diabólica eran ya demasiado estrechas para el siglo XVII, al punto de poder explicar por sí misma los exabruptos demoníacos. Debía clausurarse cualquier etiología alternativa; ni los astros, ni la melancolía podían tener entonces nada que ver con las posesas de Tena.

b) “*Malicia fingida*”

¿Por qué esta sed por la exclusividad demoníaca en el diagnóstico? El último punto de la defensa que Blasco hace de las víctimas de la epidemia diabólica puede arrojar alguna luz sobre esta determinación. No casualmente, es el punto en el cual la divergencia de nuestro protagonista con buena parte de la elite intelectual española es más fuerte. Transcribamos sus imprecaciones contra los que descreían de la epidemia en Tramacastilla:

¹⁴²⁰ *ibid*, p. 850.

“Decían [los herejes] que eran achaques, nacidos de flaqueza o delirios, o malicia fingida. Pero, que mucho diga esso, los que claramente son ministros del diablo, y estan ya alistados en sus compañías; ¡si entre Christianos, y muy doctos destos tiempos, auemos visto afirmar lo mismo, en las muchas obsessas, y algunos energumenos, que se han descubierto aora en el Valle de Tena, en Villanua, y en la Villa de Luna!”¹⁴²¹

En estos duros términos (llega al punto de comparar católicos con herejes de Satán), Blasco Lanuza vuelve a negar cualquier explicación natural, esta vez rechazando la posibilidad de que las espiritadas del valle de Tena deliren, o peor, incurran en el fingimiento. La ansiedad de Blasco se inserta en un problema que excede el ámbito hispánico y que posee escala europea. Indicamos en éste y en capítulos anteriores que en el curso del siglo XVI, pero agravándose en pleno siglo XVII con el asentamiento definitivo de las confesiones rivales, se observa una profundización de la inquietud católica respecto de la necesidad de un discernimiento claro, definitivo, del contacto de lo divino y lo espiritual con lo humano. Citemos al anti-hugonote Jean Boucher como caso paradigmático de esta ansiedad. En su *Couronne Mystique* de 1623, Boucher alertaba a las monarquías y a los principados católicos sobre los peligros de la apostasía y la herejía en el Seiscientos. En uno de sus pasajes más densos, el autor revela cuán profunda es la crisis de discernimiento en la era de la incerteza:

*“Comme de fait, s’il faut pour la ressemblance (mais quelle ressemblance sinon du nom?) que le faux preiudicie au vray, et le simulé au veritable, n’y ayant rien au monde, ou le faux ne s’aille meslant, non seulement és denrées et actions, faux or, faux coin, faulse monnoye, faux testamens, faux sermens, faulses lettres, faux tiltres, faux contracts, faulses lames, faulses drogues, faulses teintures: ains aussi aux personnes, faux merchans, faux vendeurs, faux medecins, faux fuges, faux soldats, faux prestres, faux Eueques, faux hermites, faux prophetes, faux freres, faux amis, faux peres, faux marits, faux enfans, faux heritiers, faux parens, faux cousins, faux riches, faux pauures, faux anges, faulses vertus, faux Chrestiens, faulses religions et faulses Dieux, que reste t’il sinon de condamner toutes denrées, actions, conditions, personnes, vocations, religions, que diray-ie plus? d’estre sans Christ et sans Dieu en ce monde, si la regle de discretion n’interuiet, qui distingue l’un de l’autre?”*¹⁴²²

¹⁴²¹ *ibid*, p. 811.

¹⁴²² Boucher, *Couronne mystique*, pp. 343-344.

La falsedad y la impostura se habían convertido para Boucher en la norma de la Europa temprano-moderna.¹⁴²³ Es de esta sospecha general que beberán tanto Michel Marescot como Samuel Harsnett, en la Francia y la Inglaterra del siglo XVI respectivamente, para argumentar en contra de la demonología radical. El Seiscientos profundizaría esta vía. Por poner sólo dos ejemplos: Richard Bernard, redactor de *A guide to grandiury men* aconsejaba a los jueces de las aldeas inglesas no apresurarse a creer en las acusaciones que los endemoniados lanzaban a las supuestas brujas; se debía considerar una y otra vez las “*deceivable resemblances*” que los posesos desplegaban, hasta llegar al discernimiento correcto. A menudo, no había en ellos más que “*a meere counterfeiting of actions, motions, passions, distortions, perturbations, agitations, writhings, tumblings, tossings, wallowings, foamings, alteration of speech and voice, with gaftly soaring with the eyes: trances and relations of visions afterwards*”. Por eso insistía Bernard a los jueces en que debían “*with all serious attention to looke upon the seeming bewitched, and to ponder all the circumstances, lest they bee deceiued by a counterfeit*” —ejemplifica aquí, tal era su fama, con Marthe Brossier.¹⁴²⁴ En Francia, por su parte, el médico escocés Marc Duncan opinaba así de las controvertidas posesiones que iniciaron en el convento de Loudun en 1632 y acabaron en la hoguera del cura Urbain Grandier dos años más tarde, acusado por las endemoniadas de ser un brujo: “*Ce ne seroit pas donc chose fort estrange si les Ursulines de Lodun contrefaisoyent les possedées*”.¹⁴²⁵ También en la España Barroca puede apreciarse esta preocupación por la posesión fingida, que se inserta en la ansiedad por la correcta discriminación de la realidad espiritual y sus contactos con lo terreno, advirtiendo la posibilidad de la impostura humana. Fabián Campagne ha señalado que el siglo XVII español complica el esquema de discernimiento —con la concomitante reprobación de supersticiones— al agregar a las opciones de lo divino, lo demoníaco, y lo natural, la posibilidad de la simple simulación.¹⁴²⁶ Y aunque no podamos dedicarle demasiado lugar, notemos que, de

¹⁴²³ Sobre esto, véanse los textos de Eliav-Feldon, *Renaissance Impostors*, y Berti, “Unmasking the Truth” en Force y Katz (eds.), *Everything Connects*, pp. 21-36.

¹⁴²⁴ Richard Bernard, *A Guide to Grand Iury men, divided into two books*, London, Blackmore, 1627, pp. 45, 55. Para sus opiniones sobre Brossier, pp. 51, 54.

¹⁴²⁵ Marc Duncan, *Discours de la Possession des Religieuses Ursulines de Lodun*, Saumur, Lesnier, 1634, p. 11.

¹⁴²⁶ Campagne, *Homo Catholicus*, p. 303. Dejamos un ejemplo de muchos: a fines del siglo XVI Juan de Horozco y Covarrubias advertía sobre los peligros de aceptar cualquier proclama de inspiración divina como cierta. El engaño deliberado, fruto de la ambición, estaba a la orden del día. Según su visión, existían dos tipos de falsos profetas: “unos que el demonio los engaña, y ellos piensan que son verdaderos, y otros que conociendo su falsedad quieren engañar, y aunque todos son perjudiciales y suelen ser instrumento de grandes maldades que el demonio ordena por medio dellos, los que pretenden

hecho, el siglo XVII católico ve nacer una nueva inquietud inquisitorial que acompaña este proceso de discernimiento: la santidad fingida. Esta categoría será la que intentará anular los pretendidos raptos divinos de los centenares de aspirantes a santas vivas en la Península. Así, mientras que en la tardía Edad Media las mujeres que clamaban intervenciones espirituales en sus cuerpos eran recurrentemente reputadas de enfermas, a veces de endemoniadas y casi nunca de inspiradas, los siglos siguientes mostrarían un crecimiento abrumador de la explicación médico-natural, pero también de las acusaciones por aquello que el vocabulario de la época denominaba “malicia”.¹⁴²⁷ Exactamente lo mismo sucederá con los posesos.

Veamos unos cuantos ejemplos, para mejor tabular las impresiones de Blasco Lanuza en el medio exacto del Seiscientos. Ya en el XVI temprano, el predicador Martín de Castañega anota el problema de la posesión fingida en su *Tratado de las supersticiones y hechizerías* de 1529. Insiste en discernir con prudencia el verdadero origen de la posesión diabólica: “Primeramente, es de notar y examinar con mucha vigilancia qué espíritus sean aquellos de que dicen que la persona es atormentada”. El franciscano introduce una constante en la temática, fiel a la teología y la filosofía natural género-relacionadas de la temprana Modernidad: la precaución nunca es suficiente si se habla de mujeres.¹⁴²⁸ El disparador de la impostura suele ser bastante pedestre; hay innumerables casos en los que estas mujeres “fingen que están espiritadas o endemoniadas por algunos descontentos que tienen de sus esposos o maridos, o por grandes amores carnales”. Si se reconoce fingimiento, sigue Castañega, no se debe prestar atención a la posea ni a sus gestos: “No se curen dellas para darles audiencia, autoridad, ni crédito”.¹⁴²⁹ A fines de siglo, la advertencia de Castañega seguiría vigente, y Pedro Sánchez, autor de un *Triangulo de las Tres virtudes Theologales*, pedirá remedios más duros para casos similares. Comenta que en Toledo lo llamaron para que exorcizara “a una moça, que dezian estar endemoniada”. Sospechoso del evento, propuso una cura infalible: “metida en la sacristia en presencia de su padre y deudos, la

engañar suelen ser de mas perjuizio, para con la gente ordinaria”. Por supuesto, Covarrubias acepta que la intervención demoníaca es facilitada por la propia disposición del cuerpo. Sus argumentos, a esta altura, ya nos suenan familiares: “De todo se aproueche el enemigo, y mas dela complexion natural si tal persona es melancolica, o esta sujeta a passiones en que suele poder mucho con la licencia que Dios le da” (*Tratado de la verdadera y falsa propheta*, Segovia, 1588, pp. 27, 57).

¹⁴²⁷ Gabriella Zarri (ed.), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991; Keitt, *Inventing the Sacred*, *passim*.

¹⁴²⁸ Recordemos que la demonología es un discurso género-relacionado (Stephens, *Demon Lovers*, pp. 32-57).

¹⁴²⁹ Castañega, *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, pp. 191-192. Ver Lisón Tolosana, *La España Mental*, p. 103.

hize dar dos dozenas de açotes” —Jean Riolan, recordémoso, había exigido algo parecido para Brossier.¹⁴³⁰ La mujer acabó confesando la ficción: temía el castigo de su padre por haberse enredado con un hombre a sus espaldas.¹⁴³¹

Durante el siglo XVII, la inquietud por la simulación diabólica se profundiza, insistiéndose no sólo en la malicia de los engañadores, sino en la falta de idoneidad de los ministros de la Iglesia encargados de discernirlos. Gaspar Navarro y su *Tribvnal de Superstición Ladina* (1631) se inclinó por la condena explícita de esos sacerdotes crédulos. Comenta una impostura intolerable: una falsa posesa que hablaba con voces diferentes, alternando suaves susurros —era Jesús quien sorprendía con cosas pías— y sonidos guturales —como si el demonio le contestara, blasfemando. Navarro reprende duramente a los eclesiásticos que se fiaron de la mujer, acompañándola en procesión y con antorchas a la Iglesia, observando respetuosos cómo la supuesta endemoniada y mística consagraba la Hostia y la depositaba en el sagrario. Despectivamente (“tanta es la libiandad del mundo loco”), Navarro condenaba sin más a todos los actores de semejante escena idolátrica: “no hay que espantarse de gente, a quien Dios dexa de su mano, y sigue embustes de mugeres ayudadas del Demonio”¹⁴³².

Poco después, un Jesuita ignoto, Juan Chacon, enviaría a su superior Rafael Pereyra una “Relación de la endemoniada fingida”, fechada en Valladolid, enero de 1635. Relata allí que una mujer “mas dama y cortesana que grosera, bien ensayada y con estilo diabólico, fingió tener espíritus”; copiaba, dice Chacon, a otra endemoniada que había sido conjurada unos pocos días antes. En esta condición, logró recolectar limosnas nada despreciables. Chacon resalta la impericia de los clérigos y lo impropio de su comportamiento: la mujer logró convencer al exorcista del lugar, “un sacerdote bien experimentado en los exorcismos, aunque sujeto al engaño”. En una ocasión ridícula, el mismo demonio tuvo que enseñarle al exorcista cómo conjurar correctamente: “Mira

¹⁴³⁰ Pedro Sánchez, *Triangulo de las Tres Virtudes Theologicas, Fe, Esperança, y Caridad*, Toledo, 1595, p. 174.

¹⁴³¹ Es interesante notar que el comentario de Sánchez, más explícito que el de Catañega, se incluye en una larga lista de autores del período que hicieron del ocultamiento de encuentros sexuales la razón primera para la simulación de la posesión diabólica. Podría citarse de pasada el *Praestigiis daemonum* de Johannes Wier (cito por la edición francesa: *Histoires disputes et discours des illusions et impostures des diables*, pp. 448-450). También recordemos aquí al escéptico Julio César Vanini, el ateo incinerado en Toulouse en 1619, quien, discutiendo acerca de una endemoniada, comenta: “Tampoco diré que aquella pueblerina sólo pronunció unas pocas palabras latinas que aprendió a propósito para tener una manera de esconder sus amores sacrílegos” (*Los Maravillosos Secretos de la Naturaleza*, traducción y prólogo de F. Bahr, Buenos Aires, 2007, p. 110; *De admirandis*, p. 407). Para el ámbito español, la escena quedará retratada en el *Entremés famoso de la endemoniada fingida* de Quevedo, para el cual véase Lisón Tolosana, *La España mental*, p. 99 y Morgado García, *Demonios, magos y brujas en la España Moderna*, p. 46.

¹⁴³² Navarro, *Tribvnal de Superstición Ladina*, p. 33.

—decía el espíritu al sacerdote—, todo lo has hecho bien, salvo que la habias de mandar derribar primero, y luego nos habias de conjurar, que como eres nuevo no lo entiendes”.¹⁴³³ Aunque la condena, Chacon informa que la mujer fue socorrida y ocultada luego de confesado el embuste; deja traslucir lo extendido que se encontraba el problema de la impostura posesoria entre los encargados de imponer justicia en España:

“Si la coge la justicia seglar, llevará azotes, y si la Inquisición, con ellos corozca. Si la cosa no es digna de leerse en público, V.R. la reserve para sí, y no se diga dónde sucedió, porque no pañare perjuicio á esta desventurada”.¹⁴³⁴

El tópico de la posesión fingida también suele ser frecuente en las epidemias colectivas de endemoniados. La posesión conventual en San Plácido, por ejemplo, caso que con vaivenes ocupó a la Inquisición, a la Corona y al Papado de 1626 a 1660, contó con lecturas que se inclinaron por denunciar al grupo de monjas como impostoras. Una de las religiosas interrogadas confió a los inquisidores que “nunca vio cosa alguna en las endemoniadas que escediese las fuerças naturales”; otra, que los síntomas no eran nada “que no pudiese hacer qualquier persona o por enfermedad o algun accidente o invençon”. El abad del monasterio vecino lo ponía sucintamente luego de visitar San Plácido: “era todo burleria”; el capellán iba todavía más lejos: “era embuste y mentira”. Sobre los latines que se escuchaban de las bocas espiritadas —signo principal de la posesión, como hemos visto en el *Rituale* romano— una testigo aseguró que las supuestas endemoniadas “lo pueden haber oído en sermones o leydo en libros vulgares”.¹⁴³⁵ (La precaución se incluiría en los manuales para exorcistas de fines del siglo XVII: Benito Remigio Noydens comentaría que los conjuradores “por ningun caso

¹⁴³³ Todas las citas, respectivamente, en “Cartas de algunos Padres de la Compañía de Jesus sobre los sucesos de la Monarquía entre los años de 1634 y 1648”, en *Memorial Histórico Español. Colección de Documentos, Opúsculos y Antigüedades*, Tomo XIII, Madrid, Real Academia de Historia, 1861, pp. 125, 126, 128-129, 125.

¹⁴³⁴ *ibid*, p. 125.

¹⁴³⁵ Todas las citas en Puyol Buil, *Inquisición y Política en el reinado de Felipe IV*, pp. 169-171. Para la interpretación del fingimiento en el caso de San Plácido, Keitt, *Inventing the sacred*, p. 46. La sospecha de impostura en los casos colectivos de posesión era una tendencia general en toda Europa. También el papado habría de manifestar serias reservas respecto de estos eventos. Anotaciones laterales de un diplomático de Westfalia en la corte de Alejandro VII nos permiten acceder a las opiniones del Papa respecto de los endemoniados de Padenborn, en el Sacro Imperio, episodio de posesión endémica desatado entre 1656 y 1659, y que había llegado a interesar a Roma. Ninguno de los síntomas advertidos por el *Rituale* de 1614, comenta el Papa, fueron presenciados; tan sólo movimientos bruscos, espasmos, gesticulaciones, indicios fácilmente imitables. El Papa presentía así un engaño deliberado. El episodio es reseñado por Rainer Decker, *Witchcraft and Papacy: an account drawing on the formerly secret records of the Roman Inquisition*, Charlottesville-London, 2003, pp. 169-170.

han de hablar palabra en Romance, sino en Latin, por los engaños que ay en mugercillas que se fingen endemoniadas”).¹⁴³⁶

Las precauciones en contra de las imposturas y las impostoras diabólicas tomarían estatura legal, penetrando en las las constituciones sinodales españolas. Aquellas dadas en el Obispado de Lugo en 1632 (y que ya heos visitado en el segundo capítulo) condenan explícitamente la confusión de endemoniados con enfermedades o la posesión de almas: “Es tanta la rusticidad y vana creencia de muchos, que algunas enfermedades naturales, como es apoplexia y gota coral, dizen que son espíritus, o almas de los difuntos”. Lo peor, agregan las *Constituciones*, es que muchos clérigos apoyan la creencia, y proceden a exorcizarlos. La legislación no se opone a la existencia de posesos, pero enfatiza su rareza: “Aunque es Fe Catolica que huuo y puede auer endemoniados, mas ser tantos no es cosa creible”. ¿Y qué es lo que impulsa la aparición de tantos presuntos posesos? “Suele ser imaginacion de algunas mugercillas, que por andar vagueando de un oraculo a otro, de romeria en romeria, fingen semejantes males”. Las Constituciones dictaminan excomunión y encarcelamiento a estos engañadores, y mandan al clero del lugar, por un lado, “dar cuenta primero a Nos, o a nuestro Prouisor, para que examinemos el negocio”, y por el otro, no dar crédito alguno “a los que dizen estan espiritados, sin auer consultado con Medicos o personas doctas”.¹⁴³⁷ El tono se repetiría todo el siglo. En Málaga, en 1674, las instrucciones al exorcista son del mismo tenor. Luego de dar a los médicos un lugar de primer orden —el sacerdote debía consultarle si no era “excesso de melancolia” la causa verdadera detrás del aparente estado demoníaco—, el acta concluía: “Si fuere la persona maleficiada muger, vayase con mucho espacio y consideracion, y no se resuelva con facilidad a hazer juyzio, porque estas acciones estan muy llenas de engaño”. De hecho se le recomendaba al exorcista, frente a la impostura, disimular él mismo: “Nunca manifieste ni con palabra ni con señal, que lo cree, sino dissimule con prudencia, y lo disponga de modo que parezca que se inclina mas a la parte contraria, y todos los exorcismos, y diligencias que aplicare, sean con tal dissimulacion, que mas parezca que procede examinando y tentando, que no determinando y juzgando”.¹⁴³⁸ El Sínodo de Zaragoza, más de veinte

¹⁴³⁶ Noydens, *Practica de conjurar*, p. 66.

¹⁴³⁷ *Constituciones Sinodales del Obispado de Lugo*, pp. 117-118.

¹⁴³⁸ *Constituciones Synodales del Obisado de Malaga*, Sevilla, 1674, pp. 353-354.

años después, repite a la letra la recomendación, y sentencia: “estas acciones estan muy llenas de engaño”.¹⁴³⁹

Contra esta tendencia general (que acabaría por sobrepasarlo: ahí está el discurso “Demoniacos” del ilustrado Jerónimo de Feijóo)¹⁴⁴⁰ es que se levanta el autor del *Patrocinio*.¹⁴⁴¹ Al tanto de la fuerte corriente de sospecha de la época, Blasco insiste en que “aunque algunas vezes sucede en cabeças flacas de mugeres muchos delirios, y antojos, es cierto passan por ellas verdaderas visiones de Angeles y demonios”.¹⁴⁴² Al menos eso sucedía con sus posesas en el Valle de Tena. Aquello que las endemoniadas vieron y confesaron en los momentos de lucidez no eran delirios, sino representaciones (tomistas) de dos tipos, imaginarias, “esto es formadas con las especies de la imaginacion, alterando los espíritus vitales y animales”, y sensibles, “que es formando cuerpos del ayre”.¹⁴⁴³ La negación del evento diabólico le parece a Blasco una marca de heterodoxia intolerable:

“A los q sin reparar en las señales, que tiene de serlo, se atreuen à dezir, que es inuencion de quimera, que estan embriagos, q es malicia dissimulada, que no puede ser demonios, los autores, y executores de semejantes enfermedades, se puede tener por sospechosos en la Fe”¹⁴⁴⁴.

Esta condena deja entrever una clara percepción respecto de la dirección que tomaban su sociedad y su tiempo en el tratamiento de los posesos, crecientemente escrutados por

¹⁴³⁹ *Constituciones Sinodales de El Arçobispado de Zaragoza*, 1698, p. 175.

¹⁴⁴⁰ “Demoniacos” en *Theatro Critico Universal, o Discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes*, Tomo Octavo, Discurso Sexto, Madrid, Imprenta Herederos de Francisco del Hierro, 1739. El discurso es uno de los ejemplos más acabados del alcance de la Ilustración española. Sobre el lugar de Feijóo en el fenómeno ilustrado europeo, puede consultarse la contribución de Jonathan Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 528-540. Específicamente sobre “Demoniacos”, véase María Tausiet, “De la ilusión al desencanto: Feijoo y los ‘falsos posesos’ en la España del siglo XVIII”, *Historia Social*, No. 54 (2006), pp. 3-18.

¹⁴⁴¹ En este sentido, no acuerdo con la interpretación de Gonzalo Gil González: “La Contrarreforma no permite pensar a nadie por su cuenta, obliga a sostener a machamartillo un conjunto de creencias medievales que en vez de recortarse se desarrollan todavía más. (...) Nadie se atreve a decir públicamente que los achaques y aspavientos de los supuestos poseídos podrían ser todos ellos ‘producto de su flaqueza, o de sus delirios, a veces fingidos’” (*A la luz de los prodigios*, p. 203). En efecto, y justamente, el siglo XVII español marcha hacia la sobriedad en materia demonológica, y es Blasco Lanuza quien insiste en la realidad del episodio demoníaco.

¹⁴⁴² Blasco Lanuza, *Patrocinio*, p. 850.

¹⁴⁴³ *ibid*, p. 850. Sobre estas diferentes visiones, cf. Clark, *Vanities of the Eyes*, pp. 9-38. La historia del discernimiento de espíritus no tendrá al exorcista aragonés entre sus campeones sutiles; los argumentos para probar que las visiones son verdaderas parecen bastante precarios: “antes de ser energúmenas aquellas mugeres no padecian tales visiones, ni despues de quedar libres; solo en el tiempo que el demonio las exercitaua” (*Patrocinio*, p. 850).

¹⁴⁴⁴ *ibid*, p. 811.

los tribunales seculares y por la Inquisición como sospechosos de impostura. Las diatribas de Blasco resultan así comunes a las que cincuenta años antes Pierre de Bérulle alzaba contra el incrédulo Marescot, o a las de los puritanos ingleses que acusaban a Samuel Harsnett y Richard Bancroft de favorecer a los ateos mediante sus críticas naturalistas y encarcelamientos a los exorcistas.¹⁴⁴⁵ Y como Bérulle, el párroco español atribuía esa incredulidad a un aumento en el número de hombres, lo dice directamente, “poco temerosos de Dios”, rehusados a creer en los poderes infernales. Sentía que era un triunfo del Diablo, que había llegado a cooptar para sus filas a las instancias judiciales: “He visto a muchos engañados deste modo; y que han culpado grauissimamente a gente inculpada, infamandola de embriaga y lunatica, merecedora de palos, y castigos por Tribunales. Y esso es lo que pretendia el diablo, dar ocassion a cometer pecados mortales, y condenar sus almas con juyzios temerarios, y falsos testimonios. ¡O quantos vi mas tocados del demonio con essa astucia, que los energumenos!”.¹⁴⁴⁶ El alegato de Blasco culmina así con una admonición para todos los equivocados que no supieron distinguir en las posesas del valle de Tena lo que realmente eran. Estas palabras terribles nos revelarán su pleno significado en el próximo apartado:

“Breue relacion hago de tan raro successo de espiritadas, para que aya memoria en los siglos venideros; y no admiren los hombres astucias, y fieras inuaciones de Satanas; ni blasfeme, culpando la benignidad, y clemencia de Dios; pues tiene su Magestad muchos motiuos de conueniencia, para permitir las, y quererlas (...). Assi lo ponderò mi Padre San Pedro Damiano: cosa es rara, y de admiracion, dize, que nuestro enemigo sane con sus llagas la enfermedad de los escogidos. Muchas vezes entrega Dios al demonio sus escogidos”.¹⁴⁴⁷

V

Otra admirable alianza con los demonios

Repitamos, abiertamente, lo que se dejó implícito en el apartado anterior: los enemigos del relato de Blasco Lanuza no son las prácticas populares, la impiedad del vulgo, la melancolía y el fingimiento en los contactos espirituales, todos ellos elementos satirizados, lamentados y castigados por la mayoría de la elite letrada católica, la justicia

¹⁴⁴⁵ Brownlow, *Shakespeare, Harsnett, and the Devils of Denham*, p. 65.

¹⁴⁴⁶ *Patrocinio*, p. 815.

¹⁴⁴⁷ *ibid*, p. 861.

secular y la Inquisición. La interpretación del *Patrocinio* está dirigida, por el contrario, a impugnar a aquellos que suplantán un ataque demoníaco con humores melancólicos, astros, delirios e imposturas. Propone una refutación de aquellos hombres “poco temerosos de Dios” que se oponen a la verdad de los poderes infernales, y yerran al momento de discernir correctamente a las posesas —las cuales, lejos del pecado, son tenidas por Blasco como las escogidas de la divinidad.

Esta insistencia en la raíz demoníaca de las dolencias de las campesinas del Valle de Tena está relacionada de plano con la defensa de las bases metafísicas del cristianismo. El discernimiento del *Patrocinio* debía ofrecer una sola conclusión: posesión. Porque como Pierre de Bérulle unos cincuenta años antes y en Francia, Blasco Lanuza enrolará en su polémica hispánica a las potencias infernales, más como aliados que como enemigos. También él, entonces, y a partir de las posesas “escogidas” por Dios, seguirá la vía de la *sauuage conuersion*, la perceptibilidad de lo espiritual con el fin de sostener la realidad de lo sobrenatural.

Blasco nos ofrece una pista en esta dirección cuando se dispone a aclarar por qué decidió testimoniar el episodio de las posesas de Tena en su obra:

“Aunque se halla escritos muchos sucessos de personas espiritadas, y en todos siglos se ha experimentado estas infestaciones de Satanas, que pudieron admirar a los racionales, dudo que aya precedido otro de mayor assombro en el mundo”.¹⁴⁴⁸

La aclaración deslizada (“que pudieron admirar a los racionales”) no es un simple giro retórico. Su época lo obligaba a echar mano de toda evidencia disponible en pos de la defensa de las verdades metafísicas de un catolicismo en crisis. En esta línea, también como Bérulle, Blasco comenzará por entrelazar los acontecimientos del Valle de Tena con el origen mismo del cristianismo: la Palestina de Cristo. Es, como vimos ya, una exégesis de la repetición, de la amplificación, de la inclinación a colocar los acontecimientos menores del momento en la estela del tiempo largo de la Salvación —el “acontecimiento sin fin” de Boureau.¹⁴⁴⁹ Esta exégesis del presente en un racimo

¹⁴⁴⁸ *ibid*, p. 834.

¹⁴⁴⁹ Boureau, *L'Événement sans fin*, p. 10. Y véase Campagne, *Homo Catholicus*, p. 163. Es de rigor aclarar que Boureau aplica su idea a los testimonios de la Edad Media, deteniendo su análisis en las puertas de la temprana Modernidad: “*Il veut montrer que, jusqu'au XVI siècle, la construction du christianisme passe par l'élaboration de récits nouveaux, capables de développer le message incomplet et d'intégrer les soucis du moment*” (p. 10). La Reforma, según el autor, habría de romper con el poder del relato cristiano para lograr esa unicidad discursiva de los tiempos medievales. Sin embargo, no considero

de aldeas olvidadas en la montaña aragonesa tendrá lugar cuando Blasco se pregunte por qué Jesús encontró y liberó durante su ministerio a tantos posesos. “En la primitiva Iglesia —afirma— se descubrían muchos endemoniados porque reinaba ese yerro, de que no hay sustancias espirituales, ni eternidad”.¹⁴⁵⁰ Otra vez, entonces, la posesión diabólica y el exorcismo servían para evidenciar la verdad de la fe, la estructura de creencia cristiana, atravesada por el alma inmortal y el Juicio. Del Asia a la Península, y del primer siglo al Seiscientos, la epidemia diabólica del Alto Aragón actualiza las condiciones y los alcances de la Judea de la Primera Venida. Los posesos sólo existen, tanto en tiempos hispánicos como en tiempos crísticos, para que

“crean los Ateystas, hereges (que niegan sustancias espirituales, eternidad de almas, y vida eterna despues desta), que andan deslumbrados y den credito a los fundamentos infalibles de la Fe Catholica, viendo que hay innumerables demonios invisibles, por los efectos, que cabían visibles, que no pueden atribuirle a otra criatura”.¹⁴⁵¹

La afirmación de Blasco resalta una por una las principales descreencias que el XVI legó al Seiscientos, y que constituyen el núcleo del cristianismo: las entidades espirituales, la inmortalidad, las geografías futuras. La brevedad de la sentencia esconde al menos un siglo y medio de debates intelectuales y confesionales, en los que, como estudiamos en el capítulo anterior, confluyen las consecuencias de la explosión de la herejía (devenida en Iglesia) y la presencia de filosofías paduanas, escépticas y epicúreas —“los herejes Atheistas”, remarcaba Blasco con una fórmula ya estereotipada, son aquellos que “niegan a Dios, y eternidad de almas, haciendo a las bestias iguales a los hombres”.¹⁴⁵² La solución a esta incredulidad, como en Bérulle (y Charron y Postel y Boulaese, por ejemplo), era trascender los límites de la creencia cristiana en cuanto *fides*, y dar con la visibilización de lo invisible a través del cuerpo poseído.

Anotemos al pasar que Blasco no apoya su exégesis de la posesión en Charron, Postel, Boulaese o Bérulle. Tampoco refiere al Tomás de *De malo*. El *Patrocinio* envía sin

imprudente aplicar la idea del *événement sans fin* a las opiniones de Blasco Lanuza, si se tiene en mente que su lectura es ya para la mitad del XVII, y en medio de las batallas epistemológicas que comenté más arriba, una entre otras.

¹⁴⁵⁰ Blasco Lanuza, *Patrocinio*, p. 818. Sobre la conexión que los demonólogos temprano modernos solían hacer entre posesiones contemporáneas y la Primera Venida de Cristo, véase Clark, *Thinking with Demons*, p. 412.

¹⁴⁵¹ *Patrocinio*, p. 818.

¹⁴⁵² *ibid*, p. 747.

exactitud a la lectura de Cornelio Jansenio y sus *Comentarios* sobre la concordancia evangélica. Quizá el pasaje que el *Patrocinio* tiene en mente es aquél en el que Jansenio, comentando sobre los endemoniados en el *Evangelio*, refiere que la posesión diabólica habilita a entender que los hombres poseen un alma inmortal, aún cuando ésta sea insensible: “*ut etiam ostendatur esse substantias quasdam insensibiles, ex quibus melius credere, ac intelligere possimus animas nostras esse immortales*”. La violencia a la que los demonios someten al poseso, del todo sensible (“*ex sensibili illa daemonum in eis quos secundum corpus obsident*”) llevará al fiel a comprender que hay una vida más allá de ésta, y que, para evitar el castigo, debe vivirla en el bien (“*ob quam in hac vita bene sit vivendum*”).¹⁴⁵³ Las interpretaciones de Jansenio y Blasco, y de los que vinieron antes que ellos, eran parte de un cristianismo en crisis que requería evidenciar las verdades inasibles de su dogma, y que utilizó la figura de la posesión diabólica en ese sentido.¹⁴⁵⁴

En medio del argumento anti-ateo, el *Patrocinio* repara en un dato llamativo: la posición geográfica de Tramacastilla. Blasco enfatiza que el Valle de Tena, en el norte extremo, linda con el ducado francés de Béarn.¹⁴⁵⁵ El párroco se mostraba al tanto de la

¹⁴⁵³ Cornelius Jansenius, *Commentarium in suam Concordiam, ac totam Historiam Euangelicam partes IIII*, Leuven, Petrus Zangrius, 1571 (utilizamos una edición tardía, publicada en Lyon por Claudium de la Roche, 1684). Clark indica que Jansenio estaba interesado en la literatura demonológica, en especial lo que ella pudiera aportar respecto de la venida del Anticristo (*Thinking with demons*, p. 431). Señalemos que Jansenio conoció personalmente a Bérulle, pero no hemos podido encontrar evidencia de que leyera el *Traité des energumenes* o el *Discourse sur la Possession de Marthe Brossier*.

¹⁴⁵⁴ Incluso un escéptico radical como Reginald Scot sabía que la cuestión de la existencia de los espíritus era una temática sensible por su implicancia acerca de la existencia del alma. Léanse sus palabras: “*There is no question nor theme (...) so difficult to deale in, nor so noble an argument to dispute upon, as this of divells and spirits. For that being confessed or doubted of, the eternitie of the soule is either affirmed or denied*” (*Discoverie*, p. 516).

Por otra parte, es de rigor señalar que la vía demonológica a la creencia en verdades espirituales cristianas no siempre se utilizó en contra del ateísmo. Tuvo usos más corrientes, a nivel pastoral incluso. Léase si no al predicador español de comienzos del siglo XVII, Antonio Feo, quien incluye en sus sermones a los endemoniados porque “los males que el demonio haze en el cuerpo son visibles y palpables, y los que haze en el alma, invisibles”. Sin embargo, el funcionamiento es el mismo: la absoluta perceptibilidad de la intrusión diabólica. Esto es lo que permite a Feo probar la realidad del alma humana, tan descuidada por la feligresía: “Veys los accidentes que un endemoniado padece, el no ver, no oyr, no hablar, echar espumajos por la boca, boluer los ojos en blanco, los visajes del rostro, el culebrear del cuerpo, el bracear y palpar fuertemente: y no veys (...) los accidentes que causa en el alma; jazer postrada, hecha pedaços y palpitando: que si la viessedes, tendriades mucho dolor, y lastima della” (*Tratados Quadragesimales*, p. 232). También Benito Remigio Noydens utilizaría la posesión diabólica en este sentido en 1688: “Otros viendo, que vn cuerpo endemoniado en esta vida, es retrato de lo que passa en la otra, dan por razon, que Dios lo permite, por darnos vnos assomos de penas del Infierno, y dexarnos vnas sombras de los mismos demonios, que alla atormentan, para que ya que no los podemos ver la cara, saquemos temor de sus efectos, y nos sean ocasion muchas vezes de librarnos del Infierno” (Noydens, *Practica de Exorcistas y Ministros de la Iglesia*, p. 100).

¹⁴⁵⁵ Como se sabe, este ducado fue fuertemente atravesado por la reforma calvinista durante el siglo XVI. Allí imperaba el control de la casa de Navarra, y, de hecho, Béarn fue una base de operaciones hugonote durante la crisis de religión francesa. Incluso Enrique IV solía recibir de labios liguistas el epíteto de “el

catástrofe religiosa que había assolado al Reino vecino, con un catolicismo asediado por la ruptura confesional y la presencia de la incredulidad. En efecto, advierte que es llamativo “el estar aquí tan vezinos de la Francia, por la parte que esta mas dañada de herejes, caluinistas, luteranos, ateystas”. La conclusión le resulta evidente: es la Providencia quien envía la epidemia demoníaca al valle para que la verdad católica se imponga por medio de la posesión y el exorcismo: herejes y ateos “están contemplando, en este apretado lance, la virtud de nuestra infalible ley”.¹⁴⁵⁶

En efecto, la corriente incrédula que observamos expandirse en el XVI tocó de lleno a la Francia del Seiscientos. Digamos que Jacques Gruet y Geoffroy Vallée (y antes de ellos, Menocchio) tendrían tristes discípulos. En 1619, como vimos en los capítulos 2 y 3, Giulio Vanini era acusado de ateo y, con la lengua cortada para evitar sus blasfemias —que no había ni Dios ni diablo, decía a los espectadores—, se lo trasladó a una horca de Tolouse; su cuerpo fue prendido fuego.¹⁴⁵⁷ Pero aún muerto, su estela incrédula todavía era entrevista en el Reino. El anónimo católico *Effroyables pactions* (1623) alertaba sobre la presencia en suelo francés de una secta, “*les Inuisibles*”, un grupo con creencias epicúreas y seguidores de “*la mesme methode que ce Philosophe Italien qui fut brulé à Thoulouze*”.¹⁴⁵⁸ El mismo año François Garasse publicaba su masivo ataque a los ateos, *La doctrine curieuse*, en la cual, como anticipamos, reclamaba la venida de las llamas de Sodoma —se alegraba de que al menos Vanini las hubiera probado.¹⁴⁵⁹ La marea de impiedad parecía, imparable, hacerse con el Reino. Todavía en 1623 el viperino Jean Boucher, participante activo de los enfrentamientos entre hugonotes y católicos en la Francia de fines del siglo XVI, exclamaba que ese estado calamitoso

demonio de Béarn” (Ramsey, *Catholic League*, p. 81). Esta zona vería el inicio de una nueva guerra civil en el XVII, cuando Luis XIII intentara re-catolizarla. Es en este marco que se da el sitio y la hambruna de La Rochelle (Wallace, *Long european reformation*, p. 133). Aunque no hay pruebas documentales, es muy posible que Blasco Lanuza estuviese al tanto de la agitación en la zona.

¹⁴⁵⁶ *Patrocinio*, p. 837. Esta suerte de temor geográfico a la herejía está bastante extendido en la literatura española, y se conjuga perfectamente con las imprecaciones eclesiásticas que lamentan la ignorancia del vulgo. Décadas antes de los acontecimientos de Tena, en 1590, un provincial de los Carmelitas Descalzos, Joan de Jesús Roca, observó que las zonas montañosas del imperio español estaban en serio peligro: “En las montañas de Cataluña ay tanta ignorancia que por ella no solo caen los moradores della en grandes pecados de homicidios, hurtos, assasinamientos, trayciones, y otros males, pero tienen tambien grande aparejo para que los herejes que pasan de Francia siembren en ello errores contra la fe” (citado en Gelabertó Villagrán, *La palabra del Predicador*, p. 62).

¹⁴⁵⁷ Bahr, “Prólogo”, en *Sobre los maravillosos secretos de la naturaleza*, pp. 9, 15.

¹⁴⁵⁸ *Effroyables Pactions faictes entre le diable et les pretendus inuisibles*, Paris, 1623, p. 6. La doctrina epicúrea de los Invisibles puede verse en su negación del alma: “...leur ame qu'ils croyoient mourir avec le corps, ou que le corps fust sans ame” (p. 27). Estos incrédulos son en este sentido, dice, “peores que los demonios” (p. 28). Para este libelo anónimo, véase Houdard, *Invasions mystiques*, pp. 40-41.

¹⁴⁵⁹ “*Le temps viendra que Dieu fera brusler publiquement le miserable Lucilio*” (*Doctrine curieuse*, p. 851).

preanunciaba el Apocalipsis: “*sera un iour celuy de l’Antichrist, quand ayant si subitement et quasi en un clein d’oeil, gagné l’univers*”.¹⁴⁶⁰ El principal enemigo de Boucher, se sabe, es la herejía calvinista. Pero agrega algo más. El “árbol de la herejía” dio por fruto un grupo abominable, de una malicia incluso más profunda que aquella del demonio, “*qui croient un Dieu, et en tremblent*”.¹⁴⁶¹ La expansión de las sectas, la “multiplicidad de creencias”, genera la irreligión en la que vive Francia:

“*Pour estre ce, où necessairement aboutit, toute cete multiplicité de creance, qui procede de l’heresie, que de ne rien croire du tout: et où la varieté de religions nous conduit que de venir à ce où elle se termine, qui est l’irreligion*”.¹⁴⁶²

Es desde la irreligión que argumentan estos enemigos. Corrompidos en su voluntad por los vicios, imaginan al ser sin principio, al movimiento sin motor, la vida sin vivificador, el espíritu sin inspirador, la belleza sin el que es Bello, el orden sin el que lo ordena, las maravillas sin su agente, el efecto sin la causa¹⁴⁶³. Son los ateos (*Athées*), punto de llegada de la religión reformada y el quiebre confesional, negadores de la Providencia y de las bases del cristianismo, herederos de los “*monstres de nature*” de la Antigüedad: Diágoras, Teodoro, Luciano, Epicuro —entre estos herederos, Boucher ubica a “*l’Atheiste Geoffroy Vallée*”.¹⁴⁶⁴ No sólo no creen “*qu’il y a vn Dieu*”, sino que, como saduceos (*Saducean*), niegan la Resurrección, “*l’immortalité de l’ame et de la vie eternelle*”.¹⁴⁶⁵

La extensión del ateísmo era sentida como una verdadera epidemia. Un año después de que Boucher publicara su *Corona mística*, el Mínimo Marin Mersenne se uniría a la defensa del cristianismo con su *L’impieté des déistes*, refutación del libelo anónimo e incrédulo *Las Quatrians du déiste* (1622), de profusa circulación.¹⁴⁶⁶ Denunciaba que el *déiste* que escribió esas líneas no era humano, sino el Enemigo, un “*Dragon*”, “*monstre*

¹⁴⁶⁰ Boucher, *Couronne mystique*, p. 349.

¹⁴⁶¹ *ibid*, p. 423. La referencia a los demonios que creen en Dios es, sin dudas, *Santiago 2, 19*: “Tú crees que Dios es uno. Haces bien; también los demonios creen, y tiemblan”.

¹⁴⁶² *Couronne mystique*, p. 424.

¹⁴⁶³ *ibid*, p. 423.

¹⁴⁶⁴ *ibid*, p. 426. Boucher comenta que el libro de Vallée lleva por título “*L’Art de ne rien croire*”.

¹⁴⁶⁵ *ibid*, p. 46.

¹⁴⁶⁶ Marin Mersenne, *L’impiété des Déistes, Athees, et Libertins de ce temps, combatuë et renuersee de point en point par raisons tirees de la Philosophie et de la Theologie. Ensemble la refutation du Poeme des Deistes*, Paris, Pierre Bilaine, 1624. Como el mismo título lo indica, el Mínimo reprodujo las *Quatrains*, dándole aún más alcance. Para Mersenne como defensor de la fe cristiana, véase Carlos Gómez, “Marin Mersenne (1588-1648): apologética tradicional cristiana frente a la crisis religiosa de 1623”, en *Enrahonar* 28, 1997, pp. 55-81; Popkin, *History of scepticism*, pp. 78 y ss.

horrible de nostre France” que insiste en repetir que cada hombre puede alabar al dios de su elección, sin perjuicio de su salvación.¹⁴⁶⁷ La fuente de esta incredulidad, alega Mersenne tal como lo había hecho Boucher, no es otra que la expansión de herejías en el XVI.¹⁴⁶⁸

Y en efecto, *Quatrains* es una exposición abierta de todo aquello que el Quinientos ofrecía en materia de diatriba contra las pasiones humanas que sostenían a la religión, lo que, como estudiamos en los capítulos anteriores, incluía la descreencia en el Juicio. Recogiendo una fibra pomponazziana —pero con la influencia más próxima del Charron de *La sagesse*, a quien Mersenne repudiará—, *Quatrains* comenta que el fanático religioso (“*le bigot*”) sólo hace el bien a la búsqueda de “*quelque récompense*”, y que se abstiene del vicio “*pour éviter du meffait le supplice*”; por el contrario, como el sabio de Pomponzzi y de Charron, “*le déiste en repos agit tant seulement pour l’amour du bien mesme*”.¹⁴⁶⁹ Como vimos con el contexto intelectual de Bérulle, lo que estaba en juego aquí era el Juicio infernal y la interpretación política del temor al infierno. El siglo XVII recibiría este debate, y obras como las *Quatrains du déiste* profundizarían la vía escéptica. La obra anónima es explícita, más aún que Vallée:

*“Si donc le but final d’un juste chastiment
Est la correction que de l’exemple on tire,
Qu’est-ce l’Enfer? qu’un masque et supposé tourment
Dont les religions maintiennent leur empire”*.¹⁴⁷⁰

Mersenne glosaría esta opinión resaltando los tintes incrédulos: “*Il conclud qu’il n’y a point d’enfer, ny aucun chastiment apres ceste vie, et que tout cela n’est que fantasie et foiblesse d’esprit*”; los descreídos, así, pretenden eliminar “*la crainte de Dieu et de ses*

¹⁴⁶⁷ Mersenne, *L’impiété*, p. x. Mersenne parece aquí atender a las consecuencias del escepticismo pirrónico respecto de las costumbres en el culto: “...*en cette opinion fausse et heretique, sçavoir est, que les meschans seront aussi bien sauvez que les bons, et que Dieu a aussi bien choisi l’Alcoran pour sauuer les Mahometans, comme il a choisi l’Euangile pour nous rendre bien-hereux*” (p. xxv).

¹⁴⁶⁸ *ibid*, p. xix.

¹⁴⁶⁹ *Quatrain* n° 98, 101 (citado en J. B. Sabrié, *De l’Humanisme au rationalisme. Pierre Charron (1541-1603)*, Paris, Alcan, 1913, p. 419).

¹⁴⁷⁰ *Quatrain* n° 7, 67.72, *ibid*, p. 418. Sobre las *Quatrains* en el contexto del debate respecto de la utilidad social del temor a Dios (núcleo del libertinismo erudito y del tópico de la religión política), véase Wooton, “The fear of God”, p. 68; Françoise Charles-Daubert, “*L’Esprit de Spinoza et les Traités des trois imposteurs: rappel des différentes familles et de leurs principales caractéristiques*”, en Silvia Berti et al. (eds), *Heterodoxy, Spinozism and Free Thought in Early-Eighteenth-Century Europe*, Manchester, Springer, 1996, p. 167.

iugemens”.¹⁴⁷¹ Negar la verdad metafísica del infierno y el castigo sería devastador para el cristianismo, advierte el Mínimo, porque si las *Quatrains* están en lo correcto, Dios debería ser considerado un mentiroso (*il seroit menteur*). Es él, a través de la Letra, quien nos ha asegurado la existencia infernal. De modo abierto, Mersenne expone el punto capital:

“*Certainement si la peur de l’enfer et les peines que les damnez, et les diables endurent, n’estoient qu’une phantasie et foiblesse d’esprit, il faudroit conclure que Dieu ne seroit qu’une resverie et une illusion*”.¹⁴⁷²

Estas palabras van al centro del problema que hemos rastreado en el siglo XVI, y que el Seiscientos no haría más que ahondar. Por lo demás, explican la importancia que la demonología tuvo en la construcción de argumentos en pos de la defensa del cristianismo frente a la marea del ateísmo. Es por eso que no debería sorprendernos encontrar a *L’impieté des déistes* recurriendo a los endemoniados como evidencia de las entidades metafísicas. En efecto, tal como hiciera Boucher, Mersenne comenta que los incrédulos son peores (*pires*) que los demonios; al menos ellos, nos dice la Escritura, saben que existe un Dios verdadero, y le temen.¹⁴⁷³ Y nosotros podemos oír esa confesión “*quand ils sont forcez de quitter les corps des possedez par la seule invocation du nom de Iesus-Christ*”.¹⁴⁷⁴

Paradójicamente, entonces, en una Europa que se sentía asediada por el conflicto religioso y el crecimiento de la incredulidad, los demonios terminarán por constituirse en defensores de la fe cristiana. Los posesos y exorcistas del *Patrocinio* de Blasco Lanuza (y los de la obra de Jansenio y Mersenne, por ejemplo) se insertan en la línea evidencial que analizamos en el capítulo anterior, blandiendo el hecho demonológico ante los ateos renuentes a aceptar las realidades espirituales centrales del cristianismo. Es por eso que, para el *Patrocinio*, lejos de ser enfermas, delirantes, o maliciosas impostoras, las posesas son las “escogidas” de Dios. La Providencia divina, advierte Blasco, envía la epidemia diabólica para impedir que el ateísmo que corroe Francia se filtre en el Reino ibérico:

¹⁴⁷¹ Mersenne, *L’impieté*, pp. 537-538.

¹⁴⁷² *ibid*, pp. 538-539.

¹⁴⁷³ *ibid*, p. 540. La referencia vuelve a ser *Santiago 2*, 19.

¹⁴⁷⁴ *ibid*, p. vii.

“Porque ahora cunde mucho, en la Francia, el error de los Ateystas, que niegan sustancias espirituales; y previene Dios, con tantos espiritados, esa infección de almas (dando al ojo con tantas evidencias de Ángeles malos) a los Españoles, para que no se deslumbren, siendo vecinos”¹⁴⁷⁵.

VI

La condición necesaria para que las posesas, “escogidas” de Dios, pudieran ser signos sagrados estribaba, en la era de la sospecha y el discernimiento (recuérdese a Marescot y el *affaire Brossier*), en abolir cualquier otra interpretación que amenazara arrancarlas de la mano providencial de la divinidad. Ni los astros, ni la melancolía, ni el fingimiento, ni la locura deben poder explicar esos sufrimientos; es por eso que Blasco Lanuza utiliza decenas de páginas de su *Patrocinio* en asegurar, contra el grueso de la intelectualidad española de su época, que estas mujeres no son ni impostoras ni enfermas. Sólo entonces el trauma de la posesión y el milagro del exorcismo, instrumentos celestiales manifestados a través del cuerpo de las endemoniadas, demostrarían a los incrédulos que las realidades espirituales existen, y que la religión católica es la única que las abarca y las derrota. A través de sus síntomas asombrosos, hablando corporalmente *in persona diaboli*, las endemoniadas se convertirán para el párroco en fuentes de autoridad sobrenatural, verdaderos cuerpos de evidencia que delinearán la terapéutica capaz de acabar con la plaga moderna del ateísmo: el milagro del exorcismo. En el contexto de la guerra temprano-moderna por la reubicación de lo sagrado, la posesión y el exorcismo católicos pasarán a ser formas de re-presentar la verdad religiosa de un modo inequívoco al atar su validez al espectáculo *visible* de las sensaciones físicas¹⁴⁷⁶.

Las razones del énfasis que Francisco de Blasco Lanuza dio a la posesión diabólica en contra del ateísmo y las estrategias de naturalización ya crecientes en el siglo XVII fueron de algún modo lateralmente advertidas, no casualmente, por una obra estrictamente contemporánea y de lleno incrédula: el *Leviathan* (1651) de Thomas Hobbes. Ya tendremos lugar para ocuparnos de ella con detalle; como veremos en el próximo capítulo, y en la vereda opuesta al *Patrocinio* y a la ciencia demonológica en general, el pensador inglés ejecutará una implacable naturalización y metaforización

¹⁴⁷⁵ Blasco Lanuza, *Patrocinio*, p. 792. Y más adelante, vuelve a insistir en los beneficios de la posesión: “previene la piedad Divina este antídoto contra esa ponzoña de almas en nuestra España disponiendo que den evidentes muestras los mismos demonios” (p. 818).

¹⁴⁷⁶ Sobre las sensaciones físicas como espectáculo, véase Roper, *Oedipus*, p. 175.

para describir el fenómeno posesorio, en un intento por desactivar tanto el carisma de los sectarios radicales como la mediación sacerdotal católica. Por ahora, sólo me interesa marcar la relación que Hobbes trazó entre el origen de la posesión en el pensamiento judeocristiano y el ateísmo.

Hobbes indica que la idea de posesión espiritual surgió entre los paganos, pasó al pueblo judío, y de allí infestó al cristianismo. La razón del éxito de esta construcción en el medio hebreo fue, sin dudas, su insuficiente deseo (“*the want of curiosity*”) por investigar causalidades naturales. Se aprestaron así a otorgar vectores espirituales para los fenómenos extraordinarios: “*For they that see any strange, and unusual ability, or defect in a mans mind; unless they see withall, from what cause it may probably proceed, can hardly think it naturall; and if not natural, they must needs think it supernatural; and then what can it be, but that either God, or the Devil is in him?*”¹⁴⁷⁷ Este error llevó a tomar cualquier síntoma estrambótico como una posesión espiritual, en lugar de simplemente tratar a las víctimas como lo que realmente eran: enfermos. Sin embargo, advierte el *Leviathan*, no todos los judíos se comportaron de esta manera. Es en este momento que Hobbes parece darnos la clave para comprender a Francisco Blasco Lanuza y su estrategia demonológica:

“...whosoever behaved himself in extraordinary manner, was thought by the Jews to be possessed either with a good, or evil spirit; except by the Sadducees, who erred so farre on the other hand, as not to believe there were at all spirits (which is very near to direct Atheism) and thereby perhaps the more provoked others, to term such men Demoniacks, rather than mad-men”¹⁴⁷⁸

¹⁴⁷⁷ Hobbes, *Leviathan*, p. 38.

¹⁴⁷⁸ *ibid*, p. 38. Como veremos en el próximo capítulo, Hobbes tiene una influencia fuerte para esta idea: el teólogo anglicano Joseph Mede. Hobbes contaría en 1641 con los escritos póstumos de este erudito, entre ellos el discurso “S. John 10.20. He hath a Devill, and is mad”. Aquí, Mede consideraría a los posesos evangélicos como locos. Advertirá que la secta de los Saduceos no creía en sustancias espirituales y que por lo tanto los fariseos intentaban dar evidencia de ellas de donde pudieran. La posesión era una de estas instancias: “*To affront, and cry down whose error [de los Saduceos] it is like enough the Pharisees, and the rest of the right-beleeving Jews who followed them, affected, to draw their expressions (wheresoever they could) from Angels and Spirits*” (S. John 10.20. He hath a Devill, and is mad” en *Diatribae. Discourses on Divers Texts of Scripture: delivered upon severall occasions*, London, John Clark, 1648. Citamos a partir de la edición encontrada en *The Works of That Reverend, Iudicious, and Learned Divine Mr. Ioseph Mede, B.D. Late fellow of Christs College in Cambridge, Being Discourses on divers Texts of Scripture, and four Treatises formerly printed, But now revised and corrected according to the Authors own Manuscript. Whereunto are added, Sundry Discourses on other Texts of Scripture, never before published: As also a Treatise of the Christian Sacrifice by the same Author. Together with two tables, one of the principall contents. Antother of the places of Scripture expounded*, London, John Clark, 1648, p. 87). La obra de Mede hace referencia, claro, a Juan 10, 20, sobre los judíos ante Cristo: “Y muchos de ellos decían: Tiene un demonio y está loco. ¿Por qué le hacéis caso?”.

No todos los judíos, entonces, se dejaban llevar por las explicaciones sobrenaturales. En los tiempos del Antiguo Testamento, dice Hobbes, los Saduceos descreían de las posesiones espirituales justamente porque cuestionaban la existencia de toda entidad espiritual.¹⁴⁷⁹ Así como, frente a ellos, los judíos creyentes del mundo invisible insistieron en la realidad de la posesión frente a las explicaciones naturalistas, así en la Europa del Seiscientos ciertos cristianos la defendieron en contra de los modernos saduceos. Blasco Lanuza, en alianza con los demonios, fue uno de ellos.

Como advertimos en el capítulo pasado, esta vía demonológica a la certeza sería ampliamente rechazada. Vimos en nuestra investigación algunas fuentes de tal resistencia: la ampliación del alcance de las explicaciones naturales en detrimento de las preternaturales y sobrenaturales; la discusión confesional en torno del uso del milagro como prueba; la sospecha constante y cada vez más secularizada de la *discretio spirituum*; la atención inquisitorial en el delito de fingimiento. Y también, por supuesto, el argumento incrédulo que se negaba a aceptar el temor al castigo infernal como tangente por la cual evidenciar verdades invisibles, con la convicción íntima de que ese aspecto preciso del fenómeno religioso no era más que un ardid puramente humano de control y poder.

En este sentido, es el libertino erudito Cyrano de Bergerac quien mejor ejemplifica la oposición a la estrategia demonológica que utilizaba a los endemoniados para convencimiento de los ateos. En su breve carta “*Contre les sorciers*” (1654), Cyrano incluso clasificaba esta estrategia de grosera (*bien grossiere*). Si el demonio quiere condenar a los descreyentes al infierno, es una tontería que se muestre en los posesos. ¿Por qué no esconderse, por qué advertirnos de su presencia? Si el demonio busca perder a los incrédulos (*Incredules*), ¿por qué delatarse en el cuerpo de los endemoniados? “*Ils devoient au contraire —sugiere Cyrano— pour nous endurcir en notre incredulité, se cacher dans ces corps et ne pas faire des choses qui pussent nous desaveugler*”. Se responderá que Dios lo obliga, para manifestar así la fe; pero ¿acaso lo logra contoneándose, saltando, maldiciendo y haciendo esas payasadas (*singeries*) que

¹⁴⁷⁹ Son aquellos que niegan a los espíritus, y sobre todo la resurrección, como puede verse en *Hechos*, 23, 8; *Marcos* 12, 18; *Mateo* 22, 23; *Lucas*, 20, 27. Flavio Josefo amplía un poco más el rango de la creencia de esta escuela filosófica: “En cuanto a permanencia del alma, castigos en el reino de la muerte, y futura recompensa, no creen en nada de eso”; “Las almas perecen con los cuerpos” (citado en J. Fitzmayer, *The Gospel according to Luke*, New York, Doubleday, 1986. Utilizo edición en castellano, *El Evangelio según Lucas*, traducción de Dionisio Mínguez, Madrid, Cristiandad, 2006, p. 180).

no tienen nada de diabólico y todo de natural (*naturellement*)?¹⁴⁸⁰ Y sobre todo, insiste Cyrano, es extraño que los sacerdotes exijan a los incrédulos creer, por boca de los posesos, en aquél que el *Evangelio* mismo llama el padre de la mentira. La vía demonológica a la verdad cristiana, la “conversión salvaje” que vimos adoptar a Bérulle y a Blasco Lanuza y a otros en los siglos XVI y XVII, es entendida por Cyrano como una vil manipulación: “*Avoiez, avoiez, mon Reverendissime, que le Diable dit vrai ou faux, selon qu’il est utile à votre malicieuse Paternité*”.¹⁴⁸¹ Veredicto de “*Contre les sorciers*”: la creencia en endemoniados y exorcistas pertenece al *Credo* de “*ceux qui ont trop de Foy*”.¹⁴⁸² Epitafio elocuente, creemos, para la posibilidad de una *fides* materializada en lo visible. Epitafio elocuente, finalmente, para la demonología radical temprano-moderna y su intento de influir a través del paradigma posesorio en la reubicación de lo sagrado cristiano.

¹⁴⁸⁰ Cyrano de Bergerac, “*Contre les sorciers*”, en *Les Oeuvres de Monsieur de Cyrano de Bergerac, Nouvelle Edition ornee de Figures en taille douce*, Amsterdam, Jacques Desbordes, 1709, pp. 68-69.

¹⁴⁸¹ *ibid*, p. 70.

¹⁴⁸² *ibid*, p. 71.

Capítulo siete (Negaciones)

“T.H. hath killed the great infernal Devil” Substancia inmaterial y posesión espiritual en el *Leviathan* (1651) de Thomas Hobbes.

I

“Brekekekex koax koax”

En mayo de 1655, la firma de Andrew Crooke publicaba en Londres el *Elementorum Philosophiae. Sectio prima: De corpore*. Ya en las primeras páginas, Thomas Hobbes desesperaba de una doctrina cristiana inficionada por la filosofía pagana. Con ello, no hacía más que ampliar el ataque que el *Leviathan* había lanzado a los escolásticos cuatro años antes. Los Padres de la Iglesia, comenta, fueron los primeros que en su intento por defender la fe cristiana desde la razón natural, mezclaron las sentencias de los antiguos con la Sagrada Escritura.¹⁴⁸³ Quizá no tanto Platón, el inofensivo; pero sin duda los libros de física y metafísica aristotélica probarían ser, a largo plazo, una verdadera desgracia. Los Doctores no comprendieron que entregaban al enemigo las citadelas de la fe cristiana. Pablo mismo había caracterizado esa filosofía como vana, aunque bien podría haberla llamado perniciosa (*potuit perniciosam*) si reparamos en las controversias dogmáticas y las guerras sangrientas que la última esquirra de la dinamitada Antigüedad generaría en el cuerpo del cristianismo.¹⁴⁸⁴ Los *School divines*, agentes al servicio de Roma, probaron ser un relevo pertinente, profundizando el error de los Padres hasta el presente. Aquí, Hobbes aventura un cambio de registro: ¿no son acaso similares estos teólogos a aquél proteico demonio ateniense, la Empusa, cuya aparición desde los infiernos de Hécate era tomada por muchos como un signo de infortunio? El espectro observa un caminar dispar, bastante cómico: posee una pierna de bronce, y otra de asno. Las empusas escolásticas, sugiere Hobbes, suelen avanzar de la

¹⁴⁸³ Dice el autor: “...et placita nonnulla ex Philosophorum Ethnicorum Scriptis Scripturae Sacrae placitis admiscere” (Thomas Hobbes Malmesburiensi, *Elementorum Philosophiae. Sectio prima De corpore*, Londini, Andreae Crook, 1655, p. iiiii. La epístola dedicatoria se encuentra sin paginar; en ésta y las próximas notas relativas a *De corpore*, daremos nuestra foliación personal).

¹⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. iii. Aunque Hobbes no la menciona, la referencia bíblica más segura es *Colosenses* 2, 8: “Estad sobre aviso para que nadie os seduzca por medio de la filosofía y con vanas sutilezas sobre la tradición de los hombres, conforme a las máximas del mundo, y no conforme a Jesucristo.” Respecto de las consecuencias de las controversias filosóficas dentro del cristianismo, William Cavanaugh ha afirmado que Hobbes se convenció de que la violencia religiosa derivaba de un problema epistemológico, el agrio debate alrededor de doctrinas que, en realidad, estaban más allá de la razón (*The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 128).

misma manera: pisan con el pie firme de la Escritura, pero cojean con la filosofía pagana.¹⁴⁸⁵

Fustigar las consecuencias de la Antigüedad con ayuda de la Antigüedad misma; la cristiandad corrompida por la filosofía de los clásicos, con sus comedias. Estas primeras páginas del *De corpore* son una prueba más de la complejidad, de los pliegues y de lo ambiguo de la obra de Hobbes. Sabemos, aunque el pensador no lo diga, que es en *Las ranas* de Aristófanes donde habremos de encontrar uno de los retratos más recordados de esta Empusa espectral: el dios Dioniso y su esclavo Jantias creen tropezar con ella en el Hades, donde han viajado a rescatar a Eurípides; planean devolverlo a Atenas, donde su muerte ha provocado la decadencia inadmisiblemente del género trágico.¹⁴⁸⁶ La alusión clásica es breve, el humor es cruel, y la ironía y la sátira parecen dar a entender más de lo que dicen (por ejemplo, ¿no jugarán los escolásticos también el papel de las ranas que cantan en el lago del Hades mientras avanza el esquife de Caronte? ¿El barquero mismo no las llama “ranas-cisne” por la belleza de su canto, cuando Dioniso sólo escucha un croar incesante –brekekekex koax koax– y una canción ininteligible?).¹⁴⁸⁷ Hobbes es escueto, no dice mucho más; sin embargo, el comentario que cierra la referencia lateral a *Las ranas* llama la atención:

“*Contra hanc Empusam Exorcismus (credo) melior excogitari non potest, quam ut Religionis, id est, Dei Honorandi Colendique, Regulae, a Legibus petendae, a Philosophia regulis, id est, a privatorum hominum dogmatibus distinguantur, quaeque*

¹⁴⁸⁵ Thoma Hobbes, *De corpore*: “...pede incedentem altero quidem, quae est Scriptura Sacra, firmo; altero autem putrido, quae est Philosophia illa quam Apostolus Paulus appellavit vanam (...). Similis existens Empusae apud Comicum Atheniensem” (p. iii).

¹⁴⁸⁶ Aristófanes, *Las ranas*, traducción de José García López, Murcia, Universidad de Murcia, 1993, pp. 234-236. Los destinos de Eurípides no le eran ajenos al filósofo de Malmesbury: notemos que su primer ejercicio literario es una traducción del griego al latín de *Medea*, realizada cuando tenía catorce años (Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, p. 213).

¹⁴⁸⁷ Su apego a la ironía clásica está muy cerca de la gran estima que Hobbes profesaba por el satirista más renombrado de la Antigüedad griega, y a partir de las traducciones de Tomás Moro y Desiderio Erasmo, de la temprana Modernidad: Luciano de Samosata. La afinidad es evidente si tomamos en cuenta la burla lucianesca a las escuelas filosóficas, sus discusiones dogmáticas y la trivialidad intelectual que, decía, las caracterizaba (Conal Condren, “Curtailling the Office of the Priest: two Seventeenth-century Views of the Causes and Functions of Heresy”, en Ian Hunter, John Christian Laursen y Cary Nederman (eds.), *Heresy in Transition: Transforming Ideas of Heresy in Medieval and Early Modern Europe*, England, Aldershot, Ashgate, 2005, pp. 115-128). Para las opiniones de Hobbes acerca de la risa véase Quentin Skinner, “Hobbes and the Classical Theory of Laughter”, en Tom Sorell y Luc Foisneau (eds.), *Leviathan After 350 Years*, Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 139-166. Sobre la risa en la temprana Modernidad Europea véase José Emilio Burucúa, *Corderos y Elefantes. La Sacralidad y la Risa en la Modernidad Clásica (siglos XV a XVIII)*, Madrid, Miño y Dávila, 2001.

Religionis sunt Scripturae sacrae, quae Philosophiae sunt rationi naturali tribuantur”.¹⁴⁸⁸

Thomas Hobbes —el materialista, el destructor de todo ritual católico, el monstruo de Malmesbury acusado y vuelto a acusar de ateo en parlamentos, panfletos y universidades, aquél que, al decir de su enemigo arminiano Joseph Bramhall, había aniquilado toda posibilidad de infierno y demonio— se ofrece en *De corpore* como exorcista de la cristiandad (*exorcismus [credo] melior excogitari non potest*).¹⁴⁸⁹ Resulta, a la distancia, un guiño cómico. Pero es también un proyecto intelectual propio de nuestra temprana Modernidad, aquél que busca reformular, en una era que nace destrozada por la crisis de sentido, de verdad, y de autoridad, los límites entre la naturaleza y la sobrenaturaleza.

Sabemos ya que los accidentes historiográficos que suelen caracterizar la geografía cultural de la época —brevemente, el Renacimiento, la Reforma, la Revolución Científica— sugieren a cualquiera que las novedosas reflexiones en los planos conectados del pensamiento sobre lo religioso y lo natural atienden a un profundo conflicto respecto del sentido de lo real. Como hemos estudiado en la investigación, las diversas y a menudo enfrentadas teologías y teorías filosóficas sobre qué constituía lo natural, qué lo sobrenatural y de qué modo éstos órdenes se conectaban, contribuyeron a alimentar un proceso de redefinición de la real, y de las condiciones de su conocimiento. Schreiner lo ha definido como el proceso medular de la temprana Modernidad: la búsqueda de la certeza.¹⁴⁹⁰ Un episodio más en la historia intelectual humana, que François Peleau, en una carta de 1656 al mismo Hobbes, radiografiaba con precisión: “a

¹⁴⁸⁸ Thoma Hobbes, *De corpore*, p. iv. La frase no sería más que uno de los múltiples sicofantes históricos del incisivo interrogante de Tertuliano en los primeros siglos del cristianismo: “*Quid ergo Athenis et Hierosolymis?*” (citado en Hal Drake, “Lambs into Lions: Explaining Early Christian Intolerance”, *Past and Present*, 153 [1996], p. 9). Véase también George Wright, *Religion, Politics, and Thomas Hobbes*, Dordrecht, Springer, 2006, p. 213.

¹⁴⁸⁹ Las diversas acusaciones de ateísmo que Hobbes recibió a lo largo de su vida están analizadas en la clásica obra de Samuel Mintz, *The Hunting of Leviathan: Seventeenth-century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962. Puede encontrarse una reflexión actualizada en Jon Parkin, *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

¹⁴⁹⁰ Susan Schreiner, *Are You Alone Wise?*, *passim*. Ya hemos insistido sobradamente en la crisis cultural que caracteriza los inicios de la Modernidad. Para ella, recuérdese a Greenblatt, *The Swerve*; Clark, *Vanities of the Eye*; Popkin, *The History of scepticism*; Bouwsma, *El otoño del Renacimiento*; Steven Shapin, *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994; Hunter y Wooton, *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*; Stephen Toulmin, *Cosmopolis: the Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990; Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, París, Gallimard, 1978.

war of minds”.¹⁴⁹¹ La pirotécnica oposición que nuestro improvisado exorcista realiza entre Escritura y razón, ese tono definitivo, casi perentorio, es un síntoma más de esta crisis intelectual. Hobbes no escribió sus reflexiones parisinas respecto de las relaciones entre religión, naturaleza y poder impulsado sólo por el desastre político y religioso de la Revolución. El *Leviathan* (1651) también es un medio de conjurar las consecuencias más graves de esta implosión cultural.

Nuestro interés por subrayar el carácter crítico de la primera Modernidad en cuanto a sus criterios de verdad y autoridad ligados a lo terrenal y lo ultraterrenal tiene aquí un exponente claro y concreto: el útero de la obra hobbesiana es la reacción contra aquellos que, al margen de la autoridad civil, consideraban que el proceso espiritual de salvación legitimaba sus reclamos de poder temporal.¹⁴⁹² Las empujas escolásticas no cojeaban solas en esto y sin dudas las ranas tampoco croaban en soledad: el *Behemoth*, publicado póstumamente en 1682, cargó con la culpa de la Guerra Civil inglesa a las jerarquías eclesiásticas y a sus teólogos y predicadores sediciosos, pero no dejó intocados a los sectarios radicales y aspirantes a santos que pululaban en el caos civil y religioso de la isla. La tradición inglesa reformista que iniciara John Wycliff y continuara William Tyndale habría revelado todo su poder de destrucción precisamente en la década de 1640, cuando baptistas, cuáqueros, adamitas, y hombres de la Quinta Monarquía dedicaban su tiempo a combatir la autoridad real y eclesiástica con interpretaciones privadas de una Escritura vulgarizada. Los principios de *sola scriptura* y sacerdocio universal eran abrazados de modo promiscuo; cada uno, expone Hobbes, se había convertido en un juez particular de la religión, reclamando inmediatez con lo sagrado. El espíritu de profecía amenazaba asfixiar a la isla. Traducida la Biblia al inglés, cualquiera que pudiera leer el idioma —incluso las jovencitas, comenta socarronamente— creía hablar con Dios Todopoderoso, entender lo que Él decía. La Escritura dejaba de ser un testimonio para pasar a ser un medio de contacto directo con la divinidad.¹⁴⁹³

¹⁴⁹¹ Citado en Jeffrey R. Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 12: “*There had always been a war of minds, so far as opinions and feelings are concerned, and this war is exactly like the state of nature.*”

¹⁴⁹² Diez años antes de publicar su *opus magnum*, Hobbes escribía al conde de Devonshire: “*The dispute between the spiritual and the civil power has of late, more than anything in the world, been the cause of civil wars in all places of Christendom*” (citado en Willis Glover, “God and Thomas Hobbes”, *Church History*, 29:3, [1960], p. 282). Véase el fundamental texto de John G. Pocock, “Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes”, en Idem, *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989 (1971), pp. 148-201.

¹⁴⁹³ Thomas Hobbes, *Behemoth, or the Epitome of the Civil Wars of England*: “*After the Bible was translated into English, every Man, nay every Boy and Wench, that could read English, thought they*

Vemos operar aquí, entonces, ese conflicto por la resignificación de los límites entre lo natural y lo sobrenatural que señalábamos como parte fundante de la temprana Modernidad. Las acusaciones de Hobbes no eran otra cosa que una crasa negativa a aceptar cualquier señal de comunicación individual o institucional *directa* con la divinidad y el mundo ultraterreno, es decir, la posibilidad de hacer presentes aquí y ahora (al margen y en contra del Soberano) fragmentos del Otro mundo —exactamente lo que Pierre de Bérulle, Francisco de Blasco Lanuza y muchos otros intentaban hacer, lo vimos, con sus posesos y exorcistas. Para el filósofo, semejantes filtraciones preter y sobrenaturales no eran más que las excusas de aquellos que buscaban perseguir la división de la realidad entre esferas temporales y espirituales, con el fin de socavar, desdoblándola, la obediencia de los súbditos.¹⁴⁹⁴ Hobbes no duda de la existencia de lo sobrenatural: sí, dice, los *electi* tendrán algún día resurrección, inmortalidad, cuerpos espirituales. Pero aquí, hoy, donde se desea, se teme, se vive, e incluso se asiste al culto, los cuerpos se pudren. “Por lo tanto no existe otro gobierno en esta vida, ni en el estado ni en la religión, más que el temporal”.¹⁴⁹⁵ Es a los individuos arrogantes que buscan escapar al destino común humano, y pretenden gobernar ilegítimamente en el mundo reclamando conocimiento privilegiado de lo sobrenatural, a quienes el *Leviathan*

*spoke with God Almighty, and understood what he said (...). I confess this Licence of Interpreting the Scripture was the cause of so many several Sects as have lain hid, till the beginning of the late Kings Reign, and did then appear to the disturbance of the Commonwealth” (Tracts of Thomas Hobbes of Malmesbury. Containing: I: Behemoth, the history of the causes of the Civil Wars of England, from 1640 to 1660. Printed from the Author's own Copy: Never printed [but with a thousand faults] before. II: An Answer to Arch-Bishop Bramhall's Book, called the Catching of the Leviathan: Never printed before. III: An Historical Narration of Heresie, and the Punishment thereof: Corrected by the true Copy. IV: Philosophical Problems, dedicated to the King in 1662. but never printed before, London, Andrew Crooke, 1682, p. 35). Sobre el impulso profético en la religiosidad inglesa véase Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, pp. 133-178, 461-516; al respecto, todavía es útil y placentera la obra clásica de Christopher Hill, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas during the English Revolution*, Harmondsworth, Penguin, 1972, *passim*. Una lectura actual puede hallarse en Tim Thornton, *Prophecy, Politics and the People in Early Modern England*, Woodbridge, The Boydell Press, 2006. Sobre la Escritura en la Inglaterra reformada véase Stanley Greenslade, “English Versions of the Bible, 1525-1611” y Luther Weigle “English Versions since 1611”, en Stanley Greenslade (ed.), *The Cambridge History of the Bible: the West from the Reformation to the Present Day*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 141-174, 361-382.*

¹⁴⁹⁴ Resulta interesante notar que Moisés no fue sólo un tipo ideal hobbesiano de Soberano, a la vez autoridad política y religiosa. Funcionó a un tiempo como modelo histórico: también él fue importunado por la pretensión sacerdotal independiente (e idolátrica) de su hermano Aarón (*Éxodo* 32, 19-24). Véase Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, pp. 18-19; Joshua Mitchell, “Luther and Hobbes on the Question: Who Was Moses, Who Was Christ?”, *The Journal of Politics*, 53:3 (1991), pp. 676-700.

¹⁴⁹⁵ Thomas Hobbes, *Leviathan, or The Matter, Forme & Power of Commonwealth, Ecclesiasticall and Civill*, Andrew Crooke, London, 1651: “*There is therefore no other Government in this life neither of State, nor Religion, but Temporall*” (p. 250). Todas las traducciones de las diversas obras de Hobbes son mías. Según Funkenstein, este movimiento hacia el mundo (*ad saeculum*) merece ubicar al filósofo dentro de la novedosa corriente temprano-moderna de la teología secular (Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton, Princeton University Press, 1986, p. 3).

engulle. ¿No dice el *Libro de Job*, acaso, que el monstruo gobierna sobre los hijos del orgullo?¹⁴⁹⁶

Si intentamos dilucidar mediante qué instrumentos estos hombres proyectan ejercer un dominio terrenal, la noción aristotélico-escolástica de “espíritu incorporeal”, “esencia abstracta”, o “substancia separada”, juega en ello un rol fundamental.¹⁴⁹⁷ Ésto es central: lo *inmaterial* está en el núcleo de la crítica hobbesiana. Su existencia habilita la creencia en la inmortalidad natural del alma, y por lo tanto, en la eficacia de la confesión de los pecados y la necesidad de la absolución sacerdotal; es ella la que permite pensar que uno ve fantasmas en el cementerio, estimulando la costumbre de salpicar el sitio con el agua bendita producida por la clerecía; es ella la que concibe las virtudes de la santidad y la sabiduría como pasibles de ser inspiradas, insufladas de modo inmediato desde el Cielo, sin necesidad de esfuerzo, estudio o razonamiento. Incita a ver en un trozo de pan, que huele como pan y sabe como pan, una presencia totalmente Otra. La doctrina metafísica esconde una entraña eminentemente política: ¿quién no obedecería al clero en lugar de a la autoridad estatal, si es él el que puede invocar o ahuyentar espíritus a placer, repeliendo espectros y convirtiendo panes en dioses?¹⁴⁹⁸ Si el nervio mismo que mueve a la comunidad artificial humana no es más que la recompensa o el castigo, el arbitrio sobre la vida y la muerte, ¿quién no marcharía del lado de aquellos que pueden tentarlos con una felicidad y una recompensa mayores que las que el poder civil puede ofrecer? Y de la misma manera, ¿quién no obedecería a un puñado de hombres que prometen una muerte y una tortura más espeluznantes que aquellas sentenciadas por el más violento tribunal terrenal?¹⁴⁹⁹

Investigar la crítica de las substancias incorporeales, de esta reificación de lo inmaterial, puede funcionar como una clave de lectura, un hilo que atraviere todo el *Leviathan* en

¹⁴⁹⁶ Hobbes, *Leviathan*, p. 166. *The King James Bible*, versión con la cual Hobbes trabajaba, es transparente: “*He is the king of all the children of Pride*” (Job 41, 33-34). La interpretación del célebre título de la obra hobbesiana está tomada de Gillespie, *Theological Origins*, pp. 241-242, y George Shulman, “Hobbes, Puritans, and Promethean Politics”, *Political Theory*, 16:3, 1988, pp. 426-443. Sobre el uso y significado de los monstruos de la Escritura en los títulos de sus escritos véase Patricia Springborg, “Hobbes’s Biblical Beasts: *Leviathan* and *Behemoth*”, *Political Theory*, 23:2 (1995), pp. 353-375.

¹⁴⁹⁷ Hobbes, *Leviathan*, p. 371. Véase Steven Shapin y Simon Shaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton, Princeton University Press, 1985, p. 92.

¹⁴⁹⁸ Hobbes, *Leviathan*, p. 373.

¹⁴⁹⁹ *Ibid.*, pp. 1, 238. Y en *Behemoth*, todavía más claro: “*As much as Eternal Torture is more terrible than Death; so much they would fear the Clergy more than the King*” (p. 23). Véase al respecto Aloysius Martinich, *The Two Gods of the Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 257; Lodi Nauta, “Hobbes on Religion and the Church between *The Elements of Law* and *Leviathan*: A Dramatic Change of Direction?”, *Journal of the History of Ideas*, 63:4, 2002, p. 583.

busca de la simbiosis entre exégesis bíblica, filosofía natural, y filosofía política que caracteriza a la obra. El mismo Hobbes puso en palabras la incomodidad inicial que parece sobrevenir al lector cuando encuentra discusiones de física y metafísica escolástica en un tratado sobre el poder absoluto:

“But to what purpose (may some man say) is such subtilty in a work of this nature, where I pretend to nothing but what is necessary to the Doctrine of Government and Obedience? It is to this purpose, that men may no longer suffer themselves to be abused by them, that by this Doctrine of Separated Essences, built on the Vain philosophy of Aristotle, would fright them from Obeying the Laws of their Country, with empty names; as men fright Birds from the Corn with an empty doublet, a hat, and a crooked stick”.¹⁵⁰⁰

Este último capítulo de nuestra investigación se propone investigar cómo y con qué fines, desde una hermenéutica materialista y una original exégesis bíblica, el *Leviathan* articula el rechazo a esa noción de “substancia incorporea” que habilitaba en la Europa de la temprana Modernidad diversas interpenetraciones entre lo natural y lo sobrenatural y entre lo material y lo inmaterial. Nos centraremos en un espantapájaros específico, la posesión espiritual. Creemos que las discusiones de Hobbes en torno de este paradigma contribuyeron a demoler el edificio teórico y práctico de la escolástica que justificaba la posesión diabólica y su remedio, el ritual exorcístico. A la vez, la reflexión sobre la posesión espiritual sostuvo las diatribas hobbesianas en contra de sectarios radicales y profetas *free-lance* convencidos de estar inspirados, iluminados, llenos del espíritu divino.¹⁵⁰¹ La potencia secularizadora del *Deus absconditus* hobbesiano tomará como un mismo frente a combatir la mediación sacerdotal y la inspiración. Señalemos esa originalidad. En su afán por desactivar toda interpenetración entre lo material y lo espiritual, Hobbes convierte en un solo blanco dos enemigos hasta entonces irreconciliables entre sí: institución y carisma.¹⁵⁰²

¹⁵⁰⁰ Hobbes, *Leviathan*, pp. 372-373. Sobre esta incomodidad inicial pero necesaria véase Clark, *Vanities of the Eye*, p. 221. Sobre la presencia masiva de Aristóteles en la cultura europea de la época véase Ann Blair, “Natural Philosophy”, en *The Cambridge History of Science*, p. 371.

¹⁵⁰¹ Sobre posesión divina, mística e inspiración en Inglaterra. véase Diane Watt, *Secretaries of God: Women Prophets in Late Medieval and Early Modern England*, Woodbridge, Brewer, 1997.

¹⁵⁰² Sobre la noción de secularización enquistada en el *Deus absconditus* reformado, y el conflicto simultáneo de Hobbes con mediadores y carismáticos véase Gillespie, *Theological Origins*, pp. 226 y 246 respectivamente. Excelentes reflexiones sobre el combate entre institución y carisma en una perspectiva de largo plazo pueden encontrarse en Bernard McGinn, “‘Evil-sounding, Rash, and Suspect of Heresy’”, pp. 193-212.

Contra ambos se alzaría el poder civil sagrado teorizado por Hobbes. Como el *Behemoth* reconoce, la mayoría de las doctrinas no buscaban enseñar a los hombres qué, sino en quién creer, porque las autoridades terrenas extraen su poder de la opinión y la creencia del pueblo.¹⁵⁰³ Es por esto que otorgar a la autoridad política el privilegio de la exégesis era para Hobbes fundamental.¹⁵⁰⁴ También aquí era hiperbólicamente antileninista: todo el poder al Soberano. Al tomar la validez de la interpretación bíblica como prerrogativa de un poder al mismo tiempo civil y eclesiástico (así se completa, en definitiva, el título de la obra), el *Leviathan* debía fundamentar sus ideas sobre las substancias inmateriales y la posesión espiritual no sólo por la filosofía, sino también por la Escritura. El objetivo final de esta exégesis plausible será presentar al magistrado una lectura que, en pos de la paz civil, logre la proscripción del sostenimiento *público* de la doctrina enemiga, junto con la praxis que habilita.¹⁵⁰⁵

La misión de nuestro inesperado exorcista tiene como escenario las distintas formas que adquiere lo real en la temprana Modernidad. *De corpore* lo advierte: este litigio se resuelve siempre a partir de la relación entre Escritura y filosofía. Como veremos en los próximos apartados, lo sobrenatural, en la visión epistemológica de Hobbes, será aquello que trascienda tanto la experiencia como la razón; lo que, propiamente, no puede comprenderse, de lo cual no podemos crear una filosofía.¹⁵⁰⁶ Por lo tanto, la revelación es sobrenatural: el Dios cristiano, las experiencias proféticas escriturarias, el juicio futuro, la resurrección de los *electi*, su inmortalidad. Pero también los demonios. Aquí Hobbes destruye en su favor la noción escolástica de un espacio ontológico específico, un orden preternatural habitado por las substancias angélicas separadas,

¹⁵⁰³ Hobbes, *Behemoth*, p. 26.

¹⁵⁰⁴ Richard Tuck, "The 'Christian atheism' of Thomas Hobbes", en Hunter y Wootton, *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, pp. 111-130; Popkin, *History of the Scepticism*, pp. 194, 197; Martinich, *Two Gods of the Leviathan*, p. 223.

¹⁵⁰⁵ Es importante remarcar la noción de lo público aquí: se sabe que Hobbes concedió la posibilidad de mantener convicciones en privado, mientras los actos exteriores se conformasen a la ley (véase Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 378). La casuística más explosiva presenta la hipótesis de que un Soberano exija del cristiano la negación del Salvador. Hobbes vuelve a establecer en *Leviathan* la diferencia entre actos públicos y convicciones privadas: "What if we be commanded by our lawful Prince, to say with our tongue, we believe not; must we obey such command? Profession with the tongue is but an external thing, and no more then any other gesture whereby we signifie our obedience". Si el súbdito obedece al Soberano, "and doth it not in order to his own mind, but in order to the laws of his country, that action is not his, but his Sovereigns" (p. 271). Véase Wright, *Religion, Politics, and Thomas Hobbes*, p. 232.

¹⁵⁰⁶ Juahana Lemetti, "Supernatural", Juahana Lemetti (ed.), *Historical Dictionary of Hobbes's Philosophy*, Plymouth, Scarecrow Press, 2012, p. 326. Martinich ha remarcado que la separación epistemológica entre lo sobrenatural y lo natural tiene alguna raíz nominalista. Esta corriente escolástica medieval supone que la teología no observa fundamento racional alguno, ya que explica la revelación (*Two Gods of the Leviathan*, p. 201). Para la contribución del nominalismo a la crisis de certeza de la temprana Modernidad (incluida la crítica de Ockham a la metafísica escolástica, que habría de influir en Hobbes) véase Schreiner, *Are You Alone Wise?*, pp. 15-23.

noción que hemos visto pacientemente construida en la Baja Edad Media (capítulo 1) y rigurosamente empleada en la demonología temprano-moderna (capítulos 2 y 3). Hobbes ni siquiera la discute.¹⁵⁰⁷ Su teología secularizadora, su desencantamiento pneumatológico, está en ubicar la frontera de lo sobrenatural y de lo natural en aquello que puede conocerse por los sentidos, en aquello de lo que puede darse evidencia. Hobbes desechará sin más el sueño de la demonología radical, el sueño de la percepción de lo inmaterial —el sueño de la razón que producía monstruos. Los demonios, dice, existen porque la Escritura lo admite; pero no sabemos con certeza cómo son, ni como actúan. Podemos especular, pero esto ya no es ni ciencia ni religión.¹⁵⁰⁸ Exactamente lo mismo puede decirse de la inspiración divina, de aquellos que reclaman la profecía para sí.

El análisis de las críticas bíblicas y filosóficas a las entidades incorpóreas nos permitirá develar cómo operan estos ataques hobbesianos a los *School divines* y a los inspirados. Observaremos así de qué modo el *Leviathan* deriva en un proceso brutal de metaforización y naturalización de los fenómenos extraordinarios asociados a los endemoniados y aspirantes a profetas. Para con los primeros, Hobbes no tuvo más que plena certeza de su condición natural; la aniquilación de cualquier tipo de interpretación demonológica respecto del mundo infernal lo habilitaba a desecharlos como meros hombres enfermos, o malvados.¹⁵⁰⁹ Los posesos divinos eran materia más delicada: contra los sectarios radicales aplicó exitosa, incluso ortodoxamente, el inestable dispositivo del discernimiento de espíritus, que hemos visto ya presente en la época como vehículo de diversas críticas a la demonología. Sin embargo, esto no evitó que sus

¹⁵⁰⁷ Sobre la negación hobbesiana de un espacio ontológico intermedio entre Dios y los hombres véase Gillespie, *Theological Origins*, p. 250.

¹⁵⁰⁸ Hobbes apunta a los judíos como los primeros en confundir revelación y filosofía. Es interesante apuntar el modo en el cual el pasaje reconoce el peligro de hundir lo incomprensible de la naturaleza divina y de los espíritus en especulaciones filosóficas, pero también escriturarias: “*So by their lectures and disputations in their Synagogues, they turned the Doctrine of their Law into a phantastical kind of philosophy, concerning the Incomprehensible nature of God and of Spirits; which they compounded of the vain philosophy and theology of the Graecians, mingled with their own fancies, drawn from the obscurer places of the Scripture*” (Hobbes, *Leviathan*, p. 370).

¹⁵⁰⁹ La crítica más profunda de Hobbes a la teoría escolástica del infierno ultraterreno se encuentra dentro del capítulo 38 de su obra magna (Hobbes, *Leviathan*, pp. 238-245). Por supuesto, también esta construcción tenía para el filósofo un fin político definido. En sus opiniones sobre la pasión de la crueldad, parece referirlo elípticamente: “*Contempt, or little sense of the calamity of others, is that which men call Cruelty; proceeding from Security of their own fortune. For, that any man should take pleasure in other mens great harms; without other end of his own, I do not conceive it possible*” (*Ibid.*, pp. 27-28). Para una visión general de las críticas al infierno cristiano en el siglo de Hobbes véase Walker, *The Decline of Hell, passim*; Camporesi, *The fear of Hell, passim*; Peter Marshall, “The Reformation of Hell? Protestant and Catholic Infernalisms in England, c. 1560-1640”, *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 61, n° 2, 2010, pp. 279-298

enemigos arminianos o presbiterianos lo señalaran como heterodoxo, llamando la atención sobre lo que ocurriría si ese dispositivo era aplicado a la profecía y a la operación del Espíritu Santo en la Escritura. Era un riesgo que el filósofo corría al intentar clarificar sin ambages aquello que verdaderamente estaba en juego: el poder.

El modo en el cual Hobbes convierte la crítica metafísica en una diatriba política es también un intento por separar tajantemente lo natural de lo ultraterreno; es, entonces, su contribución a la guerra intelectual por la reubicación de lo sagrado en la temprana Modernidad. Efectivamente, Hobbes acusará a la clerecía y a los fanáticos radicales de poner en práctica sus postulados sobre lo inmaterial con el fin exclusivo de asegurarse el control de los hombres, atemorizándolos y consolándolos, alternativamente, como los brazos o las bocas de Dios. El paradigma de la posesión espiritual entero se convierte en el *Leviathan* en una estrategia de poder terrenal. Heredera de la fibra anti-demonológica de la Reforma inglesa —recuérdese a Scot y a Harsnett—, de las corrientes incrédulas y del tópico de la religión política, la crítica hobbesiana intentará así abrir un foso entre el mundo espiritual y la existencia terrena. En el camino, destruirá el paradigma de la posesión y el exorcismo.

II

“Como Sísifo en el infierno del Poeta”: la crítica de las substancias incorpóreas.

Aquellos que indagan en los misterios de la naturaleza divina, decía Hobbes, se parecen demasiado a esos hombres que, ignorantes de las ceremonias de la corte, y anunciándose a un hombre poderoso, tropiezan en la entrada, se les resbala el capote, y para recobrarlo, dejan caer de paso el sombrero.¹⁵¹⁰ Eso mismo representaba la escolástica para Hobbes: apilar un sin-sentido sobre otro, hasta que la explicación no fuera más que un cuadro incomprensible y grotesco. La ridícula escena cortesana, por otra parte, se condice con aquello que Hobbes estimaba como lo más propio de la naturaleza humana. Dos son sus características esenciales: la razón y la curiosidad. El hombre es el único animal que, llevado por el deseo de conocimiento, inquiere de cualquier hecho sus causas, y estima sus consecuencias. El reverso de semejante distinción, sin embargo, es otro privilegio netamente humano: el absurdo. Hay grados, por supuesto. Nadie está más hacinado en él que los filósofos, y ninguno está más alejado que el geómetra. Si la ciencia no comienza por definiciones, debemos estimarla

¹⁵¹⁰ Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 374.

entonces como mera opinión; mientras que la geometría construye conocimiento a partir de definiciones pactadas socialmente, la filosofía trabaja con nombres, palabras sueltas que cada uno llena a su manera.¹⁵¹¹ La escolástica, incapacitada de definir los elementos de su discurso, no es más que un conjunto de nombres vanos y opiniones privadas. Es ésta la razón por la cual, *more geometrico*, la univocidad del lenguaje es la precondition de cualquier orden social.¹⁵¹² La ignorancia de las causas, el desconocimiento del significado preciso de las palabras y por lo tanto, la falta de ciencia, obliga al común de los hombres a depender de la sabiduría de estos teólogos, a confiar en ellos. Así, son arrastrados por el croar de las ranas al error, al sin-sentido, y a la obediencia.¹⁵¹³

Proporcionar el lenguaje correcto y la interpretación cierta de las causas será entonces el objetivo del *Leviathan*. Es un objetivo político, sin dudas, pero se construye a partir de la filosofía natural. Comenzaremos analizando la doctrina aristotélica de la sensación, primer paso de la crítica hobbesiana sobre las substancias incorpóreas, a la vez absurdo del lenguaje e ignorancia de la naturaleza. Se sabe que esta teoría se funda en un proceso de actualización de las potencias internas del alma, capaces de percibir las cualidades *reales* de los objetos del mundo. El alma inmaterial llega eventualmente a la *forma* del objeto, desligado de su materia, recibiendo lo que la escolástica llama *species* o *similitudes*, cualidades inmateriales que representan la naturaleza externa del objeto y que alteran los órganos sensibles del receptor; el alma actualiza la potencia de tal órgano, traduciendo la percepción como sentido.¹⁵¹⁴

Hobbes tercia en este punto: ¿qué es una cualidad *inmaterial*? ¿Cómo se llega a una *forma* sin la materia? La percepción no depende de *species* ni de potencias internas inmateriales, sino de una dinámica física, el movimiento local que se deriva de la reacción de los cuerpos a estímulos externos. Si todo cambio requiere de un impacto *físico*, entonces la posibilidad de una eficacia causal originada en entidades incorpóreas es desechada. Lo que se percibe resulta de una secuencia mecánica de movimientos causada por la acción de un cuerpo sobre los órganos sensibles (ojo, oído, miembros), que a su vez, por medio de nervios, fibras, membranas, y espíritus vitales de materia sutil, literalmente penetran en el cuerpo, y producen un estímulo *interno* en el corazón y en el cerebro. Son ellos los que responden con una resistencia, una reacción hacia el

¹⁵¹¹ *Ibid*, pp. 20, 25, 31. Véase Shapin y Schaffer, *Leviathan and the Air Pump*, p. 100.

¹⁵¹² Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination*, p. 334.

¹⁵¹³ Hobbes, *Leviathan*, pp. 49-50; Aloysius Martinich, *Two Gods of the Leviathan*, p. 51.

¹⁵¹⁴ Cees Leijenhorst, "Sense and Nonsense about Sense: Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception and Imagination", en Patricia Springborg (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 84-85.

exterior generadora de una sensación que el filósofo llama “*seeming or fancy*.”¹⁵¹⁵ La consecuencia es clara: las cualidades sensibles no son más que movimientos en los objetos y en los órganos que los perciben, sin ninguna *realidad* propia; lo que percibimos es un fenómeno subjetivo, mental, un movimiento corpuscular que nuestro cerebro traduce en una cualidad sensible. Por eso, los objetos son una cosa, y las imágenes que percibimos de ellos, otra.¹⁵¹⁶ Esta relación entre lo interno y lo externo, o entre lo visible y lo invisible, sin embargo, comporta un problema mayor: aquello que sentimos internamente, esa resistencia corporal del órgano hacia el exterior, nos sugiere que la percepción corresponde a fenómenos realmente existentes fuera de nosotros.¹⁵¹⁷

La teoría hobbesiana de la percepción habilita la crítica a la metafísica aristotélica. Socavar la idea de sustancias incorpóreas significa introducirnos en las opiniones del *Leviathan* respecto de las semillas naturales de la religión. He aquí un aspecto del cual nos hemos ocupado en detalle al momento de analizar las corrientes disidentes en el XVI francés: la gravitación de la pasión humana del temor. Veamos la opinión de Hobbes al respecto. Aquellos que desconocen las causas naturales del mundo que los rodea, dice, están sujetos al miedo que les provoca su propia ignorancia, y a la ansiedad que los domina respecto de su auto-preservación en el futuro. Muy cerca de una teoría psicológica de la proyección, el *Leviathan* postula que este miedo y esta ansiedad — constitutivos de la naturaleza humana, principio del conocimiento, origen de la piedad natural— se realizan en un algo externo al hombre, algo que sin embargo, no se deja ver. Esa misma ausencia es el objeto. Por ejemplo, en la religión pagana, poderes o agentes invisibles, *públicamente* aceptados, a los que se teme y reverencia.¹⁵¹⁸ Son los *daemones*, frutos de esta ignorancia y del miedo. Los antiguos no conocían la teoría que hace de los fenómenos percepciones subjetivas; otorgaban a sus imaginaciones una entidad real y, sobre todo, *externa*, una substancialidad. Algunos les tributaron cuerpos etéreos, de materia sutil; sin embargo, y dado el carácter evanescente de estas imaginaciones (que no podían sentir y que solían aparecer y desaparecer, como en el sueño y en la enfermedad), otros los pensaron incorpóreas, o los declararon formas sin materia —la opción seguida por los *School divines*. Los llamaron *daemones*, “*as if the*

¹⁵¹⁵ Hobbes, *Leviathan*, p. 3.

¹⁵¹⁶ Leijenhorst, “Sense and Nonsense”, p. 90.

¹⁵¹⁷ Véase Clark, *Vanities of the Eye*, pp. 221-222.

¹⁵¹⁸ Hobbes, *Leviathan*, pp. 51-52. Martinich, *Two Gods of the Leviathan*, p. 62.

Dead of whom they Dreamed, were not Inhabitants of their own Brain, but of the Air, or of Heaven, or Hell, not phantasmes, but Ghosts".¹⁵¹⁹

Dejemos de lado, por un momento, a aquellos que dilucidaron una existencia corporal, aunque sutil, para estos *daemones*; concentremos nuestra atención en la noción de substancia incorporeal. La crítica hobbesiana comienza por especificar qué entiende la filosofía por "cuerpo". En su acepción más general, el término significa aquello que llena u ocupa cierto espacio, algo que no depende de la imaginación, sino que es una parte real de lo que llamamos Universo. En esta línea, la palabra "cuerpo" significa lo mismo que "substancia". Por lo tanto, el término *substancia incorporeal* "*are words, which when they are joined together destroy one another, as if a man should say, an Incorporeal Body*".¹⁵²⁰ Semejante absurdo, un verdadero oxímoron, proviene de los abusos del lenguaje propios de la mayoría de los teólogos. En el capítulo "*Of Speech*" Hobbes inserta una breve discusión sobre "palabras insignificantes", sonidos sin sentido alguno. Suceden, por un lado, cuando se inventan términos nuevos, sin definirlos –vicio escolástico que suele despuntarse en lenguas muertas. Por el otro, cuando se construye un nombre a partir de dos cuyos significados son contradictorios, "como este nombre, *cuerpo incorporeal*, o (lo que es lo mismo), *substancia incorporeal*."¹⁵²¹ Pero si se cree que son reales, deben ocupar algún lugar en el Universo. ¿Por qué entonces las llaman "incorporales", o incluso, "separadas"? Los *School-men* responden que estos espíritus no están en ningún lugar *circumscriptive*, pero sí *definitive*. Hobbes señala aquí el absurdo: esos términos son meras palabras, insignificantes; incluso nos las entregan en latín, para ocultar su inanidad.¹⁵²²

Pero no sólo para la filosofía es incomprendible hablar de substancias inmateriales. La Biblia, argumenta Hobbes, no menciona el término "incorporeal" en ningún pasaje. Su

¹⁵¹⁹ Hobbes, *Leviathan*, p. 352. El juego de palabras, constante en Hobbes, es imprescindible: un *phantasma* es la consecuencia mental de cualquier percepción, mientras que un fantasma (*ghost*) es un espectro. Ambos carecen de substancia.

¹⁵²⁰ *Ibid.*, p. 207.

¹⁵²¹ *Ibid.*, p. 17.

¹⁵²² *Ibid.*, p. 373. Hobbes no nos lo dice, pero la burla al problema de la ubicación espacial de las substancias incorporales es un ataque indirecto a la angelología de Tomás de Aquino. Las palabras mismas se toman de la *Summa* I, q.52 a.2: "*Angelus autem non circumscriptive, cum non commensuretur loco, sed definitive: quia ita est in uno loco, quod non in alio*". De todas maneras, Hobbes no perderá oportunidad de oponerse directamente al Aquinate; lo hará al momento de pesar las palabras de las *auctoritates* humanas: "*but they are the money of fools, that value them by the authority of an Aristotle, a Cicero, or a Thomas, or any other Doctor whatsoever, if but a man*" (*Leviathan*, p. 15). Existía, a su vez, un segundo peligro lingüístico que explicaba la confusión alrededor del término 'substancia incorporeal': en las inconsistentes traducciones, desde Boecio hasta la Europa del Seiscientos, se tomaba la *ousia* o *phantasmata* griega –lo 'incorporeal' o aparente– como la *hypostasis* o *substantia* –es decir, como lo 'corporal' o real (Gianni Paganini, "Hobbes's Critique of the Doctrine of Essences and its Sources", en *The Cambridge Companion to Thomas Hobbes's Leviathan*, p. 349).

exposición más radical al respecto la encontramos en el debate con el obispo arminiano John Bramhall. En este intercambio, acusará a los teólogos de ser incapaces de explicar suficientemente el significado del compuesto “substancia inmaterial”, entregándonos la noción de incorporeidad como un misterio de la religión cristiana, cuando la Escritura no osa llamar misterio más que a la Encarnación.¹⁵²³ Hobbes es célebre por llevar esta discusión al límite de la heterodoxia: Dios. Incluso a Él se atreven a llamarlo “substancia inmaterial”, o peor, “espíritu inmaterial” —*espíritu*, como veremos enseguida, es una palabra clave en el pensamiento de Hobbes, y por lo tanto, problemática. Son los que aprenden el cristianismo de las manos de Platón y Aristóteles los que conciben a la divinidad de esa manera.¹⁵²⁴ El *Leviathan* había postulado que la naturaleza de Dios es, por definición, incomprensible, y que sólo sabemos que existe. Quienes atribuyen a la divinidad el mote de “espíritu”, quizá lo hacen por piedad y honor, para separar su ser de la crasa materia corporal que observan comúnmente en el universo.¹⁵²⁵ Pero no debemos confundirnos: éste no es un punto de doctrina en el cual debemos asentir, no se encuentra en la Escritura. Como tal, entonces, la idea de que Dios sea un espíritu inmaterial es una opinión, es decir, una reflexión privada de un hombre, o de un conjunto de hombres, en la que se puede creer si se confía en su autoridad —la contraparte, claro, es que pueden perder nuestra confianza.¹⁵²⁶

Los enemigos husmearon las ideas del monstruo de Malmesbury, y desenterraron de ellas lo que veían como la consecuencia lógica: si decir “espíritu incorporeal” es proclamar una contradicción, y por tanto una falsedad, lo que se decreta es el fin de Dios mismo. Hobbes lo negará, y el debate con Bramhall lo empujaría a exponer abiertamente su propia versión sobre la naturaleza divina. Al contrario que la de los *School divines*, dice Hobbes, la suya es a la vez razonable y escrituraria. Sabemos que

¹⁵²³ Hobbes, *An Answer to a Book published by Dr. Bramhall, late Bishop of Derry; called The Catching of the Leviathan*, en *Tracts of Thomas Hobbes of Malmesbury*, pp. 27, 30, 40.

¹⁵²⁴ Wright, *Religion, Politics, and Thomas Hobbes*, p. 229.

¹⁵²⁵ Hobbes, *Leviathan*: “If they give him such a title [espíritu incorporeal] it is not Dogmatically, with intention to make the Divine Nature understood, but Piously, to honour him with attributes of significations, as remote as they can from the grossness of Bodies Visible” (p. 53).

¹⁵²⁶ Detengámonos en la relación crucial entre opinión, creencia y fe: “When a mans Discourse beginneth not at Definitions, it beginneth either at some other contemplation of his own, and then it is still called Opinion; Or it beginneth at some saying of another, of whose ability to know the truth, and of whose honesty in not deceiving, he doubteth not; and then the Discourse is not so much concerning the Thing as the Person; and the Resolution is called Beliefe and Faith” (*Ibid.*, p. 31). En pasajes como éstos podemos observar cómo Hobbes consideraba que las disputas al interior del cristianismo no trataban en última instancia sobre conocimiento, ni siquiera sobre opiniones, sino sobre las autoridades humanas que nos llevan a la creencia y a la fe (Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, p. 28). De ahí, como señalábamos en el primer apartado, la necesidad de quebrar el cuerpo eclesiástico, desactivar los reclamos sectarios, y otorgar al Soberano la interpretación autorizada de la Escritura.

Dios existe como la primera causa; por lo tanto, que debe ser una substancia real, y por ello, *corporal*. Dios, entonces, es un espíritu corporal.¹⁵²⁷ Así lo explicita Pablo (*Colosenses 2, 9*: “Porque en él habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente”); dos Padres antiguos y respetados, Tertuliano y Atanasio, lo avalan. Ante las críticas, la hipérbole: ¿es él el ateo, o aquellos que toman a Dios como incorporeal? Aunque lo profesan con el corazón, lo piensan como substancia inmaterial. Por lo tanto, lo conciben como algo aparente, como un *phantasma*, una imaginación, como uno de esos espíritus, supuestas almas de los muertos, que los exorcistas de Roma conjuran. Y eso es convertir a Dios es *nada*.¹⁵²⁸

Como vemos, todo el litigio respecto de la metafísica hobbesiana planea alrededor de la noción de lo inmaterial. Tanto insistiría Bramhall con el concepto y el desastre teológico que comportaba abandonarlo, que Hobbes se inclinaría una vez más por el uso cómico de la literatura pagana: ¿no se parece el obispo a aquél Sísifo en el infierno de Homero, haciendo rodar siempre la misma piedra?¹⁵²⁹ La mención satírica a los exorcistas de Roma y sus espíritus andantes, por otra parte, es muy sugestiva aquí; porque si se afirma explícitamente que en el Universo no puede existir nada que reciba el nombre de “substancia separada” o “substancia incorporeal”, entonces, y esto es lo que nos interesa, el sistema hobbesiano no concibe demonios (ni ángeles) tal como los propone la escolástica medieval y temprano-moderna. La construcción escolástica de entidades espirituales inmateriales, a la vez dotadas de razón y voluntad, habitando el espacio de lo preternatural, y trabajando en el mundo por la aniquilación humana a partir de cualidades naturales y ocultas, está borrada.¹⁵³⁰ Bramhall lo había adelantado, siempre a su modo: “*This, that there is no incorporeal spirit, is that main root of Atheism, from which so many lesser branches are daily sprouting up*”.¹⁵³¹ ¿Qué son entonces, para Hobbes, esas ramas menores, esos seres espirituales?

¹⁵²⁷ La idea de corporeidad divina, desarrollada por Hobbes y Spinoza, entre otros, es una originalidad de la temprana Modernidad, radicalmente contraria a la tradición medieval (Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination*, p. 25). Esta noción está ya insinuada en el discurso sobre la naturaleza humana de los *Elements of Law*, c. 1640 (Nauta, “Hobbes on Religion and the Church”, p. 581). Sobre el Dios corporal de Hobbes véase Douglas M. Jesseph, “Hobbes’s Atheism”, *Midwest Studies in Philosophy*, 26, n°1, 2002, pp. 140-166.

¹⁵²⁸ Hobbes, *An Answer to a Book published by Dr. Bramhall*, p. 149. Hobbes llama a esto “ateísmo por consecuencia”.

¹⁵²⁹ *Ibid*: “*He so often rolls the same stone. He is like Sisyphus in the Poets Hell*” (p. 86).

¹⁵³⁰ Esta negación a aceptar substancias separadas aparece tempranamente en la filosofía materialista de Hobbes, específicamente, como la sugerencia de corporeidad divina, en *Elements of Law* (Bostridge, *Witchcraft and its Transformations c. 1650-c. 1750*, Clarendon Press, Oxford, 1997, p. 41).

¹⁵³¹ Hobbes, *An Answer to a Book published by Dr. Bramhall*, pp. 25-26.

Para avanzar en este punto, veamos qué entiende el *Leviathan* por “espíritu”. El término aparece en la obra de tres maneras: como substancia, como metáfora, y como imagen mental.¹⁵³² Concentrémonos en las dos últimas acepciones, que serán particularmente lesivas tanto para la demonología europea del siglo XVII, como para la imaginería de la inspiración sobrenatural. En efecto, si “espíritu” evoca en sentido metafórico una disposición o inclinación mental, “el espíritu de Dios”, por ejemplo, no sería más que una inclinación piadosa del hombre. Se sigue entonces que “espíritu inmundo” no sería más que su disposición a la impureza.¹⁵³³ Por su parte, la concepción de “espíritu” como imagen mental interpreta esas entidades como producto de sueños, visiones, órganos corporales deficientes, o de la misma acción de los objetos sobre nuestro sistema sensitivo; estas percepciones, *phantasmae* de la imaginación, pueden ser erróneamente concebidas como “cuerpos”. De hecho, lo han sido durante la Antigüedad, al punto de que han conformado la entera religión de los gentiles. Un contagio histórico inficionó esta ignorancia hasta hacerla generalizada: los paganos —todo comenzó con Alejandro y los griegos, sus conquistas y colonias en Egipto, Asia e Italia— influenciaron a los judíos, quienes pasaron a asignar el nombre de “ángeles de Dios” a aquellos *phantasmae* o *daemones* que querían propicios, y “ángeles malvados” o “espíritus malvados” a los que, creían, los lastimarían.¹⁵³⁴ Los Apóstoles mismos siguieron la opinión común de judíos y gentiles.¹⁵³⁵

Mucho de la originalidad hobbesiana en la resignificación de lo inmaterial cristiano consiste en tratar parte de las manifestaciones angélicas, demoníacas, y paganas bajo el mismo concepto natural de *phantasma*. Observemos el uso de los términos. Sobre los ángeles de Dios, por ejemplo, Hobbes dirá que pueden ser entendidos como accidentes del cerebro (*accidents of the brain*). Cuando el Antiguo Testamento los menciona, Hobbes no encuentra nada que los asemeje a entidades substanciales. Los versículos no nos muestran más que imágenes, sueños y visiones naturales, utilizadas como

¹⁵³² Hobbes, *Leviathan*, pp. 208, 211.

¹⁵³³ *Ibid.*, p. 208. Esta lectura escéptica no es totalmente original: el inglés Reginald Scot, a quien ya visitamos en esta tesis, comentaba en el siglo XVI que en la Escritura los espíritus podían ser tomados de diversas maneras, una de ellas, metafóricamente. Por ejemplo, los demonios significaban enfermedades del cuerpo, vicios de la mente, u hombres malvados. A la vez, un buen espíritu podía referir al alma, a la voluntad, a un profeta, al celo hacia Dios (Scot, *The discoverie of Witchcraft*, p. 509). Veamos un ejemplo: “*Indeed we saie, and saie truelie, to the wicked, The divell is in him: but we meane not thereby, that a reall divell is gotten into his guts*” (*Ibid.*, p. 512).

¹⁵³⁴ Hobbes, *Leviathan*, pp. 211, 353.

¹⁵³⁵ *ibid.*: “*The Disciples themselves did follow the common opinion of both Jews and Gentiles, that some such apparitions were not Imaginary, but reall; and such as needed not the fancy of man for their Existence; these the Jews called Spirits, and Angels, Good or Bad; as the Greeks called the same by the name of Daemons*” (p. 210).

mensajeros (es decir, etimológicamente, como *aggelos* propiamente dichos) de la voluntad divina, quien los ha inducido de modo sobrenatural. Que el tradicional ser espiritual sea una voz o un sueño no significa negarlos: no es la forma en la que se presentan, sino su función, dice Hobbes, lo que los hace ángeles.¹⁵³⁶

Ahora bien, las apariciones paganas y los demonios cristianos reciben un término cualitativamente diferente; ya no son meros accidentes, sino “*Idols of the Brain.*”¹⁵³⁷ Hobbes cruza así, de manera fértil, su preocupación a la vez filosófica y religiosa ante las derivaciones metafísicas que sobre estos ídolos del cerebro promueve la teología. Un ídolo, según Pablo, es nada (I *Corintios*, 8, 4). El *Leviathan* retoma el versículo dándole carnadura filosófica: estas apariciones son nada, no más que tumulto en el cerebro, agitación caótica en nuestros órganos.¹⁵³⁸ ¿Pero cómo entonces, si son la nada, existen en el presente? En la cuarta parte del *Leviathan*, dedicada al Reino de las Tinieblas, Hobbes acusa a los enemigos papistas de conformar una verdadera *confederacy of deceivers*, cuyo objetivo es apartar a los hombres del camino de Dios, apagando la luz verdadera de la Escritura y hundiéndolos en la ignorancia de la doctrina falsa, para dominarlos.¹⁵³⁹ Es coherente: recordemos que buena parte de las semillas de toda religión, verdadera o falsa, son la ignorancia de las causas, y el miedo a los poderes invisibles. La demonología papista reúne ambas simientes en sí, extrayendo de los antiguos “*the Daemonology of the Heathen Poets, that is to say, their fabulous Doctrine concerning Daemons, which are but Idols, or Phantasms of the braine, without any reall nature of their own, distinct from humane fancy*”.¹⁵⁴⁰ Ligar explícitamente esta demonología con la religiosidad pagana permite apartarla, a ella y a sus partidarios, del

¹⁵³⁶ *Ibid.*, pp. 211-212. El concepto de “ángel” como voz creada o visión de Dios influiría decisivamente en Spinoza, quien lo utilizará para sus propios desencantamientos en el *Tractatus (Tratado Teológico-Político)*, p. 146). Sobre la relación entre el monstruo de Malmesbury y el judío maldecido véase Noel Malcolm, *Aspects of Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2004, 2002, pp. 27-52.

¹⁵³⁷ Hobbes, *Leviathan*, p. 207.

¹⁵³⁸ *Ibid.*: “*Nothing at all, I say, there where they seem to be; and in the brain it self, nothing but tumult, proceeding either from the action of the objects, or from the disorderly agitation of the Organs of our Sense*” (p. 208). La inspiración paulina para cimentar el naturalismo escéptico hobbesiano, como dijimos, es I *Corintios*, 8, 4: “Sabemos que ningún ídolo tiene ser en el mundo, y que no hay más que un solo Dios”. Pero es necesario marcar que Pablo es ambiguo en su entendimiento de los “ídolos”, ya que sólo unos pasajes más adelante (I *Corintios* 10, 20), implica en ellos una presencia diabólica. Hobbes, claro, no señalaría esta ambigüedad. Sobre el concepto de idolatría véase entre otros a Joan-Pau Rubiés, “Theology, Ethnography, and the Historicization of Idolatry”, *Journal of the History of Ideas*, 67, n°4, 2006, pp. 571-596.

¹⁵³⁹ Hobbes, *Leviathan*, p. 333. Hobbes llamará a esto la introducción de “la cizaña de los errores espirituales” (*ibid.*, p. 334), una dura alusión a la parábola de *Mateo* 12, 24 sobre los elegidos y los condenados.

¹⁵⁴⁰ *ibid.*, p. 334. Wright, *Religion, Politics, and Thomas Hobbes*, p. 230; Cameron, *Enchanted Europe*, p. 257.

verdadero mensaje cristiano. La doctrina gentil de los demonios es contraria a la Ley de Moisés y de Cristo.¹⁵⁴¹

Todavía más. El *Leviathan* llegará incluso a afirmar que *Satán*, *diablo*, o *Abaddon*, no son nombres propios, y por lo tanto no designan individuos; son oficios o cualidades, respectivamente, “enemigo”, “acusador”, “destructor”, todos ellos opuestos al Reino de Dios.¹⁵⁴² Ahora bien, el capítulo 35 del *Leviathan* está dedicado a demostrar por la Escritura que este Reino existió históricamente en Israel, que no existe en el presente, y que existirá en este mundo para albergar los cuerpos resurrectos. La conclusión, por lo tanto, es transparente: “Por *Satán*, se entiende cualquier enemigo terrestre de la Iglesia.”¹⁵⁴³

Tres conclusiones, entonces: el “espíritu inmundo” es una forma metafórica de señalar a un hombre malvado; las huestes infernales, no más que imaginaciones dirigidas al terror y al dominio de los otros; los demonios bíblicos, enemigos humanos opuestos a los designios divinos. Hobbes volvería sobre el tema en obras sucesivas, por ejemplo, en *Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance*, discusión que sostiene con Bramhall. Repite aquí que, por demonio (*devil*), la Escritura entiende enemigos humanos de la Iglesia, o ficciones paganas, meras imaginaciones (*mere fancies*), la nada.¹⁵⁴⁴ El debate se agriaría con los años. El obispo sentenciaba en *The catching of the Leviathan*, ante la fractura de la apologética del miedo que toda la teoría hobbesiana conllevaba: “*So T.H. hath killed the great infernal Devil, and all his black Angels, and left no Devils to be feared, but Devils Incarnate, that is, wicked men*”. Ante esto,

¹⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 244: “*Men are the more easily seduced to believe the doctrine of Devils, which at that time was the Religion of the Gentiles, and contrary to that of Moses, and of Christ*”. Esto, por supuesto, no es más que la variación en clave demonológica de un movimiento distintivo de la Reforma: pensar al cristianismo romano como pagano e idolátrico, en contraposición a la verdadera religión de Jesús, rescatada de un olvido intencionado. Véase Hendrix, “Rerooting the Faith: The Reformation as Re-Christianization”, pp. 558-577.

¹⁵⁴² Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 244. Como en otros puntos, la confusión surge de las pésimas traducciones: si las biblias latinas y modernas hubiesen traducido esos nombres en lugar de dejarlos en su idioma original, nadie habría confundido un oficio con un ser real.

¹⁵⁴³ *Ibid.*: “*By Satan, is meant any Earthly Enemy of the Church*” (p. 244). Hobbes debía aniquilar la posibilidad de un Reino de Dios sobre la tierra en el presente. Que la Iglesia insistiera en que ella lo representaba era el origen de los errores escriturarios más sensibles, y por lo tanto, políticamente más subversivos: “*The greatest and main abuse of Scripture, and to which almost all the rest are either consequent, or subservient, is the wresting of it, to prove that the Kingdom of God mentioned so often in the Scripture, is the present Church, or multitude of Christian men now living, or that being dead, are to raise again at the last day*” (*ibid.*, p. 334). Véase al respecto Lodi Nauta, “Hobbes on Religion and the Church”, p. 597; Benjamin Milner, “Hobbes: On Religion”, *Political Theory*, 16:3, 1988, pp. 400-425.

¹⁵⁴⁴ Thomas Hobbes, *The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance, clearly Stated and Debated between Dr. Bramhall, Bishop of Derry, and Thomas Hobbes of Malmesbury*, en *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. William Molesworth, London, Bohn, 1841, vol. V, pp. 210-211.

Hobbes sería lacónico, displicente: “Las palabras sobre Satanás las dejo al juicio de los eruditos”.¹⁵⁴⁵

Hasta aquí, como vemos, el filósofo inglés resultaría un completo escéptico respecto de la existencia de demonios como entidades substanciales, es decir, *reales*. Este aspecto innovador del pensamiento hobbesiano fue remarcado por comentaristas contemporáneos al filósofo —pensemos en el obispo arminiano, pero también en los liberos presbiterianos que censuraron prontamente el *Leviathan*, o en Henry More y Joseph Glanvill, abogados científicos del mundo espiritual, encomendados a apaciguar el escepticismo hobbesiano en la Inglaterra de la Restauración.¹⁵⁴⁶ Similar conclusión han alcanzado algunos historiadores actuales, que se inclinan a creer que Hobbes negó de plano el ser demoníaco.¹⁵⁴⁷

Y sin embargo, existe una tensión. El voraz *Dictionnaire* de Bayle parece llevar la razón: “Pero, se dirá, Hobbes no creía en la existencia de espíritus. Conviene hablar con más cuidado: creía que no había substancias distintas de la materia.”¹⁵⁴⁸ Es cierto; hemos visto que Hobbes admitía en su definición de “espíritu” la posibilidad de substancia, y por lo tanto, de cuerpo —allí, sin ir más lejos, depositó a su Dios. A pesar de que la ignorancia usual de los hombres sólo aprehende “cuerpo” como lo sensible, ciertas substancias como el aire y los espíritus vitales pueden considerarse como materia.¹⁵⁴⁹ Y a este hecho natural debemos agregar otro punto crucial, el límite preciso del escepticismo pneumatológico hobbesiano: la Escritura.¹⁵⁵⁰

¹⁵⁴⁵ Hobbes, *An Answer to a Book published by Dr. Bramhall*, p. 96. Responde Hobbes: “*For the words concerning Satan, I leave them to the judgment of the Learned*” (p. 96).

¹⁵⁴⁶ Parkin, *Taming the Leviathan*, p. 115; Jo Bath y John Newton, “‘Sensible Proof of Spirits’: Ghost Belief during the Late Seventeenth Century”, *Folklore*, 117:1, 2006, pp. 1-14; Thomas Jobe, “The Devil in Restoration Science: the Glanvill-Webster Witchcraft Debate”, *Isis*, 72:3, 1981, pp. 342-356; Simon Schaffer, “Occultism and Reason in the Seventeenth Century,” en Alan J. Holland (ed.), *Philosophy: Its History and Historiography*, Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1985, pp. 117-143. La aparición del controversial *De Betoverde Weereld* en la última década del siglo XVII no contribuyó a mejorar la imagen de Hobbes. El filósofo inglés era visto como una influencia crucial en la obra del pastor holandés Balthasar Bekker, la más profunda y erudita negación del mundo demoníaco en toda la primera Modernidad (Andrew Fix, *Fallen Angels: Balthasar Bekker, Spirit Belief, and Confessionalism in the Seventeenth Century Dutch Republic*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 75).

¹⁵⁴⁷ Martinich, por ejemplo, afirma que Hobbes separa sus discusiones sobre ángeles y demonios, concediendo realidad a los primeros, pero negándose a los segundos (Martinich, *Two Gods of the Leviathan*, pp. 252-253). Por su parte, Arash Abizadeh los niega de plano (“The Representation of Hobbesian Sovereignty. Leviathan as Mythology”, en Sharon Lloyd [ed.], *Hobbes Today: Insights for the 21st Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 125).

¹⁵⁴⁸ Lo afirma en la observación N de su artículo sobre el autor del *Leviathan*: “*Mais, dit-on, Hobbes ne croyait point l'existence des esprits. Parlez mieux: il croyait qu'il n'y avait point de substances distinctes de la matière*” (*Dictionnaire*, p. 168).

¹⁵⁴⁹ Hobbes, *Leviathan*, p. 207.

¹⁵⁵⁰ De hecho, como vimos en nuestro capítulo 5 sobre Bérulle, ideas como las del pensador inglés habían sido rechazadas más de un siglo antes por Calvino bajo este mismo punto. Recordemos su *Institutio*: la

Respecto de los demonios especialmente, Hobbes parece admitir sólo a regañadientes que pueden existir como entidades reales del Universo, en lugar de metáforas o imaginaciones. El *Leviathan* hace escasísimas menciones respecto de la corporeidad diabólica; hemos encontrado sólo dos en toda la obra, muy breves, repartidas entre el capítulo 34 dedicado a “espíritus” genéricos y ángeles, y el capítulo 45, que trata específicamente de los demonios. Veamos:

a) Comentando la opinión antigua (pagana, judía y apostólica) sobre la existencia de ángeles y demonios, Hobbes concede, casi de modo condicional, que “*some such apparitions may be reall and substantiall; that is to say, subtile Bodies, which God can form by the same power, by which he formed all things, and make use of, as of Ministers, and Messengers (that is to say, Angels) to declare his will, and execute the same when he pleaseth in extraordinary and supernatural manner*”.¹⁵⁵¹ La noción es ampliada tomando el ejemplo de los ángeles de Dios (pero no de los demonios). La concesión es un acto de honestidad intelectual. Luego de estudiar la naturaleza de sueños y visiones, y de observar los pasajes veterotestamentarios sobre los ángeles, Hobbes dice inclinarse por la idea de que no eran más que apariciones sobrenaturales de la imaginación, creadas por una operación especial, extraordinaria, de Dios. No obstante, el Nuevo Testamento y las mismas palabras de Cristo donde se menciona a los ángeles exhortaron a su débil razón (*my feeble reason*) a admitir el conocimiento y la creencia de ángeles substanciales.¹⁵⁵² El mundo de los espíritus, porque revelado, debe ser aceptado. Con todo, Hobbes no está dispuesto a transigir en la metafísica: si son substancias, poseen dimensiones y pueden moverse, y por lo tanto, no son fantasmas incorporeales (*Ghost incorporeall*). Afirma —son exactamente los mismos términos en los que había aseverado la corporeidad divina— que “*to believe they be in no place, that is to say, no where, that is to say, nothing, as they (though indirectly) say, that will have them Incorporeall, cannot by Scripture be evinced*”.¹⁵⁵³

secta judía de los Saduceos creía “*que ce mot d’Ange ne désignoit autre chose que les mouvements que Dieu inspire aux hommes, ou la vertu et l’efficace qu’il fait paroistre dans l’exécution de ses ouvres*” (*Institution* p. 102). No otra cosa dirá de los demonios: “*Il nous faut aussi maintenant rejeter l’erreur de ceux qui veulent que les Démons ne soyent autre chose que les agitations et les troubles qui s’élèvent dans nôtre ame, et les mauvaises affections qui nous sont suggérées par nôtre chair*” (pp. 109-110). Por lo tanto, la Escritura nos prohíbe dudar de la substancialidad angélica y demoníaca (p. 102).

¹⁵⁵¹ *Leviathan*, pp. 210-211.

¹⁵⁵² *Ibid.*, p. 214.

¹⁵⁵³ *Ibid.*, p. 214. Véase Joad Raymond, *Milton’s Angels: The Early-Modern Imagination*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 285; Shapin y Schaffer, *Leviathan and the Air Pump*, p. 92.

b) El capítulo 45, sobre los demonios, replica esto casi letra a letra. En contraste con su propia afirmación según la cual la demonología escolástica había introducido la creencia en demonios, que no eran más que ídolos del cerebro, Hobbes acepta explícitamente pocas páginas más adelante cómo la Escritura enseña que existen ángeles y espíritus, buenos y malos.¹⁵⁵⁴ Pero insiste nuevamente con que en ningún lado se muestra que sean incorporeales. Por lo tanto, deben ser espíritus materiales, aunque sutiles e invisibles. (Señalemos al pasar que en este punto concreto, la heterodoxia de Hobbes está más bien definida por la cronología que por la exégesis: antes del triunfo de la angelología inmaterial tomista en el siglo XIII y su confirmación definitiva en Trento, autores de renombre como Agustín de Hipona y Buenaventura hipotetizaban sobre algún grado de materialidad angélica).¹⁵⁵⁵

Es la Letra, entonces, la que obligó a Hobbes a considerar la existencia de los demonios. Sin embargo, su teología, su ciencia, y sobre todo, su anti-escolasticismo —sumado a su desprecio por el clericalismo—, lo llevarán a negar la posibilidad de una pneumatología, es decir, de la producción de un conocimiento válido en torno de la naturaleza de esas entidades espirituales. Esto, si bien insinuado en el *Leviathan*, podemos verlo todavía más abiertamente expresado en el discurso sobre la naturaleza humana de su *Elements of Law*, escrito hacia 1640. La separación epistemológica entre lo natural y lo sobrenatural se encuentra en el centro de la discusión sobre los espíritus. El filósofo afirmaba ya en ese momento que estos no son inmateriales, sino sustancias, cuerpos sutiles que ocupan cierto espacio. Poseen, dice, otra característica, y decisiva: *pace* la demonología radical, *no actúan sobre los sentidos humanos*. Por lo tanto, no es posible conocerlos sólo por medio natural. Necesitamos una revelación sobrenatural: los cristianos, dice Hobbes, reconocemos que existen ángeles buenos y malos, que son espíritus, que el alma del hombre es espíritu, y que estos espíritus son inmortales. Pero *saberlo*, esto es, tener la evidencia natural de ello, es imposible (“*to know it, that is to say, to have natural evidence of the same: it is impossible*”).¹⁵⁵⁶ La consecuencia es

¹⁵⁵⁴ Hobbes, *Leviathan*: “*I find in Scripture that there be Angels, and Spirits, good and evil; but not that they are Incorporeal, as are the Apparitions men see in the Dark, or in a Dream or Vision*” (p. 355). Hobbes da a la noción de ‘espíritu corporal’ base escrituraria con *I Corintios* 15, 44 (*Ibid*, pp. 353-354).

¹⁵⁵⁵ Al respecto véase Renzo Lavatori, *Gli Angeli. Storia e Pensiero*, Genova, Marietti, 1991, pp. 18-28; David Keck, *Angels and Angelology*, pp. 93-99; Paul Quay, “Angels and Demons: the Teaching of IV Lateran”, *Theological Studies*, 42:1 (1981), p. 20, nota 2.

¹⁵⁵⁶ Thomas Hobbes, *Elements of Law*, I. XI. Citemos el pasaje entero: “*We who are Christians acknowledge that there be angels good and evil; and that they are spirits, and that the soul of man is a spirit; and that these spirits are immortal. But, to know it, that is to say, to have natural evidence of the same: it is impossible*” (Thomas Hobbes, *Human Nature and De corpore politico*, edited by John C. Gaskin, Oxford, Oxford University Press, 1999 [1994], p. 66). Las reflexiones de Hobbes están en línea

evidente: las contribuciones escolásticas sobre qué acciones realizan los demonios, y cómo, son entonces mera especulación, es decir, la opinión privada de algunos hombres. Jamás podremos construir ningún conocimiento *natural* sobre estos espíritus. La demonología es una ciencia imposible.¹⁵⁵⁷

Consecuente, Hobbes se negó a discutir sobre la anatomía metafísica angélica y demoníaca, sus acciones, sus modos de operar. Dedicó páginas enteras a arremeter contra la demonología como un absurdo y una estrategia de control social, pero ninguna a aclarar la actividad de estas entidades espirituales *en sí*. No hay en el *Leviathan* rastro alguno de sus operaciones: hemos visto a los ángeles como imágenes, sueños, visiones, “mensajeros” de la voluntad divina, pero nada nos dice sobre sus actos materiales. Con los demonios fue todavía más ambiguo: cuando admite potencialmente la existencia de seres espirituales (y por lo tanto, de demonios), concede que Dios los crea a su placer, como ejecutores de su voluntad, pero no aclara si como sueños, imágenes, y visiones, o como seres con capacidad de operar materialmente.¹⁵⁵⁸ Aunque lateral, hay una pista más hacia esta abstención en las *Questions concerning necessity, liberty and chance*; es un breve párrafo que, llamativamente, trata de modo conjunto sobre Dios y los ángeles. Bramhall acababa de realizar un encomio irónico de la modestia hobbesiana; ocultando el ateísmo en la *epoché* de los escépticos antiguos, Hobbes dice suspender el juicio sobre el modo de actuar —necesario o libre— de la divinidad y sus ángeles (“buenos”). La excusa aducida para esta indiferencia, agrega Bramhall, es que la cuestión no está estipulada ni en los artículos de la fe, ni en los decretos de la Iglesia.¹⁵⁵⁹ La respuesta de Hobbes es contundente, revelando una vez más su visión apofática de lo sobrenatural, y por lo tanto, su exasperación ante el absurdo de las discusiones teológicas dogmáticas.¹⁵⁶⁰ Si Bramhall aprueba su modestia, ¿por qué no la practica él mismo? Si

con su convicción de que no puede existir conocimiento natural alguno acerca de ningún componente de la Revelación. Sobre la Otra vida, por ejemplo, dirá: “*There is no natural knowledge of mans estate after death*” (*Leviathan*, p. 74).

¹⁵⁵⁷ Bostridge, *Witchcraft and its Transformations*, pp. 42, 51.

¹⁵⁵⁸ En disputa con Bramhall acerca del carácter no absoluto de la noción de “bien”, Hobbes comenta al pasar sobre el núcleo ministerial de la existencia de aquello que los hombres llaman “mal”: “*Nothing is good or evil but in regard of the action that precedeth from it, and also of the person to whom it doth good or hurt. Satan is evil to us, because he seeketh our destruction, but good to God, because he executeth his commandments*”. Sin embargo, el pasaje es frágil si queremos fundar en él una acción ministerial de un demonio real, porque “Satanás”, de acuerdo a la teoría hobbesiana, no significa más que un enemigo terreno (Hobbes, *The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance*, p. 192).

¹⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 255. Martinich afirma que la “ortodoxia” para Hobbes radica en aceptar las proposiciones de los credos de los cuatro primeros concilios de la Iglesia (Nicea, Constantinopla, Éfeso, y Calcedonia). Tal criterio había establecido la erastiana reina Isabel I al instituir la *High Comission*, corte que regulaba los asuntos eclesiásticos (Martinich, *Two Gods of the Leviathan*, p. 2).

¹⁵⁶⁰ Condren, “Curtailling the Office of the Priest”, p. 122.

no puede aprehender correctamente ni la naturaleza de Dios ni la de los ángeles, ni qué es en ellos la voluntad, ni cómo actúan, ¿por qué fragua terminologías escolásticas para explicarlo? A la incomprendibilidad propia de la materia, cierra Hobbes, Bramhall le suma, coherente, términos incomprensibles.¹⁵⁶¹

Resumamos. Hobbes concibió el mundo espiritual como encerrado en una revelación inaccesible a la certeza humana. El *Leviathan*, por lo tanto, no llegaría a declarar inexistentes a los demonios, sino simplemente incognoscibles *en sí*. Sin embargo, intentó mostrar cómo las apariciones bíblicas de los demonios eran pasibles de ser interpretadas de modo escéptico. Otorgó dos argumentos de peso en esa dirección: la metáfora y la imagen mental. Privilegió a ambos, lo veremos enseguida, cada vez que pudo. Pero notemos algo más: cuando concedió la realidad revelada, supernatural, de los espíritus diabólicos, su existencia como parte del Universo, se preocupó una y otra vez por dejar asentado que no eran ni podían ser entidades inmateriales. Esto mismo afirmó abiertamente sobre Dios, y por ello fue denostado como ateo. Veamos ahora qué consecuencias teóricas y prácticas extrajo de esta insistencia obsesiva.

III

“Does he only see?”: posesión, metaforización, naturalización.

Ni la corporeidad divina, ni el alma material, ni la experiencia terrena del Reino de Dios, ni los demonios metafóricos eran elementos corrientes en la teología europea del siglo XVII. Estos puntos confirman lo conocido: mucho de lo controversial en el *Leviathan* está dado por el choque entre la soteriología cristiana de la época y la novedosa teoría política que Hobbes intentaba formular.¹⁵⁶² El difícil maridaje obligaba a cuestionar una y otra vez una extensa, asentada tradición, proponiendo diversas lecturas exegéticas y filosóficas de conclusiones novedosas, y por ello, sospechosas. El obispo arminiano John Bramhall desesperaba del monstruo de Malmesbury cada vez que tropezaba con alguna de estas enormidades: “¿Sólo él ve? ¿Todos los demás hombres están completamente ciegos?”.¹⁵⁶³ Conceptos fundamentales alrededor de las nociones cristianas de salvación y condenación colisionaban de lleno con la necesidad

¹⁵⁶¹ Hobbes, *The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance*, p. 264.

¹⁵⁶² Richard Tuck, “The Civil Religion of Thomas Hobbes”, en Nicholas Phillipson y Quentin Skinner (eds.), *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 120-138.

¹⁵⁶³ Hobbes, *The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance*: “Does he only see? Are all other men stark blind?” (p. 256). Bramhall no hacía más que incorporar a Hobbes en la genealogía de la crisis de certeza desatada en el siglo XVI. El mismo furioso interrogante fue lanzado, por ejemplo, a Lutero y a Calvino (Schreiner, *Are You Alone Wise?*, pp. 168, 170, 393).

hobbesiana de sostener un gobierno humano secular, cuyos engranajes se lubricaran con el miedo a la ley capital del Soberano y la autopreservación en este mundo¹⁵⁶⁴ —el extremo opuesto a la apologética del miedo que hemos investigado ya en el marco francés, pero que la mención a Maquiavelo y Pomponazzi extienden a escala europea. Como adelantáramos en el primer apartado, era la noción de substancia incorporeal aristotélica la que, al decir de Hobbes, habilitaba diversas estrategias ilegítimas de control social, enraizadas en las promesas de las geografías eternas y la inmortalidad natural.¹⁵⁶⁵ Sin embargo, el *Leviathan* no intentó cuestionar sólo las proyecciones ultraterrenas de estos conceptos tradicionales de Cielo, infierno y alma; es posible afirmar que, a la vez, persiguió el objetivo de reducir al mínimo la presencia de lo ultraterreno *en el hombre mismo*. Por un lado —aunque imposibilitado de negarlos de plano— Hobbes intentará desactivar las manifestaciones y actividades materiales de los demonios. Por el otro, se mostrará profundamente escéptico frente a la posibilidad de una nueva intervención divina directa, invocando para este fin una epistemología anclada en el discernimiento de espíritus, y un énfasis reformado en el cese de los milagros.¹⁵⁶⁶

Las páginas que siguen proponen un ejemplo que condensa estos intentos hobbesianos por limitar la presencia mundana directa de la esfera de lo sobrenatural: la posesión espiritual. Las consecuencias filosóficas y religiosas de la negación metafísica de las entidades incorporeales son evidentes en este punto. La definición de “poseso” que Hobbes deriva de esta negación está en las antípodas de aquella que la escolástica había desarrollado en Europa a partir del siglo XIII, sin contar con los antecedentes patrísticos y medievales. A la vez, la invasión mística y pneumatológica que azotó el Occidente cristiano desde la misma época imaginó una comunión hombre-Dios generalmente expresada a través de imágenes de inspiración, incluso utilizando el lenguaje de una

¹⁵⁶⁴ Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, p. 31.

¹⁵⁶⁵ La crítica al concepto de inmortalidad natural por su carácter no escriturario se encuentra en *Leviathan*, pp. 241, 339-340; sobre un infierno escolástico imposible de determinar a partir de la Biblia véase *ibid.*, pp. 242-245. A la manera del prudente Utopo, aunque un tanto más duros, el *bill* presentado al Parlamento inglés entre 1666 y 1667, que se considera redactado en contra del *Leviathan* y su influencia, aconseja prisión o destierro a quien, entre otras cosas, niegue la inmortalidad del alma, las recompensas del Cielo y los tormentos del infierno (Tuck, “The Civil Religion of Thomas Hobbes”, pp. 127-128). Véase Lodi Nauta, “Hobbes on Religion and the Church”, pp. 581-583; Gillespie, *Theological Origins*, p. 234.

¹⁵⁶⁶ Sobre el discernimiento de espíritus en la temprana Modernidad véase, además de los textos ya citados en capítulos anteriores, Marjorie O'Rourke Boyle, “Angels Black and White: Loyola's Spiritual Discernment in Historical Perspective”, *Theological Studies*, 44 (1983) pp. 241-257; Susan Schreiner, *Are You Alone Wise?*, pp. 261-322. Para la doctrina reformada del cese de los milagros véase Ruthven, *On the Cessation of the Charismata*, *passim*.

posesión —Hobbes mismo despreciaría a los sectarios bajo esta representación.¹⁵⁶⁷ Imposibilitar la conexión *encarnada* entre el orden natural y el sobrenatural tiene así por objetivo dismantelar a dos potenciales enemigos: los papistas, cuyo entendimiento de la posesión diabólica, como ya investigamos, los vincula directamente con la divinidad a partir de sus exorcismos; y los radicales, cuyos reclamos de inspiración los exhibe como heraldos poseídos del Espíritu Santo. La intención corresponde a una de las fuerzas rectoras del *Leviathan*: evitar el abuso de la religión, probando bíblica y filosóficamente que ella no puede ser utilizada legítimamente para desestabilizar la esfera política.¹⁵⁶⁸ La estrategia hobbesiana para dinamitar la noción de posesión espiritual será doble. Por el lado filosófico, enfatizar la imposibilidad de que una substancia espiritual ocupe un cuerpo humano; por el lado bíblico, analizar los pasajes sensibles y demostrar que la Escritura no relata en realidad ninguna posesión. De esta manera, en lugar de los inspirados y los endemoniados con los cuales la Europa cristiana construía sentido desde el primer milenio, el *Leviathan* mostrará cuerpos atravesados por un proceso de *metaforización y naturalización*.

“This cannot be interpreted for a Possession”: metaforización

Un dato necesario para comenzar. Hobbes afirmará sin ambages que la metáfora es una forma de abuso del lenguaje. Cuando las palabras son utilizadas metafóricamente, es decir, en otro sentido para el cual fueron ordenadas, inducen al engaño. Por lo tanto, en la búsqueda de la verdad, estos discursos no deben ser admitidos. No obstante, todas las metáforas, aunque *ignes fatui*, poseen un sustrato real, pasible de ser expresado en palabras correctas; hacia allí deben dirigirse los argumentos y demostraciones, el juicio. Los hombres tienen un consuelo: la inconsistencia general de las metáforas es tan evidente que son, en definitiva, poco peligrosas.¹⁵⁶⁹ Éstas líneas nos habilitan a

¹⁵⁶⁷ El don profético daba basamento bíblico a quien quisiera declararse poseído por la divinidad. Por ejemplo, *Ezequiel* 2, 2: “Y cuando me habló, entró en mí el espíritu y me mantuvo sobre mis pies: y escuché al que me hablaba”; O bien: “Y entró en mí el espíritu, y me puso sobre mis pies” (3, 24). Sobre el origen de la posesión de tipo místico véase los numerosos trabajos de Nancy Caciola, *Discerning Spirits, passim*; “Mystics, Demoniacs, and the Physiology of Spirit Possession in Medieval Europe”, *Comparative Studies in Society and History*, 42:2 (2000), pp. 268-306; “Breath, Heart, Guts: The Body and Spirits in the Middle Ages”, en Klaniczay y Pócs (eds.), *Communicating with the Spirits*, pp. 21-39.

¹⁵⁶⁸ Martinich, *Two Gods of the Leviathan*, p. 5.

¹⁵⁶⁹ Hobbes, *Leviathan*, pp. 13, 20, 234, 34, 17. Sobre la crítica (y el prolífico uso) de la metáfora y otras construcciones retóricas en Hobbes, véase Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996; Robert Stillman, “Hobbes’s ‘Leviathan’: Monsters, Metaphors, and Magic”, *English Literary History*, 62:4, 1995, pp. 791-819; Lodi Nauta, “Hobbes the Pessimist? Continuity of Hobbes’s views on reason and eloquence between ‘The Elements of Law’ and ‘Leviathan’”, *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 10, n° 1, 2002, pp. 31-54.

comprender más profundamente qué busca mostrarnos la letra sagrada cuando revela la presencia de Dios y de los demonios en un hombre. El lenguaje figurado es muy útil cuando se lo aplica al controvertido término “espíritu”, que, como hemos visto en el apartado anterior, suele derivar en confusiones. Significativamente, Hobbes empezará por tratar la posesión diabólica y divina de modo conjunto, bajo este tropo. El axioma es transparente:

“The Scriptures by the Spirit of God in man, mean a mans spirit inclined to Godliness (...). In the like sense, the spirit of man, when it produceth unclean actions, is ordinarily called an unclean spirit”.¹⁵⁷⁰

Veamos algunos ejemplos breves de esta metaforización. Sobre la “entrada de Satán” en el hombre, Hobbes dirá que pueden entenderse cavilaciones perversas o designios funestos. No hay allí un fenómeno de interpenetración espiritual-corporal, sino una agitación mental. El ejemplo paradigmático que parece estructurar el entendimiento hobbesiano sobre los pasajes de posesión diabólica es Judas. El último evangelista describe la escena de la traición: “Y, después que tomó éste el bocado, Satanás entró en él” (*Juan*, 13, 27). Reflexiona Hobbes: “puede ser dicho que por la entrada de Satán (ésto es, el *Enemigo*) en él, se significan las intenciones hostiles y traidoras de vender a su Señor y Maestro.”¹⁵⁷¹

Es interesante señalar que Hobbes no está aquí, a primera vista, habitando la heterodoxia. Pedro Lombardo, uno de los primeros escolásticos en referirse sistemáticamente al tema de la posesión, mantenía en el siglo XII, como vimos en el primer capítulo, la imposibilidad de que el demonio se apoderara del alma humana —prerrogativa del Creador—, reduciendo el ataque diabólico a la inoculación de la maldad mediante la tentación y la incitación al vicio. El ejemplo tomado por Lombardo es similar a aquél de Judas elegido por Hobbes: la Escritura relata en *Hechos* 5, 1-5 el pecado de codicia de Ananías en la comunidad cristiana primitiva (“Ananías, ¿por qué dejaste que Satanás se apoderara de ti hasta el punto de engañar al Espíritu Santo,

¹⁵⁷⁰ Hobbes, *Leviathan*, p. 38.

¹⁵⁷¹ *Ibid*, p. 355: “By the Entring of Satan, may bee understood the wicked Cogitations, and Designs of the Adversaries of Christ, and his Disciples”. Recordemos que según Hobbes, *Satán* no es un nombre propio, sino un apelativo, una cualidad, un oficio. El filósofo otorga otro ejemplo de posesión metafórica al interpretar *Mateo* 12, 43-45. Aquí se recogen las palabras de Cristo según las cuales un espíritu inmundo que es expulsado de un hombre puede regresar a él con otros siete demonios. Hobbes lee una parábola sobre los esfuerzos menores por abandonar los vicios y la terrible derrota subsiguiente (p. 38).

guardándote una parte del dinero del campo?”). Satanás, expone Lombardo, no entró (*non intrando*) en Ananías de modo substancial —es decir, en él, en sus sentidos, en su corazón; la escena relata cómo, por incitaciones y cavilaciones del demonio, los efectos de la malicia se apoderaron de él. El proceso de metaforización con el cual Hobbes desbarata la idea de la posesión diabólica, como vemos, recurre a antecedentes absolutamente ortodoxos. Pero con dos importantes transformaciones: en primer lugar, el *Leviathan* lo amplifica; la imposibilidad de la posesión diabólica abarca tanto el alma (preocupación exclusiva de Lombardo) como el cuerpo (preocupación de Hobbes, para quien el alma es simplemente vida, y por lo tanto, materia en movimiento).¹⁵⁷² En segundo lugar, la tentación y el vicio ya no parten, como en Lombardo y la tradición cristiana, del demonio hacia el hombre, sino que nacen de la pura humanidad deseante.¹⁵⁷³

Si la posesión diabólica —como hemos estudiado, un componente esencial de la demonología ortodoxa para evidenciar las actividades materiales del demonio en el mundo— es súbitamente desactivada, la obra dedicará más tiempo a criticar la posesión divina. Los pasajes más simples de interpretar son aquellos donde la metáfora de posesión refiere sólo a una inclinación o disposición. Hobbes ejemplifica aquí tomando el compuesto “Espíritu Santo” (*Holy Ghost*) para reducirlo irónicamente. La ambigüedad del término “*ghost*” le permite jugar con su teoría sobre la percepción y el *phantasma*, analizada en el apartado anterior. Si un prosternado Ezequiel relata cómo Dios lo puso de pie, la Escritura simplemente muestra que recobró su fuerza, “*not that any Ghost, or incorporeal substance entered into and possessed his body*”.¹⁵⁷⁴ Ahora bien, la dificultad aumenta cuando la palabra “espíritu” refiere a un talento especial. Si en la Biblia ciertos hombres hablan por el “espíritu de Dios”, esto significa que poseen una gracia de predicción, es decir, que son profetas. ¿Pero cómo se comprende este don? Así como lo había adelantado con su teoría sobre los ángeles, Hobbes indica que cuando se dice que un profeta habló “por el espíritu de Dios”, la Escritura sólo expone que habló de acuerdo a la voluntad de Dios, por una visión o un sueño.¹⁵⁷⁵ Otra vez, la posesión divina queda irónicamente negada: “su conocimiento del futuro no se debía a

¹⁵⁷² *Ibid.*, pp. 339-340; Wright, *Religion, Politics, and Thomas Hobbes*, p. 222.

¹⁵⁷³ Un punto advertido por Michael Gillespie, *Theological Origins*, p. 236.

¹⁵⁷⁴ Hobbes, *Leviathan*, p. 208.

¹⁵⁷⁵ *Ibid.*, pp. 228-229.

un fantasma (*Ghost*) dentro de ellos, sino a un sueño o visión sobrenatural.”¹⁵⁷⁶ Es la imprecisión del lenguaje, otra vez, la que confunde. Un croar de ranas, o peor: aquellos que disertan sobre la infusión del Espíritu Santo como de un cuerpo que puede verterse o una substancia que puede llenarlos, no hablan como hombres, sino como barriles (*as into barrels*).¹⁵⁷⁷

La metaforización, como vemos, es la clave para negar todo basamento escriturario a un don que Hobbes se oponía de lleno a entregar a los sectarios contemporáneos.¹⁵⁷⁸ El escepticismo hobbesiano está informado en este punto por un dispositivo plenamente ortodoxo, con el cual ya nos hemos cruzado antes en la investigación: el discernimiento de espíritus, compleja y a menudo problemática retícula que intentaba desde la Baja Edad Media discriminar qué tipo exacto de agente (natural, preternatural, divino) inspiraba los comportamientos y dichos extraordinarios de hombres y mujeres. La teoría hobbesiana sobre la profecía vehiculizada a partir de sueños y visiones sirve al propósito de desactivar la cotidianeidad con lo sobrenatural argumentada por los radicales, vaciando de toda fuerza evidencial sus reclamos.¹⁵⁷⁹ El *Leviathan* es contundente: “*Visions and Dreams, whether natural or supernatural, are but Phantasmes*”; es decir que, aún cuando el origen y propósito de estos elementos puedan pertenecer a esferas separadas de la realidad, su *modo* de manifestarse es siempre natural.¹⁵⁸⁰ Pero si hablar por el espíritu, la “inspiración”, no es una manera de hablar particular de Dios diferente de la visión, ¿cómo distinguir las visiones causadas de modo sobrenatural de aquellas visiones naturales?¹⁵⁸¹ Es esta imposibilidad la que acorrala al aspirante a profeta en su opinión privada, y es de aquí de donde Hobbes extrae aquello que Martinich ha bautizado como uno de los más devastadores argumentos en toda la historia de la filosofía de la religión: “*To say he hath spoken to him in a Dream, is no more than to say he dreamed that God spake to him*”.¹⁵⁸² A las pretensiones supernaturales, Hobbes opone el discernimiento de espíritus; y en su caso, una duda hiperbólica fundada en lo natural y en el tópico de la religión política.

¹⁵⁷⁶ *Ibid.*: “*Their knowledge of the future, was not by a Ghost within them, but by some supernatural Dream or Vision*” (p. 208). Véase Wright, *Religion, Politics, and Thomas Hobbes*, p. 238.

¹⁵⁷⁷ Hobbes, *Leviathan*, p. 215. Hobbes llegará a acusar a Bramhall de entender así la inspiración: “*He understands it properly of God’s breathing into a Man, or pouring into him the Divine Substance, or Divine Graces*” (Thomas Hobbes, *An Answer to a Book published by Dr. Bramhall*, p. 58).

¹⁵⁷⁸ Stillman, “Hobbes’s ‘Leviathan’”, p. 802.

¹⁵⁷⁹ Ian Bostridge, *Witchcraft and its Transformations*, p. 44; Jesseph, “Hobbes’s Atheism”, p. 149.

¹⁵⁸⁰ Hobbes, *Leviathan*, p. 363.

¹⁵⁸¹ *Ibid.*, pp. 228, 230.

¹⁵⁸² *Ibid.*, p. 196; Martinich, *Two Gods of the Leviathan*, pp. 225-226.

Debemos sospechar, puntualiza el filósofo, de la voz de un hombre que se pretende profeta y que desea mostrarnos la vía hacia la salvación, “*for he that pretends to teach men the way of so great felicity, pretends to govern them; that is to say, rule, and reign over them*”.¹⁵⁸³

Hobbes sumará a esta brida epistemológica el definitivo cese de aquellos fenómenos extraordinarios que acompañaban a Cristo y a los Apóstoles en la predicación de su doctrina. El cesasionismo, lo estudiamos con Pierre Du Moulin, Reginald Scot y Samuel Harsnett, era un arma usual en las polémicas reformadas de la temprana Modernidad y el *Leviathan* lo actualizaría al límite. Reclama Hobbes que, de los sectarios radicales, se nombre a alguno, “*some Man or other whom we are bound to acknowledge that they have done a Miracle, cast out a Devil, or cured any Disease by the sole Invocation of the Divine Majesty*”.¹⁵⁸⁴ La exigencia es retórica: como investigamos con el caso del infortunado puritano radical y exorcista John Darrell, gran parte de la elite inglesa ya no creía poder presenciar ese tipo de intervenciones sobrenaturales inmediatas, en especial luego de la perniciosa Guerra Civil. Como Harsnett, las adosaban a una supervivencia papista. A falta de milagros, debemos concluir, dice Hobbes, que “no nos queda ningún signo a partir del cual podamos reconocer las pretendidas revelaciones o inspiraciones de cualquier hombre privado.”¹⁵⁸⁵ La Escritura heredada suplanta y satisface nuestro hambre constante de profecía; ya no existe, comenta un reformado Hobbes, necesidad de entusiasmo alguno o inspiración sobrenatural.¹⁵⁸⁶

Esta controvertida teoría sobre la inspiración y la profecía será ampliamente resistida. *The catching of the Leviathan* se opone abiertamente a la intención hobbesiana de, como lo había hecho con los ángeles, concebir al Espíritu Santo y su gracia profética como sueños o visiones, y no como habitando el cuerpo del hombre. Es claro que, en el extremo opuesto de Hobbes, Bramhall deseaba desligar la virtud profética de los

¹⁵⁸³ Hobbes, *Leviathan*, p. 230. Véase Lodi Nauta, “Hobbes on Religion and the Church”, p. 584.

¹⁵⁸⁴ Hobbes, *An Answer to a Book published by Dr. Bramhall*, pp. 57-58.

¹⁵⁸⁵ Hobbes, *Leviathan*: “*Seeing therefore Miracles now cease, we have no sign left, whereby to acknowledge the pretended Revelations, or Inspirations of any private man*” (p. 198). Véase Raymond, *Milton’s Angels*, p. 195. El filósofo completa su ataque a los aspirantes a profeta señalando que, aún si pudieran realizar un milagro, si predicaran con él la subversión política, no deberían ser escuchados. El lenguaje del discernimiento reaparece: son los falsos profetas de los que Cristo habló (*Mateo* 24, 24), cuya capacidad de hacer milagros no debe tomarse como la Palabra de Dios, sino como su contrario (Hobbes, *Leviathan*, p. 198). Recordemos que, como vimos en nuestro segundo capítulo, ese mismo pasaje había sido utilizado por el hugonote Pierre Du Moulin para desacreditar a los exorcistas católicos.

¹⁵⁸⁶ *Leviathan*: “*the Holy Scriptures, which since the time of our Saviour, supply the place, and sufficiently recompense the want of all other Prophecy: and from which, by wise and learned interpretation, and careful ratiocination, all rules and precepts necessary to the knowledge of our duty both to God and man, without Enthusiasme, or supernatural Inspiration, may easily be deduced*” (p. 198).

mecanismos naturales del sueño y la visión, por definición falibles, para llevarlos al terreno de la posesión divina, donde el lenguaje pneumatológico produce la certeza.¹⁵⁸⁷ La ansiedad del obispo respecto de las consecuencias de los límites entre lo natural y lo sobrenatural son evidentes: la teoría hobbesiana aplicada a los Apóstoles llevaría a clausurar su carácter de testigos sagrados: “*So St. Peter’s Holy Ghost is come to be their own imaginations, which might be either feigned, or mistaken, or true. As if the Holy Ghost did enter only at their eyes, and at their ears, not into their understandings, nor into their minds*”.¹⁵⁸⁸ Hobbes niega la acusación. No dijo que el Espíritu Santo fuera una imaginación, o un sueño, o una visión; sólo expresó que, en la Escritura, el Espíritu *se comunica* por medio de esos elementos naturales alzados sobrenaturalmente —enroque que, lo vimos, es imposible de discernir. Pero todavía más interesante para nosotros es cómo Hobbes descarta, irónico, esa referencia de Bramhall a la posesión espiritual. Dice el filósofo: “*The next words of his, As if the Holy Ghost did enter only at their eyes, and at their ears, not into their understandings, nor into their minds, I let pass, because I cannot understand them*”.¹⁵⁸⁹

¿Por qué son incomprensibles? La respuesta dada en el *Leviathan* termina por derribar cualquier soporte para la idea de posesión divina. Esta noción —que el obispo buscaba sostener para los profetas de la Escritura, pero que Hobbes sabía que los sectarios, más peligrosos, clamaban cotidianamente para sí— es inaplicable bíblica, metafísica y físicamente. Incluso para Moisés, el profeta mayor, es imposible conceder una posesión, porque decir que habló por inspiración o infusión del Espíritu Santo sería equiparlo con Cristo, el único a quien Pablo señala como ocupado por la divinidad corporalmente (recordemos *Colosenses* 1, 19).¹⁵⁹⁰ No hay inconsistencia aquí, ya que afirmar a Cristo habitado por Dios no es tenerlo por poseso: él es Dios. Ciertamente, cuando se lee sobre Jesús que está “lleno del Espíritu Santo” (*Lucas*, 4, 1), Hobbes afirma que “*this cannot be interpreted for a Possession: For Christ and the Holy Ghost are but one and the*

¹⁵⁸⁷ Schreiner, *Are you Alone Wise?*, *passim*.

¹⁵⁸⁸ Hobbes, *An Answer to a Book published by Dr. Bramhall*, p. 66. Por supuesto, Bramhall está aquí argumentando desde la teoría agustiniana de la visión sugerida por el santo de Hipona en *De Genesi ad litteram*: una visión corporal (sentidos), una visión espiritual (imágenes), y una visión intelectual (lo que la mente conoce interiormente, sin mediación ni de sentidos ni de imágenes). El Espíritu otorgaría su mensaje en este último, inmediato, perfecto modo; incluso Dios sería disfrutado a partir de esta visión. Véase al respecto Carol Harrison, “Senses, Spiritual”, en Allan Fitzgerald (ed.), *Augustine Through the Ages: An Encyclopaedia*, Michigan, Eerdmans Publishing, 1999, pp. 767-768; Margaret Miles, “Vision: The Eye of the Body and the Eye of the Mind in Saint Augustine’s *De trinitate* and *Confessions*”, *The Journal of Religion*, vol. 63, n° 2, 1983, pp. 125-142.

¹⁵⁸⁹ Hobbes, *An Answer to a Book published by Dr. Bramhall*, p. 67.

¹⁵⁹⁰ Hobbes, *Leviathan*, pp. 228-229.

same substance, which is no Possession of one substance or body, by another".¹⁵⁹¹

La insistencia hobbesiana en la *substancia* es llamativa, y es aquí donde debemos reparar. Las posesiones diabólicas y divinas, tal como las enseñan los *School-men* y los sectarios respectivamente, son inadmisibles justamente por ser contrarias a la razón. Sostener que un ser incorporeal habita en un hombre y mueve a placer sus órganos y llena sus pensamientos, es un error; como vimos en el apartado anterior, no hay nada en el Universo que pueda comprenderse por el nombre "substancia inmaterial." En cambio, sí existe materia espiritual. ¿Puede tal materia penetrar en un cuerpo de carne y hueso, ya ocupado por espíritus sutiles, animales y vitales? Hobbes lo niega rotundamente. Refiere a la Escritura y al principio filosófico de no contradicción: la Letra no muestra ningún caso en el cual un hombre esté poseído por otro espíritu corporal salvo el suyo propio, que mueve naturalmente su cuerpo.¹⁵⁹² Ni Moisés ni ningún hombre cualquiera pueden ser habitados por otro espíritu más que por aquél que les da vida. Hobbes ya lo había expuesto directamente al hablar de los demonios; sus conclusiones, porque filosóficas, se aplican a la posesión divina: "*I find that there are Spirits Corporeall, (though subtile and Invisible); but not that any mans body was possessed, or inhabited by them*".¹⁵⁹³

En definitiva, y retomando las preocupaciones lingüísticas de Hobbes, admitir la metáfora bíblica de interpenetración entre lo sobrenatural y lo humano como la verdad, a la manera de los escolásticos con los demonios y los sectarios con Dios, es un error. La Escritura y la razón nos señalan a la vez que las substancias inmateriales no existen, y que es imposible que un espíritu material pueda ocupar el mismo espacio que otro espíritu material. La inconsistencia de las metáforas de posesión revela, a aquél que investiga, su verdad subyacente. Brevemente: que en el caso de la posesión diabólica, ésta puede ser interpretada como una inclinación del hombre hacia el mal; que en el caso de la posesión divina, podría significar una disposición hacia el bien, o en los profetas escriturarios —y sólo en ellos es posible afirmarlo sin duda alguna—, un mensaje divino.

¹⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 354. En este sentido, Hobbes es anti-bérulliano.

¹⁵⁹² *Ibid.*, p. 353; Wright, *Religion, Politics, and Thomas Hobbes*, p. 242. También aquí es anti-bérulliano. El *Traité* sí afirma que esa penetración y ocupación es posible, a partir de una "perversión" del orden natural. Comenta sobre el demonio poseedor: "*Il se plaist à peruertir l'ordre de la nature, en ce que contre ses loix il se trouue que deux esprits sont joints en un mesme corps*" (p. 4).

¹⁵⁹³ Hobbes, *Leviathan*, p. 355.

“Mad-men”: naturalización

Pero hay algo más. Como ya insinuaba al reducir el *modo* de manifestación profética a sueños, visiones y voces naturales, el *Leviathan* pronto acompañará la metaforización con la total *naturalización* del fenómeno de la posesión. Porque además de señalar una disposición, una inclinación, o una habilidad fuera de lo común, la palabra “espíritu” también puede referir a una pasión extraordinaria en el cuerpo, incluso a una enfermedad de la mente. Es por ello, desliza Hobbes, que “mad-men are said to be possessed with a spirit”.¹⁵⁹⁴ El filósofo aplicará esta identificación concreta entre locura y posesión en contra de los endemoniados y de los pretendidos inspirados. En sus cuerpos, en la materia, está el límite de toda metáfora. Podemos decir de un loco que se encuentra poseído por Dios o por el demonio, pero eso es sólo un juego del lenguaje; a fin de cuentas, mientras que las palabras pueden ser metafóricas, los cuerpos y sus movimientos jamás lo son.¹⁵⁹⁵

Para avanzar en este punto, Hobbes propone un origen para la creencia en la posesión espiritual: el paganismo. Es el origen que ya avanzamos brevemente en el capítulo anterior, cuando escribíamos sobre Blasco Lanuza y los saduceos hebreos. Inscribir la posesión espiritual en la tradición de los paganos servirá a un doble propósito en el *Leviathan*: en primer lugar, ubicarla en la ignorancia de las causas naturales; en segundo lugar, ligar estrechamente a los demonólogos y sectarios que la sostengan con una religiosidad antigua, radicalmente ajena al verdadero cristianismo.

Dos son según el *Leviathan* las etiologías propuestas por los hombres para la locura, una estrictamente natural, y otra tenida por sobrenatural:

“Some deriving them from the Passion; some, from Daemones, or Spirits either good or bad, which they thought might enter into a man, possess him, and move his organs in such strange, and uncouth manner, as mad-men use to do”.¹⁵⁹⁶

De esta manera, griegos y romanos, acorde a su costumbre de pensar vicios y accidentes naturales como *daemones*, adscribieron la locura a la operación de las Furias y otros

¹⁵⁹⁴ *Ibid*, p. 208. Sobre la locura, a menudo ligada a la posesión en la temprana Modernidad, véase MacDonald, *Mystical Bedlam, passim*, y los diversos trabajos de H. C. Erik Midelfort, “Madness and the Problems of Psychological History in the Sixteenth Century”, *The Sixteenth Century Journal*, 12:1 (1981), pp. 5-12; *A History of Madness in Sixteenth-Century Germany*, Stanford, Stanford University Press, 1999; “Charcot, Freud, and the Demons”, pp. 199-215.

¹⁵⁹⁵ Hobbes, *Leviathan*, p. 23.

¹⁵⁹⁶ *Ibid*, p. 37:”.

dioses, *phantasmae* a los que daban realidad externa y llamaban “espíritus”. Su influencia sobre los judíos fue crucial; el Pueblo de Dios se unió a los gentiles en sus ideas sobre la posesión por la ignorancia compartida de las causas naturales. Al observar cualquier habilidad extraña e inusual, cualquier defecto de la mente, y no percibir ninguna causa visible, ubicaron el origen de esas afecciones en la sobrenaturaleza. Y entonces, ¿quién podría ser sino Dios o el demonio en sus cuerpos?¹⁵⁹⁷ Ambas opciones, sin embargo, son rechazadas por Hobbes como una falsa disyuntiva.

a) Veamos primero la posesión divina. Ya en *Elements of Law* la relación entre inspiración y locura está dada como evidente. Si la locura es un defecto de la mente que generalmente proviene de la excesiva vanagloria, debemos concluir, dice, que aquél hombre de la calle Cheapside que predicaba desde una carreta que él era Cristo, sufre de locura espiritual —Hobbes no abunda en este caso, pero nosotros lo conocemos bien: es William Hackett.¹⁵⁹⁸ En ciertos pasajes del *Leviathan*, el filósofo retoma el tono. Aún cuando no atendamos a ningún síntoma visible, propone Hobbes, el hecho mismo de que alguien crea que está inspirado es argumento suficiente para diagnosticar locura; ¿quién tendría que esperar una acción extravagante (otra más) de una persona que se dice Dios, aunque converse con sobriedad? Esta mención sobre lo invisible de la afección mental permite a Hobbes agregar una dimensión social de la locura profética: quizá el inspirado no muestra síntomas evidentes, pero cuando la multitud sigue a estos hombres, atacando a los ciudadanos y destruyendo a sus protectores, la locura se hace visible.¹⁵⁹⁹ En su debate con Bramhall, el filósofo repite las consecuencias sociales de la insania profética: sabemos, dice Hobbes con sentido común, que los fanáticos están locos; ¿y qué es más pernicioso para la paz pública que las revelaciones pretendidas por los fanáticos sectarios? También ellas, afirma, fueron causantes del desastre religioso y político de la Inglaterra revolucionaria.¹⁶⁰⁰

Pero más allá de la presteza con la que Hobbes establece esta afinidad, lo más interesante es notar, lo adelantamos ya, que el *Leviathan* suele referir la problemática de la posesión divina como parte del cuadro pagano heredado por judíos y cristianos. En diversas oportunidades, Hobbes ligará explícitamente los impulsos proféticos de los

¹⁵⁹⁷ Citemos nuevamente el pasaje que referimos en el capítulo anterior, en nuestra discusión sobre Blasco Lanuza: “And if not natural, they must needs think it supernatural; and then what can it be, but that either God, or the Devil is in him?” (*Leviathan*, p. 38).

¹⁵⁹⁸ Hobbes, *Elements of Law*, p. 63; Lodi Nauta, “Hobbes the Pessimist?”, p. 51.

¹⁵⁹⁹ Hobbes, *Leviathan*, p. 36.

¹⁶⁰⁰ Hobbes, *An Answer to a Book published by Dr. Bramhall*, p. 59.

sectarios inspirados a la religiosidad supersticiosa de los gentiles. Este movimiento no le pertenece de lleno: el célebre Robert Burton insinuaría el tema en su *Anatomy of Melancholy*, clasificando en la misma especie de locura los “entusiasmos (*Enthusiasmes*), revelaciones y visiones” y la “obsesión o posesión de demonios, las Sibilas profetas, y Furias poéticas.”¹⁶⁰¹ Reparemos en el término *entusiasmo*. Éste será, peyorativo, el que hacia el siglo XVII describa a los diversos celotes religiosos, políticos y filosóficos que creyeron poseer la verdad absoluta en medio de la guerra epistemológica que atraviesa la primera Modernidad. El uso de la categoría en el *Leviathan* revela cómo veía Hobbes a aquellos que pretendían contactos directos con lo sobrenatural.¹⁶⁰²

Según la obra, las diversas técnicas de adivinación pagana incluían reverencia y atención a los discursos insignificantes (*insignificant Speeches*) de los locos, a los que griegos y romanos suponían atravesados por un espíritu divino; posesión, agrega Hobbes, que solían definir como “entusiasmo”.¹⁶⁰³ Ahora bien, los verdaderos profetas, como Moisés o Abraham, jamás pretendieron profetizar por la posesión de un espíritu. No enseñaron que había en este ministerio, resalta el filósofo, ningún entusiasmo o posesión (“*any such Enthusiasme or any Possession*”), es decir, no pretendían como los sectarios que era la divinidad la que hablaba *por* ellos o *en* ellos, sino que Dios (como ya lo vimos) se comunicaba *con* ellos a través de una voz, una visión o un sueño.¹⁶⁰⁴ El “entusiasmo” no era para Hobbes, entonces, propiedad exclusiva de la locura adivinatoria pagana; era también la característica principal de aquellos contemporáneos que deseaban arrogarse ilegítima e ineficazmente el don de profecía, y que, en su ignorancia de la Biblia y de la naturaleza, desconocían su verdadera forma de operar.

¹⁶⁰¹ “*The other species of this fury are Enthusiasmes, Revelations, and Visions, so often mentioned by Gregory and Beda in their workes; Obsession or possession of devils, Sibylline Prophets, and Poetical Furies...*” (*The Anatomy of Melancholy*, p. 9).

¹⁶⁰² Sobre la categoría de “entusiasmo” véase Michael Heyd, ‘*Be Sober and Reasonable*’: *The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, Leiden, Brill, 1995; F. B. Burnham, “The More-Vaughan Controversy: The Revolt Against Philosophical Enthusiasm”, *Journal of the History of Ideas*, 35:1 (1974), pp. 33-49.

¹⁶⁰³ Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 56.

¹⁶⁰⁴ Citemos en extenso: “*Neither Moses, non Abraham pretended to Prophecy by possession of a Spirit; but from the voice of God; or by a Vision or Dream: Nor is there any thing in his Law, Morall or Ceremoniall, by which they were taught, there was any such Enthusiasme, or any Possession*” (*ibid*, p. 38). E insiste más adelante: “*Neither did the other Prophets of the old Testament pretend Enthusiasm; or, that God spoke in them; but to them by Voice, Vision, or Dream*” (p. 38). Hobbes acusará directamente a los sectarios de pretender “entusiasmo” profético al margen de la Escritura (p. 198).

b) Los posesos del demonio trazarían en el *Leviathan* destinos similares a los de los inspirados. No hay nada en la Escritura, afirma contundente, que nos prohíba tenerlos por locos (*Mad-men*).¹⁶⁰⁵ Hobbes estaba inserto en una tradición escéptica respecto de la posesión diabólica, que, sobre todo a partir del Renacimiento, coquetearía fuertemente con el naturalismo extremo —visitamos algo de esa tradición en nuestro capítulo sobre Pomponazzi. En efecto, el Roterodamense había comentado brevemente en una obrita de 1534 que “*sunt enim morbi qui interiora mentis organa vitiant, quos vulgus daemonicos appellat*”.¹⁶⁰⁶ Scot, ya lo citamos, afirmaba:

“As touching those that are said in the Gospell to be possessed of spirits, it séemeth in manie places that it is indifferent, or all one, to saie; He is possessed with a divell; or, He is lunatike or phrentike: which disease in these daies is said to procéed of melancholie (...). It is gathered, such as were diseased, as well as they that were lunatike, were said sometimes to be possessed of divells”.¹⁶⁰⁷

Es cierto que Erasmo y Scot visitaron diversas formas de heterodoxia. Pero figuras cuya ortodoxia jamás fue sospechada coincidían ampliamente con ellos. Como consecuencia de los sucesos que investigamos en nuestro capítulo sobre John Darrell, anglicanos contrarios a los radicales exorcistas publicaron en la Inglaterra de principios del Seiscientos diversos tratados y panfletos en contra del origen ultraterreno de la posesión demoníaca, al menos de las curadas por Darrell y los papistas en la Isla, sindicándola como enfermedad —el más famoso, se sabe, es Edward Jorden y su *A brief discourse of a disease called the Suffocation of the Mother*.¹⁶⁰⁸ Entrado el siglo, teólogos respetados como Robert Burton y Joseph Mede ubicarían a la posesión diabólica dentro del ámbito de la estricta locura.¹⁶⁰⁹ Mede sería la influencia más importante en la discusión del *Leviathan* sobre los posesos; fue vital para Hobbes porque permitió apoyar en un teólogo ortodoxo y reputado sus heterodoxas ideas. En efecto, para 1641 el filósofo

¹⁶⁰⁵ *ibid*: “So that I see nothing at all in the Scripture, that requireth a belief, that Demoniacks were any other thing but Mad-men” (p. 39). Véase Hobbes, *An Answer to a Book published by Dr. Bramhall*, p. 58.

¹⁶⁰⁶ “De praeparatione ad Mortem”, en *De virtute Amplectenda Oratio, De praeparatione ad Mortem, De morte declamatio, De puero Iesu concio pronunciata in Schola colectica, Londini olim instituta*, Luoduni Batavorum, Ioannis Maire, 1641, p. 89.

¹⁶⁰⁷ Scot, *Discoverie of Witchcraft*, p. 512-513.

¹⁶⁰⁸ Edward Jorden, *A brief Discourse of a Disease Called the Suffocation of the Mother*, London, John Windet, 1603. Véase al respecto Michael MacDonald (ed.), *Witchcraft and Hysteria in Elizabethan London. Edward Jorden and the Mary Glover Case*, ed. Michael MacDonald, London, Routledge, 1991.

¹⁶⁰⁹ Burton, *Anatomy of Melancholy*: “The last kinde of Madnesse or melancholy, is that demoniacall (if I may so call it) obsession or possession of devils, which Platerus and others would have to be praeternaturall” (p. 11).

contaba ya con una edición póstuma de los discursos del erudito Mede; uno de ellos, “S. John 10.20. He hath a Devill and is Mad”, sería citado explícitamente en su controversia con Bramhall para probar que la Escritura misma señala la correspondencia entre locura y posesión diabólica que él estaba avanzando.¹⁶¹⁰ El discurso parte de un problema: por qué el *Evangelio* abunda en referencias a endemoniados (*Daemoniacks*), “*whereas in other Nations, and their writings, we hear of no such*”. La razón es simple: “*these Daemoniacks were no other then such as we call mad-men, and Lunaticks*”, hombres afectados por la melancolía. Aunque la Escritura los nombre como “posesos”, ese término es como si fuese un disfraz (*disguise*): en todo tiempo y lugar sólo ha habido enfermedad natural. Fueron los judíos (“*and so many we*”, agrega) los que creyeron que los hombres melancólicos estaban afectados por “*evill Spirits*”. Sin embargo —el extremo opuesto a Blasco Lanuza— el Evangelio mismo nos advierte de la verdad en los pasajes en los que nombra a los posesos como lunáticos (i.e. *Mateo* 17, 15). Y sobre todo, tenemos el testimonio de *Juan* 10, 20, que señala la crítica de los judíos a Cristo, “Tiene un demonio y está loco”. “*Where I suppose the latter words to be an explication of the former*”, termina Mede.¹⁶¹¹

Como podemos observar, las intenciones del *Leviathan* de establecer una afinidad entre locura y posesión se apoyaban para mediados del siglo XVII inglés en una tradición relativamente sólida, que Hobbes profundizaría como nadie hasta entonces. Ni paganos, ni judíos, ni apóstoles, dice, lograron discernir de modo correcto los fenómenos que veían y por lo tanto llamaban endemoniados a aquellos que los europeos contemporáneos clasifican como lunáticos o epilépticos.¹⁶¹² Incluso, agregaba, los judíos podían considerar posesos a aquellos que, sin enfermedad alguna, comenzaban a hablar sobre ciertas cosas que, por no entenderlas, las juzgaban absurdas (“*which they for want of understanding, thought absurd*”). La heterodoxia de Hobbes es aquí extrema: así como el mundo antiguo no comprendía correctamente los hechos naturales, tampoco podía discernir lo sobrenatural. Es ésta la razón por la cual Cristo, verdadero profeta, fue llamado por los judíos “loco” (*Marcos* 3, 21), “poseso” (*Marcos* 3, 22), o

¹⁶¹⁰ Joseph Mede, “S. John 10.20. He hath a Devill, and is mad”. Hobbes refiere a este autor y éste discurso en *An Answer to a Book published by Dr. Bramhall: “I see nothing at all in the Scripture that requireth a belief that Demoniacks were any other thing than Madmen. And this is also made very probable out of Scripture by a worthy Divine Mr. Meade”* (p. 58). El trabajo pionero de Mede influenciaría la crítica bíblica a los endemoniados en el siglo XVIII, al decir de H. C. Erik Midelfort, *Exorcism and Enlightenment: Johann Joseph Gassner and the Demons of Eighteenth-Century Germany*, New Haven, Yale University Press, 2005, p. 90.

¹⁶¹¹ Mede, “S. John 10.20”, pp. 85, 86, 87 respectivamente.

¹⁶¹² Hobbes, *Leviathan*, pp. 211, 353.

ambos nombres a la vez (*Juan* 10, 20).¹⁶¹³ (Bramhall no dejaría de notar esta referencia como comprobación de que, para el ateo Hobbes, el ministerio profético de Cristo valía tanto como las palabras enajenadas de los endemoniados o los locos).¹⁶¹⁴ El naturalismo respecto de la posesión diabólica, entonces, es extremo, y desemboca en un puro nominalismo, cortesía de Mede:

“That there was many Daemoniaques in the Primitive Church, and few Mad-men, and other such singular diseases; whereas in these times we hear of, and see many Mad-men, and few Daemoniaques, proceeds not from the change of Nature, but of Names”.¹⁶¹⁵

Eso, la locura, es lo que Cristo curaba en los posesos bíblicos.

“The study of the Curious”

Este razonamiento genera una duda, si ya no filosófica, bíblica. ¿Por qué Cristo curó a los endemoniados como si estuvieran posesos, y no como locos? ¿Por qué nuestro Salvador no enseñó la verdad al pueblo? En primer lugar, Cristo sanó a los enfermos *“under the appellation of Devils, by which they were then commonly understood”*.¹⁶¹⁶ Aquí tenemos a Hobbes recurriendo a la doctrina de la acomodación, de fuerte tradición calvinista: Dios habla en un lenguaje comprensible para el hombre. Por lo tanto, la cultura del momento exigía que el Salvador tratara como poseídos a los locos.¹⁶¹⁷ La segunda respuesta, más terminante, es en extremo interesante: “Cuestiones de este estilo, son más curiosas que necesarias para la Salvación del cristiano.”¹⁶¹⁸ La palabra *curious* es decisiva aquí: *“a lust of the mind”*, representa para Hobbes todas aquellas especulaciones vanas sobre los “misterios de la religión”, que distraen a los hombres del amor a Dios, la obediencia al rey y la sobriedad en el comportamiento —entre los “misterios”, además de la ubicuidad de la carne en la hostia consagrada, la Trinidad, o el

¹⁶¹³ *ibid*, pp. 353, 37-38.

¹⁶¹⁴ Hobbes, *An Answer to a Book published by Dr. Bramhall*, pp. 54-55.

¹⁶¹⁵ Hobbes, *Leviathan*, p. 356. La influencia nominalista medieval en Hobbes es resaltada por Michael Gillespie, *Theological Origins*, p. 228, pero el autor no menciona al más próximo Mede.

¹⁶¹⁶ Hobbes, *Leviathan*, p. 354. Como veremos en las Conclusiones a la tesis, esta doctrina sería utilizada por Balthasar Bekker en su célebre *De betoverde weereld* de 1691, obra que termina por destruir los cimientos intelectuales de la demonología.

¹⁶¹⁷ Sobre esta doctrina, volvemos a referir la obra de referencia: Benin, *The Footprints of God*.

¹⁶¹⁸ Hobbes, *Leviathan*: *“But such questions as these, are more curious than necessary for a Christian mans Salvation”* (p. 355).

libre albedrío, Hobbes incluye las disputas sobre el infierno y la inspiración divina.¹⁶¹⁹ Es cierto que es una respuesta escueta, incluso evasiva; no obstante, revela muy bien qué lugar insignificante daba el pensador a la demonología en el conjunto del mensaje cristiano —y por la negativa, cuáles eran las verdaderas intenciones de los escolásticos al escribir prolíficamente sobre ella.

Hobbes divide una vez más lo que pertenece propiamente al núcleo de lo sobrenatural, de aquello que corresponde a la filosofía. La Escritura revela a los hombres el Reino de Dios, y los prepara como súbditos obedientes, dejando el mundo y su filosofía a las disputas de los hombres, para ejercicio de su razón natural.¹⁶²⁰ Intentar sostener bíblicamente la posesión diabólica en contra de la locura, ejemplifica Hobbes, es como defender el geocentrismo en contra del heliocentrismo. Si es el movimiento de la Tierra o el del sol el que produce la noche y el día, si son las pasiones humanas o el demonio el origen de las acciones exorbitantes de los hombres, son disputas que no agregan ni quitan nada al único objetivo de la Escritura: mostrar nuestra obediencia y sujeción a Dios. El reino de la fe es para Hobbes mínimo. Sólo un artículo de fe es necesario para salvarse: Jesús es el Cristo, hijo de Dios, enviado al mundo para sacrificarse, con la promesa del regreso para gobernar sobre los *electi* inmortales. No más. Ése es propiamente el camino de la salvación, “*to which the opinion of Possession by Spirits, or Phantasmes, are no impediment in the way*”. Todo lo contrario: entretenerse, o peor aún, predicar esas doctrinas inventadas puede derivar en el efecto inverso.¹⁶²¹ Como vemos, Hobbes recomienda dejar las discusiones sobre la posesión diabólica en el

¹⁶¹⁹ Hobbes, *Behemoth*: “*These and the like Points are the study of the Curious, and the cause of all our late mischief*” (p. 89). “*A lust of the mind*” (p. 25). Es interesante subrayar que una influencia mayor en Hobbes, Calvino, ya escribía en su *Institutio* que el pensamiento demonológico era una materia “curiosa”, y por lo tanto, vana: “*Et au-fonds que nous importe-t-il de savoir à l’égard du Diable ou d’autres choses, ou pour une autre fin? Quelques-uns murmurent de ce que les Saintes Ecritures ne nous racontent pas en plusieurs endroits distinctement et par ordre la chute des Démons, de ce qu’elles ne nous en expliquent pas la cause, la manière, le temps, et la nature. Mais ces choses n’étant de nul usage pour la piété, le meilleur a esté de les passer entièrement sous silence, ou de ne les toucher que légèrement. Car ce seroit une chose indigne du S. Esprit, de repaistre nôtre curiosité par le récit des Histoires vaines et infructueuses*” (*Institutes*, IV, 14, 16, p. 107). Sin embargo, como vimos en nuestro capítulo sobre el ateísmo y Bérulle, Calvino insistió en que la Escritura nos certifica sobre la realidad demoníaca. Sobre Hobbes y la curiosidad, pero esta vez como apetito neutro, véase Peter Harrison, “Curiosity, Forbidden Knowledge, and the Reformation of Natural Philosophy in Early Modern England”, *Isis*, 92:2, 2001, pp. 265-290.

¹⁶²⁰ Hobbes, *Leviathan*: “*leaving the world, and the Philosophy thereof to the disputation of men, for the Exercising of their natural Reason*” (pp. 38-39). Hobbes repite su razonamiento sobre Cristo y los posesos una vez más casi al final de la obra: “*...He left the search of natural Causes, and Sciences, to the natural Reason and Industry of men*” (p. 355).

¹⁶²¹ *Ibid*, p. 355: “*though it be to some an occasion of going out of the way, and to follow their own Inventions*”. Véase Tuck, “The Christian Atheism of Thomas Hobbes”, p. 126; Lodi Nauta, “Hobbes on Religion and the Church”, pp. 584, 597.

terreno de esos vanos “misterios” no esenciales del cristianismo con los cuales la escolástica ocupaba su tiempo. Dado que la Escritura no revela las nimiedades del mundo, especular sobre la realidad de los endemoniados es un mero ejercicio de filosofía natural.

Pero entonces, ¿por qué se ha enseñado durante tanto tiempo la posesión diabólica? ¿*Cui bono*?¹⁶²² La respuesta es el poder. La expulsión de demonios y la función protectora del exorcismo eran la contrapartida de la afirmación del mundo de las substancias inmatrimiales y sus acciones materiales sobre los hombres. La metafísica aristotélica, explica Hobbes, posibilita la construcción y el uso del exorcismo.¹⁶²³ Y no sólo la filosofía griega estaba aquí implicada: las leyendas de milagros ficticios en las vidas de santos y los relatos de apariciones y fantasmas se alegan desde el tiempo de los Padres para probar doctrinas sobre el infierno, el purgatorio, el poder de los exorcismos, y demás, elementos sin base en la razón o en la Escritura. Todo ello, desecha Hobbes, son “*old Wives Fables*”.¹⁶²⁴ Si los Apóstoles y los primeros cristianos tuvieron el poder de curar esas “enfermedades singulares” (y Hobbes se refiere aquí a la posesión) con el solo nombre de Cristo, no puede decirse lo mismo de sus pretendidos sucesores: “*when they sought Authority, and Riches, and trusted to their own Subtilty for a Kingdome of this world, these supernaturall gifts of God were again taken from them*”.¹⁶²⁵ Estas conclusiones secularizadoras del *Leviathan* dinamitan no sólo siglos de filosofía natural y teología, sino y sobre todo la vía demonológica que infinidad de intelectuales, sacerdotes, teólogos y ministros utilizaron para probar verdades sobrenaturales y certificar sus poderes de mediación. Porque el único objetivo de la demonología (*their Daemonology*) y el ritual del exorcismo (*the use of Exorcisme*), insiste Hobbes, es intentar subyugar al pueblo con el terror: “*They keep (or think they keep) the People more in awe of their Power*”.¹⁶²⁶

¹⁶²² Hobbes, *Leviathan*: “*what profit did they expect from it?*” (pp. 381-382).

¹⁶²³ *Ibid*, p. 356.

¹⁶²⁴ *Ibid*: “*...to make good their Doctrines of Hell, and Purgatory, the power of Exorcism, and other Doctrines which have no warrant, neither in Reason, nor Scripture; as also all those Traditions which they call the unwritten Word of God*” (p. 379).

¹⁶²⁵ *Ibid*, p. 356. Sin duda, la referencia aquí es el “final largo” de Marcos 16, 17-18: “A los que creyeren, acompañarán estos milagros: en mi nombre lanzarán los demonios, hablarán nuevas lenguas. Podrán tocar las serpientes, y si algo venenoso bebieren, no les dañará; pondrán las manos sobre los enfermos, y quedarán éstos curados”.

¹⁶²⁶ *Ibid*, p. 383.

IV

Conclusión: dos cuerpos enfermos

Existe una grave enfermedad en la cual, enquistada en el cuerpo político, reside un alma otra, ajena a la del Soberano.¹⁶²⁷ Esta presencia opone supremacía a soberanía, pecados y cánones a las leyes, una autoridad espiritual (¿o fantasmal?) a la autoridad secular; “*a Ghostly Authority against a Civil*”.¹⁶²⁸ Y todo ello sobre los mismos súbditos, como si, bajo el peso de dos reinos y dos amos distintos, se buscara desgarrar el tejido social entero. Hobbes traza en este punto un curioso paralelo con el cuerpo político: se registra en los cuerpos naturales una afección similar, la epilepsia. Las raíces de los nervios cerebrales son obstruidas por un espíritu antinatural (*unnatural*), un viento que los agita furiosamente, y los priva de su movimiento regular, informado por el alma; de ahí las sacudidas violentas, irregulares, las convulsiones. Los judíos, asegura Hobbes, solían tomar esta enfermedad como una posesión espiritual. Lo mismo sucede en el estado: cuando el poder espiritual ocupa el cuerpo político y pretende ser su alma y mueve sus nervios —el terror del castigo, la esperanza de la recompensa— de un modo contrario al que lo hace el Soberano, priva a los miembros del Leviatán de su natural funcionamiento. Esta enfermedad degenera en otras tantas convulsiones: la distracción del pueblo hacia las leyes, su opresión, y finalmente, el fuego de la guerra civil que lo consume todo.¹⁶²⁹

Como vemos, la imaginería de la posesión estaba en el centro de la teoría política, religiosa y natural del *Leviathan*, al punto de que el pretendido gobierno espiritual de la Iglesia aparecía él mismo como un espíritu poseedor, a la manera de un *daemon* antiguo o un demonio judeocristiano. Recordemos las páginas anteriores y la ironía que sugieren: en general, *daemones* y demonios no eran más que ídolos del cerebro. Eran *nada*. Pero estas ficciones, Hobbes lo sabía, tienen efectos reales en el mundo material; en última instancia, no contaba tanto su verdad sino su ser habitadas como verdaderas.¹⁶³⁰ El filósofo estaba convencido —quizá aquí se encuentre el impulso

¹⁶²⁷ En la introducción de la obra, describiendo partes, miembros y motivaciones del artefacto político, Hobbes señala al Soberano como su alma artificial (*Leviathan*, p. 1).

¹⁶²⁸ Nuevamente, la ambigüedad deliberada del término ‘*ghost*’ es aquí utilizada, esta vez entre ‘fantasma’ y ‘Espíritu Santo’ (*Ibid.*, p. 172).

¹⁶²⁹ *Ibid.*, p. 172. Sobre la importancia de las metáforas de enfermedad en el cuerpo político hobbesiano véase Zakiya Hanafi, *The Monster in the Machine: Magic, Medicine, and the Marvelous in the Time of the Scientific Revolution*, Durham, Duke University Press, 2000, pp. 136-137.

¹⁶³⁰ Lodi Nauta, “Hobbes the Pessimist?”, p. 51. Sobre el concepto de ficción social véase Ignacio Lewkowicz, *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*, Buenos Aires, Paidós, 2006 (2004), pp. 25-26.

primero de todo aquello que escribió en contra de la doctrina de las substancias incorpóreas— de que en el combate urgente de las almas, espiritual y temporal, el reino falso prevalecería, “because the fear of Darkness and Ghosts, is greater than other fears”.¹⁶³¹ Hobbes sabía que esta pasión humana fundamental, el miedo, aquella que, como estudiamos en capítulos pasados, tuvo un lugar primordial en la reflexión religiosa y política de la temprana Modernidad, podía ser arrastrada en la dirección incorrecta. Ello impulsó al filósofo a anular cualquier otra fuente de terror que pudiera competir con el miedo natural a una muerte violenta (el estado de naturaleza), o con los castigos del Soberano (el estado de sociedad). La lección del *Leviathan* era contundente: para sobrevivir en paz, el orden social aquí y ahora debe impedir a los agentes independientes del poder civil incursiones didácticas hacia otros terrores.¹⁶³²

Estas premisas se ajustan perfectamente a los razonamientos hobbesianos sobre la posesión espiritual que intentamos reconstruir en las páginas precedentes. Los simples espantapájaros, los vanos *nombres* que han regulado el terror por siglos —“espíritus”, “almas”, “demonios”, “inspiración”— no tienen para Hobbes otro origen que una mezcla espuria de religión cristiana y filosofía griega. Las empujas escolásticas y los sectarios han mantenido la noción imposible de substancia incorpórea derivando de ella los tentáculos metafísicos que habrían de cerrarse sobre los súbditos. Es ese concepto el que los ha habilitado a creer en la presencia de lo ultraterreno en el hombre, en la posibilidad de cuerpos atravesados por lo sobrenatural divino o demoníaco. En una palabra, han introducido lo inmaterial, el terror de lo inmaterial, en el mundo, en los hombres, y en el corazón de la religión. Quizá no es entonces, como afirman Shapin y Schaffer, la división entre espíritu y materia lo que Hobbes buscó hacer colapsar con su teología y su filosofía, sino las consecuencias políticas del hiato y la interpenetración entre lo material y lo inmaterial.¹⁶³³

Cerrar esa cesura y clausurar esa simbiosis es la tarea medular del *Leviathan* al momento de tratar con la posesión espiritual, sea divina o diabólica. El segundo apartado del presente capítulo ha pretendido mostrar cómo Hobbes intentó quebrar cualquier solidez filosófica o validez escrituraria en el constructo “substancia

¹⁶³¹ Hobbes, *Leviathan*, p. 172.

¹⁶³² *Ibid.*, p. 87; Abizadeh, “The Representation of Hobbesian Sovereignty”, pp. 115-116. En opinión de Wootton, Hobbes seculariza por completo la noción tradicional del temor a la divinidad como garante y único sostén del orden social, ubicando en su lugar al Soberano; sin embargo, comenta, el núcleo de la teoría es el mismo: el miedo a un poder absoluto del cual nadie puede escapar (Wootton, “The Fear of God”, pp. 70-72).

¹⁶³³ Tuck, “The Civil Religion of Thomas Hobbes”, p. 129; Shapin y Schaffer, *Leviathan and the Air Pump*, p. 98.

incorporal”. Es, simplemente, un absurdo del lenguaje, ignorancia de las causas segundas, exégesis oscura, un galimatías escolástico. Una vez que la obra logra exponer que todo lo real existente debe ser materia (incluidos Dios y los demonios) la posesión espiritual queda anclada en el terreno de lo racionalmente imposible, porque dos espíritus (dos materias) no pueden coexistir en un cuerpo. Sólo restará explicar qué son entonces los posesos e inspirados bíblicos, de los cuales sus émulos contemporáneos extraen legitimidad para existir. Hemos observado en el tercer apartado cómo Hobbes intentó dar razón de ellos a través de dos procesos combinados, la metaforización y la naturalización. Ambas lecturas se asientan en las interpretaciones escriturarias del término “espíritu”: disposiciones, inclinaciones, o un don profético antiguo refrendado por la Letra pero imposible de discernir hoy. Incluso, afecciones mentales o corporales extraordinarias que la ignorancia pagana, judía y cristiana asignaba a las potencias sobrenaturales; tanto el endemoniado como el poseso divino contemporáneo podían, así, no ser más que dos cuerpos estragados por la enfermedad de la locura.

Todo ello no nos habla más que de la preocupación del filósofo por redefinir los límites entre lo natural y lo sobrenatural, ansiedad enraizada en la crisis temprano-moderna de autoridad, certeza y sentido disparada por las propias transformaciones intelectuales de la época, y que ha sido el tema principal de toda nuestra investigación. El desencantamiento hobbesiano parece provenir de su visión apofática de lo sobrenatural, del universo incognoscible del *Deus absconditus*, sus intenciones, sus medios. Es, al menos, lo que se afirma de la posesión espiritual, sumergida en la tiniebla divina:

“To say that Good Spirits entred into men to make them prophecy, or Evill Spirits into those that became Phrenetique, Lunatique, or Epileptique, is not to take the word in the Sense of the Scripture, for the Spirit there is taken for the power of God, working by causes to us unknown”.¹⁶³⁴

Sabemos que Hobbes ubicó a Dios y a los demonios en el terreno de la revelación sobrenatural, esfera de la cual no podemos emanar ciencia, conocimiento natural, o proximidad sensible alguna. Erradicó así de cuajo cualquier posibilidad de una epistemología anclada en certezas pneumatológicas, cualquier posibilidad de *evidencia* de lo ultraterreno. Pero cuando la Escritura permitía la especulación, se dedicó a socavar con sus propias lecturas escépticas las teorías demonológicas y las incursiones sectarias

¹⁶³⁴ Hobbes, *Leviathan*, p. 215.

en lo divino. En el camino, como advertimos al principio del capítulo, destruyó el paradigma de la posesión y el exorcismo.

El único artículo indiscutible de la fe cristiana, establece el *Leviathan*, es que Jesús es Cristo. El resto, parece conceder Hobbes, es indiferente para la salvación. Pero no para la vida terrena. Y allí está el combate por el sentido.¹⁶³⁵ El ejemplo de los milagros es aquí paradigmático; nos permite insistir en esas derivas políticas de la noción de posesión espiritual. Si dos de las características constitutivas del milagro son la extrañeza y admiración que causan, se sigue que el discernimiento de aquellos portentos verdaderos o falsos depende directamente del conocimiento y experiencia que el observador posea, no tanto sobre lo divino, sino en materia natural. Ciertos efectos que ignorantes y supersticiosos (*ignorant and superstitious*) creen actos inmediatos de la divinidad no suscitan admiración en aquellos que conocen las operaciones ordinarias de Dios —mantra naturalista recitado, lo hemos visto, por Pomponazzi, Huarte y Marescot entre otros, y que sostendrá la crítica spinoziana de los milagros.¹⁶³⁶ Aquí reaparece el problema del discernimiento, porque la discriminación entre lo natural y lo sobrenatural es fundamental; la necesidad de una filosofía confiable en manos del Soberano, capaz de clasificar puntualmente qué fenómenos corresponden a cada esfera, en última instancia y como todo en Hobbes, es un derivado de la lucha humana por el poder.¹⁶³⁷ Los milagros siempre indican al resto de los hombres que sus oficiantes son llamados, enviados, empleados por Dios mismo; son el prolegómeno mismo de la obediencia.¹⁶³⁸ De la misma manera, armados con las múltiples manifestaciones de la substancia incorporeal, los promotores del reino inmaterial —engendrado por la euforia de los radicales, secretado por la vieja y más efectiva burocracia eclesiástica— no hacen más que impedir el sometimiento de los hombres a su Soberano terreno, único intérprete autorizado, único mediador, único representante de la esfera divina.¹⁶³⁹ Si se arrogan el derecho de hablar poseídos por el espíritu de Dios, o arrancar demonios y espantar los

¹⁶³⁵ Si éste es el único artículo necesario para la salvación, el resto de la doctrina cristiana se disuelve en puntos no esenciales, pasibles de ser dejados al arbitrio del Soberano (Glover, “God and Thomas Hobbes”, p. 284). Por ello Hobbes tendría en alta estima al emperador Constantino, quien, a semejanza de su Soberano erastiano ideal, convocó al Concilio de Nicea y exigió que confirmara las doctrinas principales del cristianismo, no en busca de la verdad, sino de la paz. El filósofo no dejaría de aprobar explícitamente esa saludable indiferencia (Conal Condren, “Curtailling the Office of the Priest”, p. 118).

¹⁶³⁶ Spinoza, *Tratado teológico-político*, pp. 170-192.

¹⁶³⁷ Hobbes, *Leviathan*, pp. 234, 237.

¹⁶³⁸ *ibid*: “It belongeth to the nature of a Miracle, that it be wrought for the procuring of credit to Gods Messengers, Ministers, and Prophets, that thereby men may know, they are called, sent, and employed by God, and thereby be the better inclined to obey them” (p. 234).

¹⁶³⁹ Bostridge, *Witchcraft and its Transformations*, p. 52.

espectros que creemos que nos acosan ¿no es correcto admitir que lo que buscan, simplemente, es el poder sobre los otros?¹⁶⁴⁰

Nuestra indagación en los posesos y exorcistas del *Leviathan* bien puede concluir con una lectura posible del concepto hobbesiano de religión. Su definición es, por decir lo menos, enigmática:

“Fear of power invisible, feigned by the mind, or imagined from tales publicly allowed, Religion; not allowed, Superstition. And when the power imagined, is truly such as we imagine, True Religion”.¹⁶⁴¹

Existen multiplicidad de interpretaciones para este pasaje ambiguo.¹⁶⁴² Arriesguemos una posible, siempre a la luz de nuestro interés principal. Negar la posesión espiritual y el terror que produce es el intento de Hobbes por convertir un elemento central de la religión y de la religiosidad de la Europa temprano-moderna en un resto supersticioso de la futura religión verdadera bajo el reinado secular del Leviatán. La mención a la superstición es aquí definitiva; en el pensamiento hobbesiano ella no es sólo una creencia alejada de la verdad —también la religión a secas lo es—, sino una teoría y una práctica *políticamente prohibida* (“*not allowed*”), una víctima del monopolio secular del terror legítimo.¹⁶⁴³ Esto es ya evidente desde las primeras páginas de la obra, donde Hobbes hace explícitas sus intenciones últimas detrás del ataque a los teólogos escolásticos, los papistas, las estructuras eclesiásticas y los sectores radicales, ligados todos por su reverencia interesada al concepto aristotélico de substancia incorpóral. Si el miedo supersticioso a los espíritus desapareciera y con él los sueños y visiones premonitorios, y la falsa profecía, todos ellos elementos mediante los cuales los astutos

¹⁶⁴⁰ Paganini, “Hobbes’s critique”, p. 339; Leijenhorst, “Sense and Nonsense about Sense”, p. 102; Omar Astorga, *La institución imaginaria del Leviathan. Hobbes como Intérprete de la Política Moderna*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 2000, p. 52.

¹⁶⁴¹ Hobbes, *Leviathan*, p. 25.

¹⁶⁴² Por ejemplo, Martinich, *Two Gods of the Leviathan*, p. 57; Jesseph, “Hobbes’s Atheism”, p. 148; ; Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, pp. 44-45.

¹⁶⁴³ Si bien en su obra magna nuestro filósofo otorgaría al Soberano el derecho de prohibir la enseñanza de una doctrina (*Leviathan*, p. 250), es en el debate con Bramhall donde daría su testimonio más abierto en favor de ello. Llegaría al límite: el contenido verdadero o falso de las doctrinas y profecías discutidas resulta indiferente; lo central para el poder civil es que puedan ser suprimidas de la esfera pública: “*I never said that Princes can make Doctrines or Prophecies true or false, but I say every Sovereign Prince has a right to prohibite the publick Teaching of them, whether false or true*” (*An Answer to a Book published by Dr. Bramhall*, p. 60). La lectura que Popkin hace sobre el nudo teológico-gordiano-hobbesiano, destruido a mazazos por las decisiones doctrinales del Soberano, parece, a la luz de estos testimonios, ampliamente fundada (Popkin, *History of scepticism*, pp. 189-207).

y ambiciosos se abusan de los simples, los hombres estarían mucho mejor dispuestos para la obediencia pública.¹⁶⁴⁴

Hobbes no lograría convencer a muchos. Si bien, como dijimos, redacta la crítica más acabada de la posesión diabólica y el exorcismo ritual hasta entonces escrita en Europa, eran demasiadas y muy arraigadas las creencias y teologías que eclesiásticos y sectarios promocionaban en contra de su inexistente Soberano. Milagros, posesiones, inspiraciones, cuerpos atravesados por la substancia divina y sus mensajes impredecibles, almas caminando por cementerios, y la vida futura amenazándolo todo; elementos que continuarían en la cultura europea, al menos hasta fines del XVII, y quizá más allá. Mirando nuevamente hacia *Las ranas*, Hobbes podría haber impostado la voz del dios Dioniso en el infierno pagano y, exorcista fallido de la cristiandad, protestar ante el croar inagotable de los batracios: “Mas, oh raza amiga del canto, cesad.”¹⁶⁴⁵

¹⁶⁴⁴ Hobbes, *Leviathan*: “If this superstitious fear of Spirits were taken away, and with it, Prognostiques from Dreams, false Propheties, and many other things depending thereon, by which crafty ambitious persons abuse simple people, men would be much more fitted than they are for civil Obedience” (pp. 7-8).

¹⁶⁴⁵ Aristófanes, *Las ranas*, p. 233.

Conclusión

“Il n’est mouvement qui ne parle”

Montaigne.¹⁶⁴⁶

I

Volvamos —luego de este largo rodeo por la clericalización de lo sobrenatural y la guerra confesional, el aristotelismo radical, las diatribas reformadas contra posesos fingidos y falsos exorcistas, el ateísmo y sus cadáveres y el mecanicismo hobbesiano— a París y a la biblioteca de Monsieur Oufle que dejamos abandonada en la Introducción. Como pretende leer de buena fe, el Quijote de lo oculto suele comprar obras que ponen en duda su mundo de extravagancia y fantasía; ayuda, se dice a sí mismo, sopesar “*le pour et le contre*” (aunque no suele creer una palabra de esos libros enemigos).¹⁶⁴⁷ En el inventario figura este volumen y esta glosa de Laurent Bordelon: “Le Monde Enchanté, par Beker. Cet ouvrage est très pernicieux, aussi a-t’on bien fait la guerre”.¹⁶⁴⁸ *De betoverde Weereld, Zynde een Grondig Ondersoek van t’ gemeen gevoelen aangaande de geesten, deselver Aart en Vermogen, Bewind en Bedrijf: als ook t’ gene de Menschen door deselver kraght en gemeenschap doen*, cuyos primeros dos volúmenes publicó la imprenta de Daniel van Dalen en Amsterdam en 1691, es la obra del teólogo y pastor holandés Balthasar Bekker (1634-1698). Best-seller, dio paso a un debate a escala europea, quizá la controversia intelectual más visitada en la época, con 300 publicaciones.¹⁶⁴⁹ Además de al alemán y al inglés, fue traducido al francés bastante pronto, contribuyendo a la moda erudita del desencantamiento, lo que explica su presencia en la sátira de Bordelon y la entrada que Voltaire le dedicó en su *Dictionnaire*.¹⁶⁵⁰ Se cumplía así la esperanza de Bekker quien, al ver su libro condenado por las autoridades locales (y él mismo apartado del ministerio a mediados de 1692), deseó que el futuro le otorgara a sus propuestas mejor acogida.¹⁶⁵¹ *De betoverde*

¹⁶⁴⁶ *Essais*, Livre II, c. XII, p. 158.

¹⁶⁴⁷ Bordelon, *L’Histoire des imaginations extravagantes de Monsieur Oufle*, p. 4.

¹⁶⁴⁸ *ibid.*, p. 12.

¹⁶⁴⁹ Israel, *Radical Enlightenment*, p. 382. El autor denomina a esta controversia “*the Bekker furor*” (p. 382).

¹⁶⁵⁰ Balthasar Bekker, *Le monde enchanté, ou Examen des communs sentimens touchant les Esprits, leur nature, leur pouvoir, leur administrations, et leurs opérations, et Touchant les éfets que les [ilegible] Divisé en quatre Parties par Balthasar Bekker, Docteur en Théologie, et Pasteur à Amsterdam. Traduite du Hollandois*, Amsterdam, Pierre Rotterdam, 1694. Citaremos de esta edición francesa. Sobre Bekker, véanse los trabajos ya referidos de Fix, *Fallen Angels* y “Angels, Devils, and Evil Spirits in Seventeenth-century thought” y de Attfield, “Balthasar Bekker and the decline of the witch-craze”.

¹⁶⁵¹ Bekker, *Le Monde Enchante*, p. xxv (volumen I). Incluso se compara con un profeta despreciado en su tierra: “*un Profète n’est pas plus estimé en son tems qu’en son Pais*” (p. xxxvii). Sobre los destinos

Weereld profundizó un cambio decisivo en la temática demonológica a nivel europeo, equiparando demonología erudita a creencia vulgar, y por lo tanto, ubicando la ciencia del demonio del lado de la superstición.¹⁶⁵² Al decir de J. Israel, el teólogo de Amsterdam es un pilar central en un desplazamiento de segunda mitad del Seiscientos sin precedentes en la superficie del mundo: la muerte del demonio. (Para celebrarlo, apareció en Leiden, clandestina, una medalla que retrata a Bekker como un Hércules triunfal).¹⁶⁵³

El prefacio de la obra insistía en liberar del cargo de ateísmo a aquellos que, entre otras cosas, descreían de las sustancias espirituales y de la potencia material del demonio — por poner sólo un caso, lo que decía Monsieur Oufle de los libros hostiles.¹⁶⁵⁴ Bekker se opone de lleno: no existen personas más respetuosas del honor de Dios y alejadas del ateísmo (*éloignés de tous sentimens d’Atheisme*) que aquellos que combaten la opinión común (*commun sentiment*) acerca de los poderes diabólicos. Su obra, dice, admite la existencia de esos espíritus, porque la Escritura los revela; pero a su vez logra desactivar la potencia desmedida que atribuimos a un mero ser creado, destierra del universo “*cette abominable Créature pour l’enchaîner dans l’Enfer*”.¹⁶⁵⁵ Me contento, expone el autor, en llamarme monoteísta; los que acusan de descreyentes a los que niegan los efectos demoníacos son en realidad maniqueos, incluso “*Dithéistes*”, tanta es la preeminencia que otorgan al Enemigo.¹⁶⁵⁶ A ese mundo que creen encantado, a ese mundo de origen pagano e introyección cristiana, Bekker opone un desencantamiento total. La correcta interpretación de los fundamentos bíblicos de los espíritus malignos, afirma, vacía de contenido toda esa demonología perniciosa —Pomponazzi, como bien vimos en el capítulo 3, lo intuyó temprano, no desde la crítica bíblica sino desde el aristotelismo radical: una vez explicados por vía natural los misterios del diabolismo, no existe necesidad alguna de introducir nuevos dioses y nuevas ficciones (*nouos inducere deos*

aciagos de Bekker, que incluyen condenas en Amsterdame, Utrecht, Middelburg, Groningen, véase Fix, *Fallen Angels*, pp. 75 y ss; Israel, *Radical Enlightenment*, pp. 393 y ss.

¹⁶⁵² Por ejemplo, Bekker, *Le Monde Enchante*, p. 5 (volumen I). Sobre esto, véase Cameron, *Enchanted Europe*, p. 268. Sin embargo, creemos que Cameron no presta demasiada atención a los antecedentes de este proceso. Sin dudas Pomponazzi, Scot y Hobbes (por no decir nada de Baruch Spinoza) ya ubicaban la demonología erudita en el campo de lo vulgar y lo supersticioso. La influencia de Spinoza sobre Bekker está tratada en Israel, *Radical Enlightenment*, pp. 384 y ss.

¹⁶⁵³ Sobre “la muerte del demonio”, Israel, *Radical Enlightenment*, pp. 375-405 (p. 386 para la medalla clandestina). Estas discusiones son precedidas (y a su vez afectaron) los debates respecto de la existencia del infierno. Para ello, véase Walker, *The Decline of Hell*, y Camporesi, *The fear of Hell*.

¹⁶⁵⁴ “*Car c’est l’ordinaire des gens de sa sorte, de croire athées tous ceux qui ne sont pas superstitieux*” (*L’Histoire des imaginations extravagantes de Monsieur Oufle*, pp. 4-5).

¹⁶⁵⁵ Bekker, *Le Monde Enchante*, pp. xxvi, xxviii (volumen I).

¹⁶⁵⁶ *ibid*, p. xxxiv.

et noua figmenta).¹⁶⁵⁷ Voltaire, heredero tardío de esta idea de religión como impostura humana, diría no sorprenderse de que los ministros del Evangelio “*punirent le bon Bekker d’avoir divulgué leur secret*”.¹⁶⁵⁸

Referimos el *De betoverde Weereld* porque su publicación en la última década del siglo XVII nos sugiere un punto adecuado para detener la investigación, al menos por ahora. Terminó de sitiar los cimientos intelectuales de la creencia en posesos y exorcistas que rastreamos en toda nuestra tesis; su autor fue repetidamente acusado de ateísmo, develándonos la trama subterránea que el demonio teje con la divinidad en la cultura de la primera Modernidad. La obra cristaliza para un público amplio los elementos críticos de la temática posesoria y exorcística: incorpora la exégesis bíblica (un anti-literalismo que vimos iniciado por Hobbes) y sistematiza, a través de la Letra —Cristo ya triunfó sobre el Enemigo— y una filosofía de inspiración cartesiana —la separación entre pensamiento y extensión y la imposibilidad de interacción entre ambas esferas, excepto en el hombre—¹⁶⁵⁹, todas las naturalizaciones y metaforizaciones que el período opuso al fenómeno, hasta hacer desaparecer la capacidad de intervención demoníaca en la Tierra.¹⁶⁶⁰ En el camino hacia la destrucción del paradigma demonológico tal como la cristiandad lo conocía desde los Padres y las calcificaciones tomistas, Bekker asumió la negación de posesos y exorcistas. Debía tratar el tema por su inveterado carácter evidencial, ese que comprobamos presente en las diversas defensas del fenómeno: “*les Possédés sont allégués universellement pour une preuve certaine de la grande puissance du Diable*”.¹⁶⁶¹

En palabras de E. Cameron, Bekker elaboró una “demonología disidente”, una teoría que reducía los espíritus bíblicos (y por extensión, el objeto de estudio y praxis de la

¹⁶⁵⁷ *De incantationibus*, p. 324.

¹⁶⁵⁸ Voltaire, “Oracles”, en *Dictionnaire*, tomo V, p. 384.

¹⁶⁵⁹ Sólo el hombre participa de las dos naturalezas, unidas por milagro divino. Por ello el contacto del demonio con los hombres, racionalmente, no es posible (Fix, *Fallen Angels*, p. 53). Advirtamos que el autor se cuida de enfatizar que los argumentos cartesianos de la obra ocupan una ínfima parte en comparación con los exegéticos (pp. 53-57). Sobre la influencia de Descartes en Bekker, véase Cameron, *Enchanted Europe*, p. 264; Israel, *Radical Enlightenment*, p. 380.

¹⁶⁶⁰ Fix, *Fallen Angels*, p. 10. Fix nos recuerda que la crítica bíblica moderna de Bekker, más que la puerta a un nuevo mundo, es uno de los últimos debates interconfesionales, esta vez entre reformados literalistas y anti-literalistas. El conflicto entre ambas facciones dentro de la Iglesia reformada de Holanda puede retrotraerse a las disputas entre Jacobus Arminius (1560-1609) y Franciscus Gomarus (1563-1641). El grupo liderado por Gomarus, confesional y literalista, ganaría la partida en el tránsito del Quinientos al Seiscientos. Una nueva disputa entre literalistas y antiliteralistas surgirá en el XVII entre Johannes Coccejus (1603-1669) y Gisbertus Voetius (1589-1676). Bekker se alinearía con las tendencias del primero (*ibid*, pp. 10-21).

¹⁶⁶¹ Bekker, *Le Monde Enchante*, p. xxxv (volumen I).

demonología bajo-medieval y temprano-moderna) a metáforas y naturaleza.¹⁶⁶² En este sentido, el pastor es parte de una tradición crítica comprobada, la que hemos rastreado en buena parte de estas páginas. Poseía en su biblioteca una copia de la traducción holandesa del *Discoverie* de Reginald Scot, publicada en Leiden en 1609; un lector, Christian Thomasius, vincularía la labor de Bekker directamente a Scot, pero también a Pomponazzi.¹⁶⁶³ Los contemporáneos señalarían otra influencia directa: Spinoza. El judío excomulgado se había detenido ya en los posesos bíblicos, arrojándolos en su *Tractatus theologico-politicus* (1670) del lado de la melancolía. Como Hobbes en su *Leviathan* —podría haber una influencia directa aquí—,¹⁶⁶⁴ Spinoza metaforiza y naturaliza el término bíblico *espíritu* (“un viento muy fuerte”, “gran ánimo”, “toda virtud o fuerza superior a lo habitual”) y concluye que la posesión relatada en I *Samuel* 16, 14-15 no es más que enfermedad: “*Sic etiam melancholia Saulis*” es llamada “*Dei spiritus malus*”, es decir, una afección intolerable, profunda (*melancholia profundissima*).¹⁶⁶⁵ Ocurre algo similar con los episodios de exorcismo, frutos de una acomodación, la manera que Cristo tiene de acercarse a esos hombres simples del pasado sus enseñanzas (otra fuerte impronta hobbesiana). En *Mateo* 12, prosigue Spinoza, leemos que Cristo es acusado por los fariseos de liberar endemoniados por el poder diabólico (“Este no echa fuera los demonios sino por Beelzebú”, 12, 24). Su respuesta, que Satanás no puede expulsar a Satanás (12, 25-26), procura adaptarse a los mismos términos que sus adversarios (*suas rationes opinionibus et principiis uniuscujusque accommodavit*); Cristo quería convencer a los fariseos por sus principios, no enseñarles la existencia de los demonios o del reino satánico (*non autem docere, dari Daemones, aut aloquod Daemonum regnum*).¹⁶⁶⁶

¹⁶⁶² Cameron, *Enchanted Europe*, p. 255.

¹⁶⁶³ Israel, *Radical Enlightenment*, pp. 379, 396. Christian Thomasius es una figura estudiada en el campo demonológico por sus fuertes ataques a la persecución de brujas. Sobre esta figura, véase Ian Hunter, *The Secularization of the Confessional State: The Political Thought of Christian Thomasius*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2007.

¹⁶⁶⁴ Noel Malcolm sugiere que Spinoza, que no leía inglés, pudo haber tenido contacto con la traducción holandesa del *Leviathan* publicada en 1667. Hay factores externos e internos para esta hipótesis. Por un lado, la edición de la obra de Hobbes fue preparada por Abraham van Berkel, miembro de un grupo heterodoxo con el que Spinoza y su amigo Adriaen Koerbagh tenían contacto. Por el lado de la evidencia interna, Malcolm sugiere que numerosos pasajes del *Tractatus* están inspirados en el *Leviathan*, notablemente, su discusión sobre el término “espíritu”, que reseñamos en el capítulo anterior (*Aspects of Hobbes*, pp. 390-391).

¹⁶⁶⁵ *Tractatus theologico-politicus, continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse*, Hamburgo [Amsterdam], 1670, pp. 10-11. Edición en castellano: *Tratado teológico-político*, p. 89.

¹⁶⁶⁶ *Tractatus theologico-politicus*, p. 29; *Tratado teológico-político*, p. 115.

Las influencias fueron materia de crítica para los polemistas de la época. Un joven Friederich Kettner, por entonces de poco más de 20 años, escribió una encendida diatriba contra los “dos impostores”, Baruch de Spinoza y Balthasar Bekker. En ella, entre otros puntos de contacto —por ejemplo, sus intentos paralelos de destruir la religión (*universam religionem evertere*)—, relevaba sus opiniones sobre los demonios. Como el judío, pero en vernáculo (*in Belgio*), Bekker negaba que el demonio pudiera operar en el mundo (*operationes diaboli in hoc mundo impugnavit*); como el judío, y a partir del ejemplo de los fariseos, afirmaba que Cristo no enseñaba la doctrina de la existencia del demonio, sino que se acomodaba a sus principios (*quod minime existentiam angelorum docuerit, deum operationes, sed tantum pharisaeis se accommodaverit*).¹⁶⁶⁷ Kettner no se detuvo sólo en la sombra de Spinoza. Al momento de listar los errores de Bekker en cuanto a los posesos, menciona otra influencia principal: Hobbes. En efecto, “*praeivit pridem Bekkero Hobbesius, qui in Leviathane suo c. 45 p. 307 intelligit per obsessos varia morborum genera*”.¹⁶⁶⁸

Sabemos positivamente, entonces, que Balthasar Bekker leyó a Scot (que a su vez leyó a Pomponazzi) y a Baruch Spinoza (que a su vez tomó mucho de su crítica de los análisis de Thomas Hobbes). Es por eso que todos sus argumentos nos son tan familiares; venimos coleccionándolos casi desde el comienzo de la tesis. Ahora podemos listarlos sin otorgarles demasiada atención. El naturalismo irrestricto: se acostumbra atribuir al demonio las enfermedades, en especial las mentales (*et sur tout celles de la tête*); la posesión no es más que “*maladies malignes qui infectoient le cerveau, et qui gatoient par ce moyen l’interieur de l’homme, et sur tout sa fantasia et son imagination*”.¹⁶⁶⁹ La ampliación de la *natura* hasta absorber la noción de milagro: “*la guérison des Daemonia, Démons, n’étoit pas proprement une expulsion de Diabls, mais une guérison miraculeuse de maladies incurables*”.¹⁶⁷⁰ La metaforización: “*il semble que la maladie même porte le nom d’Esprit en l’Ecriture Sainte*”.¹⁶⁷¹ La

¹⁶⁶⁷ Fredericus Ernestus Kettnerus, *De duobus impostoribus, Benedicto Spinosa et Balthasare Bekkero, dissertatio historica*, Lipsiae, Immanuelis Titii, 1694, foliación personal, p. 9.

¹⁶⁶⁸ *ibid*, foliación personal, p. 12.

¹⁶⁶⁹ Para la primera cita, Bekker, *Le Monde Enchante*, p. xxxvi (volumen I); para la segunda, *Le Monde Enchante, livre deuzieme. Dans lequel on examine la doctrine des Esprits, leur puissance, leurs operations et sur tout celles du Diable, par la Raison naturelle et la Sainte Ecriture, traduit de l’Hollandois*, Almsterdam, Pierre Rotterdam, 1694, volumen II, p. 463. Por un error de impresión, esta página figura como la 484.

¹⁶⁷⁰ Bekker, *Le Monde Enchante*, p. xxxvi (volumen I).

¹⁶⁷¹ Bekker, *Le Monde Enchante*, p. 460 (volumen II). Por un error de impresión, esta página figura como 480.

acomodación en los exorcismos: “*N. S. J. Christ n’a point changé les façons de parler qui étoient établies, mais qu’ils s’en est servi selon l’usage de ce tems-là*”.¹⁶⁷²

II

Si se me permite una opinión personal, creo que la primera Modernidad cobra especial relevancia si decidimos insinuarla no como el origen, pero sí como una etapa en el desarrollo siempre inacabado de una de las características más novedosas del Occidente moderno, aquella de la secularización sea como sea que quiera entenderse: la ética como jueza de la teología (Michel de Certeau), la descreencia religiosa como opción individual moralmente defendible (Michael Hunter y David Wootton, también Slavoj Žizek), el paso de la heteronomía religiosa a la autonomía de la política (Marcel Gauchet), o incluso el nacimiento de la autonomía de la interpretación religiosa (D. Guèrriere).¹⁶⁷³

Dicho eso, resistamos en esta conclusión, como lo hicimos en la introducción con Laurent Bordelon y M. Oufle, la tentación de vincular las palabras de Balthasar Bekker con algún tipo de triunfo de la Razón. La elección de los criterios de existencia de las substancias y de las reglas de su acción en el mundo no son problemas racionales, sino meta-racionales; dependen de la cosmovisión que se tenga del universo.¹⁶⁷⁴ Talal Asad lo advierte bien: la racionalidad (¿y la superstición? ¿y lo sagrado?) no se redescubre, se redefine.¹⁶⁷⁵ (Hoy percibimos mejor la ironía que significa un Auguste Comte oponiendo el estadio racional positivo a la *Summa* del Aquinate, punto máximo del proyecto escolástico de racionalización del dogma).¹⁶⁷⁶ Cuando Bekker dice tratar la materia de los demonios “con la Escritura y con la Razón”,¹⁶⁷⁷ olvida convenientemente que la demonología escolástica proponía un conocimiento estrictamente racional de la acción diabólica en el mundo, refrendado por la Letra.

¹⁶⁷² Bekker, *Le Monde Enchante*, p. xxxvi (volumen I).

¹⁶⁷³ De Certeau, *La Escritura de la Historia*, p. 152; Hunter y Wootton, “Introduction” en *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, p. 1; Slavoj Žizek, *Violence. Six sideways reflections*, London, Profile Books, 2008 (se cita por la edición en castellano: *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, traducción de Antonio Antón Fernández, Buenos Aires-Barcelona, Paidós, 2010, p. 167); Gauchet, *Disenchantment of the World*, pp. 3-4; Guèrriere, “The truth, the nontruth and the untruth”, p. 83.

¹⁶⁷⁴ Wirth plantea esto mismo desde el punto de vista de la lógica y la meta-lógica que otorga significación al concepto de *fides* medieval (“La naissance du concept de croyance”, p. 22-23).

¹⁶⁷⁵ Asad, *Genealogies of Religion*, p. 87.

¹⁶⁷⁶ Sobre Comte y su famosa “ley de los tres estadios” (teológico, metafísico, positivo), véase Walter Capps, *Religious Studies: the Making of a Discipline*, Minneapolis, Fortress Press, 1995, pp. 53 y ss.

¹⁶⁷⁷ Bekker, *Le Monde Enchante*, p. xxi (volumen I).

Ese conocimiento laboriosamente construido, coherente, racional, jamás total en su alcance pero sí hegemónico desde fines de la Baja Edad Media hasta mediados del siglo XVII, sería abandonado en el Dieciocho por el grueso de la intelectualidad europea. Esta transformación, se ha dicho, tiene menos que ver con el progreso de la “razón” que con una mutación en la auto-definición de los intelectuales, quienes renuncian en el curso del siglo a los puntos de contacto que sostenían con la mayoría de la población europea —la creencia en el poder de intervención diabólico, por ejemplo.¹⁶⁷⁸ Existen razones de peso para pensar que fueron atravesados de lleno por la transformación que los dos siglos precedentes generaron en las ideas de “religión”, “superstición”, “creencia” y “naturaleza”. El proceso cruzó confesiones. Tal es así que tanto el calvinista Bekker como el católico Bordelon pueden proponer, en el ocaso de esa primera Modernidad y desde puntos de vista distintos y registros disímiles, arrancar a posesos y exorcistas del ámbito de la verdadera religión cristiana y de la correcta comprensión de las operaciones de la naturaleza, para ubicarlos en el terreno de la creencia vulgar, de la más abyecta superstición.

¿Cómo se llegó hasta allí? Si debiéramos bosquejarlo, diríamos que el grueso de este proceso hunde sus raíces, primero, en la crítica humanista y sobre todo reformada a una inmanencia arbitraria, a la opinión de que lo ultraterreno puede alojarse en lo terreno, en cuerpos, objetos y lugares y hacerlo de modo contingente, voluntario, intencional (la noción de ritual como lo consagrado). En segundo lugar, no debemos desechar la influencia de la catolicidad contra-reformista y su preocupación por el discernimiento y control de las manifestaciones extraordinarias, inquietud que puso a prueba el fenómeno preter y sobrenatural de la posesión y el exorcismo, a menudo desactivando los casos concretos.¹⁶⁷⁹ En tercer lugar, a ambos lados de la división confesional observamos el derrumbe del consenso generado desde la Baja Edad Media alrededor de la demonología escolástica. En palabras de Euan Cameron, la ruptura del edificio aristotélico generó un “*metaphysical free-for-all*” que habilitó alternativas filosóficas — nosotros estudiamos dos ejemplos en los capítulos 3 y 7— a partir de las cuales pensar

¹⁶⁷⁸ Daston y Park, *Wonders and the order of Nature*, pp. 18-19. Obsérvese la opinión de F. Campagne: “Resulta lícito cuestionar la existencia de una *cultura popular*, antes de que la elite decidiera calificar explícitamente con dicho rótulo a un conjunto de prácticas y creencias que hasta entonces habían sido también las suyas” (*Homo Catholicus*, p. 631).

¹⁶⁷⁹ Ferber, *Demonic Possession*, p. 18.

la naturaleza, propiedades y alcances del poder pneumatológico.¹⁶⁸⁰ Por lo tanto, a las preocupaciones tanto reformadas como católicas acerca de los fenómenos de contacto personal con lo espiritual debemos añadir los cambios en filosofía natural y metafísica acaecidos durante el período, que pusieron en cuestión la posibilidad de una intervención material de los demonios en el mundo. Estos tres puntos (Renacimiento y Reforma, Contrarreforma, diversificación de filosofías naturales) sin duda alimentarán, en el transcurso de los siglos XVI y XVII, un discurso en el que la misma posibilidad de una intersección entre lo natural y lo ultraterreno (por ejemplo en el cuerpo del poseso o la palabra del exorcista) aparece como una creencia errónea e ignorante, o peor, diseñada para el dominio —los heterodoxos Pietro Pomponazzi, Michel de Montaigne, Geoffroy Vallé o Thomas Hobbes, por nombrar algunos, ahondaron en esa línea, a veces presionándola hasta el quiebre. Esta idea de la demonología como creencia errónea, arriesgamos, se convertirá en la opinión común acerca del paradigma posesorio y exorcístico entre los intelectuales del Siglo de las Luces.

Mencionamos recién los procesos conjuntos de Renacimiento, Reforma, Contrarreforma y novedosas filosofías naturales. ¿Cómo dudar entonces de la impronta crítica de esta época? Señalemos algo más, conectado a ello: es la noción misma de “creencia” y de las pruebas de esa creencia lo que cambia con el transcurso de estos siglos. Apuntamos en el capítulo 5 que la Iglesia, al menos desde el siglo IV, se presenta como una institución simultáneamente productora y objeto de creencia; al decir de Alain Boureau, es garante de su propia autoridad, una prueba animada de la creencia cristiana que impone.¹⁶⁸¹ (Por lo demás, es esa la idea que informa el uso del exorcismo institucional durante la polémica confesional, uso que rastreamos en el capítulo 2). Porque la prueba de la *fides* se confunde con la Iglesia, el impacto de la Reforma —con el antecedente bajo-medieval del Cisma y el Conciliarismo— opera un cambio estructural en la definición de la creencia cristiana y en la relación del fiel con esa creencia. Jean Wirth subraya cómo la noción rigurosa de *fides* construida por la escolástica (el asentimiento a la evidencia inmediata de lo invisible ofrecida por la institución eclesiástica) sufrió cambios profundos en el tránsito de la Baja Edad Media a la temprana Modernidad, para quedar totalmente diluida, en efecto sustituida, por múltiples concepciones de la

¹⁶⁸⁰ Cameron, “Angels, Demons, and Everything in Between”, en Copeland y Machielsen, *Angels of Light?*, p. 20; Cameron, *Enchanted Europe*, p. 24. La destrucción del aristotelismo y la emergencia de las filosofías rivales está bien historiada en Israel, *Radical Enlightenment*, *passim*.

¹⁶⁸¹ Boureau, “L’église médiévale comme preuve animée” pp. 113-118; *La Papisa Juana*, pp. 158-160.

naturaleza del *credo*.¹⁶⁸² Es más: los siglos XVI y XVII proponen la pregunta inédita por los fundamentos de la *fides*. La era de las Reformas, porque quebró la certeza de la mediación del Cuerpo Místico, lesionó la relación íntima, objetiva, que la *fides* medieval tenía con la verdad y con su prueba. La fragmentación de las interpretaciones —hilo intelectual de la ruptura histórica confesional, sectaria y humanista— ubicará la creencia, multilateralmente, como producto de un don divino (los místicos), del lado de la racionalidad y el dogma (la escolástica contrarreformada de cuño tomista) o de la desesperación y la seguridad (la Protesta y Calvino), como producto de la docta ignorancia (fideísmo escéptico), como aceptación convencional de la *religio* de los antepasados (la solución de Montaigne y, no sorprendentemente, de Maquiavelo),¹⁶⁸³ como experiencia privada en el corazón del hombre y al margen de la estructura eclesial (Pascal); finalmente como opiniones vanas (la “superstición”, la creencia del otro. En el límite, éste es el discurso de la descreencia y del ateísmo). Así, concluye Wirth, la temprana Modernidad produce una noción de “creencia” multiforme, contradictoria, a tono con la dificultad de la época en conceptualizar con alguna rigurosidad el universo de lo sagrado.¹⁶⁸⁴ Esta es la crisis que, lo dijimos al pasar en el capítulo 3, acabará por dar lugar a un discurso, no sobre lo ontológico, sino sobre el fenómeno humano del creer.¹⁶⁸⁵ Esta es la crisis que, lo dijimos en toda la investigación, habilitará un conflicto irresoluble por la reubicación de lo sagrado, y en nuestro caso particular, lecturas divergentes acerca del lugar de posesos y exorcistas en el rediseño de esa frontera.

Este problema, el de la reubicación de lo sagrado en una era crítica, explica que el fenómeno posesorio y exorcístico se planteara en las discusiones de la época, metafísicas, teológicas, filosóficas y naturales. Incluso y sobre todo en las más extremas. Nos interesa insistir en el uso de los posesos en la lucha contra los ateos,

¹⁶⁸² El proceso de transformación de la noción de creencia empieza, según Wirth, en la Baja Edad Media. Señala en él el papel de la Inquisición, el nominalismo y el Renacimiento temprano. La Inquisición, porque intentó definir la creencia falsa a través de la práctica del interrogatorio, dar a la infidelidad la forma, no de una no creencia, sino de un error dogmático pasible de ser creído. El nominalismo, porque al separar radicalmente el universo natural del sobrenatural, ubica a la verdad religiosa fuera del alcance de la razón humana, desencarnando la *fides* de su relación con el saber. El Renacimiento, porque en su anti-escolasticismo visceral se desinteresó por los criterios formales de verdad propuestos por la teología sistemática (“La naissance du concept de croyance”, pp. 26, 29, 33-35).

¹⁶⁸³ En efecto, y como estudiamos en el capítulo 5, la mayoría de los incrédulos creían en la necesidad de la religión como cemento social. Aún así, la heterodoxia es patente: Maquiavelo representa el vaciamiento más pleno del lazo entre creencia y verdad postulado por la *fides* bajo-medieval.

¹⁶⁸⁴ Wirth, “La naissance du concept de croyance”, pp. 26, 29, 31, 36, 40, 42-45, 49, 56.

¹⁶⁸⁵ Volvamos a citar las palabras sugerentes de D. López: “*Even though we may no longer believe in God, we still believe in belief*” (“Belief”, en Taylor, *Critical Terms for Religious Studies*, p. 34).

conflicto clave de la primera Modernidad. Como vimos en el capítulo 5, el siglo XVI presenció una preocupación dramática acerca de este desafío; la apelación a los posesos estaba diseñada para contrarrestar las provocaciones al núcleo de la cristiandad. Esta estrategia, que identificamos en su forma más acabada con Pierre de Bérulle a fines del siglo XVI y vimos expandirse en el XVII con Blasco Lanuza, llegó a blandirse en contra de una de las principales figuras de la historia de la incredulidad temprano-moderna: Baruch de Spinoza. En efecto, un insolente Albert Burgh, reciente novicio en la fe de Roma, escribía en septiembre de 1675 a Holanda, a su ex amigo de juventud; el tono de la carta es despectivo. Burgh le reclama a Spinoza haber sucumbido a la soberbia de la filosofía, engaño diabólico, y haber osado aplicar esos principios a los misterios de la Escritura —el converso se refiere, claro, a la audacia exegética del *Tractatus theologico-politicus* (1670). ¿Acaso él, miserable homúnculo, vil gusano de la tierra, ceniza y alimento de gusanos (*miser homuncio, vilis terrae vermiculus, imo cinis, vermium esca*), desea anteponerse a la Encarnada Sabiduría?¹⁶⁸⁶ ¿De dónde esa soberbia, contraria al testimonio de los hombres y la experiencia de las cosas? En efecto, su teoría sobre la *natura* es incapaz de explicar todos los fenómenos del mundo: los hechizos, los encantamientos, las operaciones producidas por ciertas palabras o signos impresos sobre una materia cualquiera (*quacunque materia*), las varitas mágicas para descubrir metales, la piedra que buscan los alquimistas, las sirenas y los gnomos. Tampoco da cuenta de las apariciones de espíritus, tanto buenos como malos (*apparitiones spirituum variorum tam bonorum, quam malorum*).¹⁶⁸⁷ Tampoco, finalmente, de las acciones extraordinarias de los endemoniados, bien atestiguadas por infinidad de testimonios:

“nec non phaenomenorum stupendorum a Daemoniis obsessorum, quorum omnium ego ipse varia exempla vidi, et innumerorum talium certissima testimonia quamplurimum personarum fide dignissimarum et uno ore loquentium intellexi”.¹⁶⁸⁸

Si su filosofía no puede explicar estos hechos, y menos los milagros de Cristo, es una falsa filosofía. Por eso, propone Burgh, Spinoza debe convertirse, abandonar la vida del

¹⁶⁸⁶ “Epistola LXXIII. Doctissimo et Acutissimo viro, B. D. S. Albertus Burgh, S. P.”, en Benedictus de Spinoza, *Opera posthuma, quorum series post praefationem exhibetur*, Amsterdam, 1677, p. 602. Hay edición en castellano: *Epistolario*, traducción de Oscar Cohan, Buenos Aires, Mila-Raíces, 1988. Sobre este intercambio epistolar, véase Israel, *Radical Enlightenment*, pp. 218-229.

¹⁶⁸⁷ “Epistola LXXIII”, p. 603.

¹⁶⁸⁸ *ibid*, p. 602.

ateo —que, en línea con los estereotipos disponibles de la época, Burgh define como más miserable que aquella de las bestias (*miseriorem facias ipsis bestiis*). En caso de seguir así ¿qué otra cosa puede esperar —termina— sino la condenación eterna (*damnationem aeternam*)?¹⁶⁸⁹ (La amenaza era irrelevante: el sistema spinoziano no admite tal cosa como una condena. Henry Oldenburg, desde Inglaterra, fue más perspicaz; en una carta de 1676 subraya al filósofo el determinismo extremo que nacía de su substancia monista; teme que con ello se impida la práctica de la virtud, que pierdan valor los premios y los castigos).¹⁶⁹⁰

La respuesta de Spinoza, pocos meses después, no se detiene en el problema de los posesos (ya había dado cuenta de ellos en el *Tractatus*). Sí toca una fibra más fundamental, aquella que intentamos rastrear en el capítulo 5 y que nos permitió señalar una cristalización distintiva de la primera Modernidad: la idea de religión política, del terror como fundamento de la *religio*. ¿Por qué, pregunta Spinoza, pretende Burgh que su filosofía es diabólica y las advertencias del novicio inspiradas por Dios? Por el contrario, la carta parece indicar que el joven se ha hecho esclavo (*mancipium factum*) de la Iglesia, no por amor a Dios, sino por miedo al infierno. Y esa, termina Spinoza, es la única causa de la superstición.¹⁶⁹¹

Volvemos a encontrarnos ante el mismo problema: una reubicación de lo sagrado que, en su modalidad más extrema, la de la incredulidad, ha desterrado al demonio del mundo y lo ha consignado al terreno de la superstición y de la ficción humana — recordemos las palabras de Cyrano de Bergerac a fines del capítulo 6: posesos y exorcistas pertenecen al *credo* de los que tienen “demasiada fe”. Ante este desafío, el paradigma posesorio y exorcístico debía ser defendido. Se probó difícil de abandonar. Por dos razones, fundamentalmente. Primero, y como hemos insistido en la tesis y en estas conclusiones, por su carácter evidencial. Segundo y crucial conforme avance el siglo XVII, por lo que su rechazo definitivo significaba para el cristianismo. El ejemplo más coherente y temprano que hemos encontrado de esta ansiedad es la crítica de François Garasse en su *La doctrine curieuse des beaux esprits* de 1623 a los endemoniados de Giulio Vanini. “*La superstition, dit il, et la facilité de croire fait le principal du mystere*”.¹⁶⁹² En efecto, como vimos en el capítulo 2 y 3, Vanini atribuía la

¹⁶⁸⁹ *ibid*, p. 609.

¹⁶⁹⁰ Carta 77, “Oldenburg a Spinoza”, *Epistolario*, p. 213.

¹⁶⁹¹ “Epistola LXXIV. Nobilissimo juveni Alberto Burgh. B. D. S”, p. 614: “*non tam amore Dei ductum, quam inferorum metu, qui superstitionis est unica causa*”.

¹⁶⁹² Garasse, *La Doctrine Curieuse des Beaux Esprits*, p. 852.

creencia en los posesos a la opinión común y la credulidad (*opinio et credulitas*).¹⁶⁹³ El teólogo anti-libertino extraía de la frase el probable paso siguiente: si encontráramos este modo de razonar en todas las cosas concernientes a los espíritus (*esprits*), “*il faudroit mettre dans le feu tous les liures de la Bible, et tenir pour comptes tous les mysteres de nostre Foy*”.¹⁶⁹⁴

Endemoniados y exorcistas se encuentran así en el centro de una controversia nodal porque su existencia está registrada en la Escritura. Si pertenecen al territorio de la superstición, de la ignorancia, de la manipulación y de la inanidad, ¿qué impide que con ellos se derrumbe el resto de la narrativa crística? Esta es la razón por la cual, ante el convencimiento de que la incredulidad y el materialismo avanzaban en el grueso de la sociedad, el siglo XVII tardío y el temprano XVIII continúan registrando intelectuales —en la tradición temprana de un Bérulle— ansiosos por validar la posibilidad de intervención espiritual directa en el mundo.¹⁶⁹⁵ Alexandra Walsham ha ubicado estas ansiedades europeas en una “espiral perpetua de desacralización y resacralización”, desarrollo que acompaña el proceso siempre sinuoso, siempre inacabado, de redefinición de las fronteras entre la religión y la superstición.¹⁶⁹⁶ La “resacralización” debía imponerse frente a las metaforizaciones, naturalizaciones y acomodaciones que dinamitaban la realidad del paradigma posesorio y exorcístico porque ese paradigma permitía probar la existencia del mundo espiritual, alma, premio y castigos incluidos; debía imponerse, sobre todo, porque ese paradigma, desde sus inicios, es crístico. La descreencia en los endemoniados y exorcistas, por lo tanto, arrastra a la incerteza al cristianismo en su conjunto: su cosmovisión, su texto fundacional.

Saducismus Triumphatus (1681) del reformado inglés Joseph Glanvill, obra dedicada exclusivamente a probar la realidad del mundo ultraterreno, insiste exactamente en este punto. Su autor, como Kettner y Burgh, advertía sobre la marea de la época: “*There is no one, that is not very much a stranger to the World but knows how Atheisme and*

¹⁶⁹³ Vanini, *De admirandis*, p. 406.

¹⁶⁹⁴ Garasse, *La Doctrine Curieuse des Beaux Esprits*, p. 852.

¹⁶⁹⁵ Cameron, *Enchanted Europe*, pp. 24-25.

¹⁶⁹⁶ Walsham, “The Disenchantment”, p. 526 (“*successive loops in a perpetual spiral of desacralization and resacralization*”). Es necesario insistir en la naturaleza intermitente del proceso de desencantamiento, evitar una linealidad demasiado rígida. Sabemos que el Siglo de la Razón no abandona la creencia en el contacto directo con lo espiritual; el fenómeno de posesiones espirituales jansenistas, metodistas, de *Camisards* y *Shakers* estudiado por Clarke Garret en su *Origins of the Shakers* es un ejemplo de esta “resacralización”, reacción poderosa al desencantamiento del siglo XVIII. El interés de la elite letrada por la presencia de lo espiritual en el mundo (ahora referido a “lo oculto”) incluso volverá al frente con el Romanticismo (Levack, *Devil Within*, p. 237). Sobre lo oculto y el Romanticismo, véase Porter, “Witchcraft and Magic in Enlightenment, Romantic and Liberal Thought”, en Gijswijt-Hofstra *et al.* (eds.), *Witchcraft and Magic. The Eighteenth and Nineteenth Centuries*, pp. 191-282.

Infidelity have advanced in our days". Proliferan "Atheists" y "Sadducees". Hay, incluso, una nueva categoría de descreyentes: "Hobbists". El problema se arrastraba desde el siglo anterior con Reginald Scot "*the father of the modern Witch-advocates*"; libro tras libro, estos incrédulos traducen los efectos extraordinarios en "*melancholik dreams, or crafty impostures*". Vacían de realidad la posibilidad de una intervención material de los demonios en el mundo; con eso niegan los espíritus y la vida futura (*the denial of Spirits, a Life to Come*).¹⁶⁹⁷ A ellos deben oponerse los contactos registrados entre hombres y demonios; los endemoniados tienen un lugar de privilegio aquí: "*These sensible Transactions of Spirits with Men, are evident from Apparitions and Possessions*".¹⁶⁹⁸

Estas "*sensible transactions*" eran argumentos —se respeta aquí la tradición más que milenaria acerca de la fuerza desnuda del paradigma posesorio y exorcístico— "*of more direct force than any speculations or abstract reasonings*".¹⁶⁹⁹ Por supuesto, la guerra confesional de los siglos XVI y XVII no había sido en vano: es cierto, afirma Glanvill, que los relatos sobre estos hechos a menudo nacen de invenciones papistas. Sin embargo, Glanvill insiste en conservar la realidad última del fenómeno a nivel de la Letra cristiana. Se debe negar lo que los "*Witch-Advocates*" —como vimos en nuestra investigación, Scot y Hobbes sobre todo; Glanvill no llegaría a espantarse con Bekker— presentan como "*strange and uncommon Diseases*" y acomodaciones de Cristo a la cultura de los hombres del momento.¹⁷⁰⁰ Si el Mesías no exorcizó demonios reales y sólo curó enfermedades, los evangelistas atribuyeron a Cristo milagros nunca realizados, lo que los convierte en falsarios ("*Lyars and Deceivers and vain Impostors*").¹⁷⁰¹ El erudito inglés es conciente de las consecuencias de estos desencantamientos; descreer de los exorcismos crísticos en la Escritura dañará el resto del relato, "*the truth and credit of the whole History*".¹⁷⁰² Este temor, que se profundiza conforme el XVII declina, ya estaba presente en el cuestionado exorcista puritano John

¹⁶⁹⁷ Joseph Glanvill, *Saducismus Triumphatus, or, Full and Plain Evidence concerning Witches and Apparitions. In two parts. The first treating of their Possibility, the second of their real Existence*, London, 1681, pp. 1, 8, 49, 3 respectivamente.

¹⁶⁹⁸ *ibid*, p. 14.

¹⁶⁹⁹ *ibid*, p. 2.

¹⁷⁰⁰ *ibid*, p. 23. La referencia a Hobbes, aunque no explícita, es clarísima: "*The Evasion that the Witch-Advocates have for this, is, that the Devils and uncelan Spirits spoken of in those places, which our Saviour is said to have cast out, were strange and uncommon Diseases, which the Jews thought to be Devils, and Christ who came not to teach Men Philosophy, complied with their deceived apprehension*" (p. 23).

¹⁷⁰¹ *ibid*, p. 26.

¹⁷⁰² *ibid*, p. 27.

Darrell; como vimos, rechazó las metaforizaciones de los posesos así: “*therefore all the Scripture is metaphorical*”.¹⁷⁰³ Glanvill expande el punto y lleva sus peligros al paroxismo. La metaforización y la naturalización de los endemoniados y exorcistas, dice, destruyen al cristianismo como tal:

“Farewell all Scripture, it may be made to say what we please; and if when the Scripture speaks in a plain History of uncelan Spirits and Devils, we may understand Diseases by it, then what we read of good Angels may be Graces and Vertues, and what we read of Christ himself, may all be interpreted of the Christ within, and so all the Scripture and all Religion shall signify what any Man thinks fit”.¹⁷⁰⁴

Quedará para una investigación ulterior descifrar qué hizo la crítica bíblica confesional y secular del siglo XVIII con este problema.

III

Cerremos la tesis con un breve resumen de lo estudiado. Los capítulos precedentes han buscado insertar el paradigma de la posesión y el exorcismo en el marco de una de las problemáticas fundamentales de la primera Modernidad: la crisis de re-ubicación de lo sagrado que trastorna los siglos XVI y XVII, incapaces de definir (e imponer) una única versión de sus órdenes de realidad, incapaces de precisar (e imponer) los modos de comunicación legítimos entre lo ultraterreno y los hombres. Francia, Inglaterra y España han sido los escenarios territoriales de nuestras indagaciones; las tensiones intelectuales (en teología, metafísica y filosofía natural) y prácticas (en el rito, el culto, los sacramentos y la sanación), los escenarios culturales. Avanzamos en estos entrecruzamientos a partir de tres vectores que juzgamos útiles como puntos de partida: la clericalización de lo sobrenatural en el marco católico, el impacto de las interpretaciones naturalistas de efectos comúnmente atribuidos al orden preternatural y sobrenatural, el desafío escéptico a la pneumatología cristiana. Quisimos saber qué podían decirnos endemoniados y exorcistas acerca de la disputa central de la época, la definición e imposición de una noción única de verdad y autoridad —conflicto derivado de las fluctuaciones en la comprensión respecto de las fronteras entre lo natural y lo sobrenatural y sus interpenetraciones. En este sentido, apuntemos una sorpresa de la

¹⁷⁰³ Citado en Freeman, “Demons, deviance and defiance”, p. 54.

¹⁷⁰⁴ Glanvill, *Saducismus Triumphatus*, pp. 23-24.

investigación: la profunda estabilidad, en tiempos históricos disímiles y geografías ajenas, del uso dado a la posesión y el exorcismo como sostén material de verdades espirituales.

Antes de descender a la primera Modernidad, el capítulo 1 reseñó la herencia que los hombres del Renacimiento y la Reforma recibieron de dos períodos formativos previos, es decir, los primeros cuatro siglos del cristianismo y la escolástica bajo-medieval. En cuanto al inicio de los *sectatores* del Cristo, observamos que la demonología fue de utilidad al momento de demonizar los cultos gentiles y vaciarlos de sacralidad (bien pronto, un proceso paralelo se daría en contra de las sucesivas herejías en el seno de la comunidad cristiana). Ya aquí notamos la construcción del fenómeno posesorio y exorcístico-milagroso como dispositivo evidencial, característica que no se separará ya más del rito. Por lo demás, notamos que esta época primera se preocupó por salvaguardar esos contactos con lo diabólico y lo sagrado de múltiples críticas: que todo no era más que farsa, que todo no era más que magia, que todo podría ser explicado por la naturaleza —alternativas, como vimos en la investigación, actualizadas durante la temprana Modernidad. En cuanto a la Baja Edad Media, y en especial con la figura de Tomás de Aquino, describimos la conformación de una tripartición de órdenes de realidad (natural, preternatural y sobrenatural), tabulación que enmarcó a la demonología de cuño escolástico, erudita, precisa, que habilitó una definición exacta de la capacidad de acción del demonio en el mundo. Indicamos en su momento que la relación entre los órdenes preternatural y natural debían ser asegurados filosóficamente (la Razón) en beneficio de la teología cristiana, ya que el influyente aristotelismo negaba casi expresamente la existencia de sustancias espirituales demoníacas. Esa fractura primera, amortiguada bajo el tomismo, habría de aflorar violentamente con Pomponazzi a comienzos de la primera Modernidad. Hacia el final del capítulo, por último, introdujimos la problemática del discernimiento de espíritus —dispositivo creado justamente en los primeros tiempos de la joven religión y perfeccionado por la escolástica. Con él, admitimos en la tesis el bajo continuo de sospecha que atravesó la crisis temprano-moderna y penetró tanto en la más estricta ortodoxia como en los heterodoxos: a qué espíritu asignar las acciones de los hombres (divino, demoníaco, humano). Como notamos con casi todos los autores estudiados —Pedro Ciruelo, los redactores del *Rituale* de 1614, Samuel Harsnett, Michel Marescot, Pierre de Bérulle, Thomas Hobbes, por ejemplo— esa ansiedad provocaría amplios debates alrededor de posesos y exorcistas.

Dedicamos el capítulo 2, ya asentado el milenarismo carácter probatorio del exorcismo, a señalar la reflexión sobre y el uso de este rito por parte de la jerarquía católica. La liberación de los endemoniados compartió el énfasis de la época en la clericalización de lo sobrenatural, la mediatización del acceso a la gracia. En especial, subrayamos los intentos por fundamentar desde el milagro el poder y el lugar de la institución eclesiástica en un contexto de domesticación de lo sagrado ante el desafío reformado y laico. Resaltamos así, nuevamente, el costado evidencial de este rito en la primera Modernidad: la posibilidad del proselitismo derivado de una práctica que tenía la virtud de *mostrar* la efectividad de la gracia católica materializada en la eucaristía, el agua bendita, la señal de la cruz, el culto a los santos y las mismas palabras del exorcista; como dijimos, una apologética visiblemente inscrita en los cuerpos. El proceso, lo vimos, incluyó una (fallida) búsqueda de uniformización y control del ritual, tanto en contra del eclecticismo laico como de las supersticiones clericales.

Frente a este retrato de triunfalismo institucional, el capítulo siguiente inicia en la tesis un giro que se mantiene en el resto de la investigación: aquél de las explicaciones alternativas a la posesión y el exorcismo —y de los peligros que esas alternativas comportan para el catolicismo, sin dudas, pero también para el cristianismo en su conjunto. En el tercer capítulo nos centramos en la naturalización. Marcamos la herencia materialista y naturalista del paradigma hipocrático-galénico y aristotélico recibido por la cristiandad occidental en la Baja Edad Media; relevamos qué respuestas teóricas otorgó la mayor parte de la intelectualidad cristiana, influida por la escolástica, a estos desafíos. Insistimos, por otra parte, en señalar las afinidades culturales entre posesión y *melancholia*, afecciones productoras de síntomas extraordinarios compartidos —hablar en lenguas, conocer lo oculto y lo futuro no contingente—, pasibles de ser interpretados y curados tanto por la filosofía natural como por la ciencia del demonio y la gracia mediatizada de la institución. Como vimos en el capítulo 2 con el ejemplo del Aquinate y Heinrich Kramer y en el 3 con Martín de Castañega, Johannes Wier y Girolamo Menghi entre otros, esta tensión buscó ser resuelta con un proceso de neutralización o absorción, habilitando el espacio natural para la acción preternatural del Enemigo: los humores corporales, la influencia de los astros, la imaginación humana. Es aquí, en este plano intelectual y en contraste con él, que la figura de Pietro Pomponazzi y sus *De immortalitate* (1516) y *De incantationibus* (1520) cobran relevancia. El Mantuano se decidió a reestablecer la pureza del aristotelismo y derivar de las premisas del *Philosophus* todas sus conclusiones (incluso aquellas que chocaban

con el cristianismo). Sabía de la negación de los demonios por parte de Aristóteles y construyó con ella una anti-demonología. Incluso calificó ese conocimiento de ficción, de invención con fines políticos, humanos. Por lo demás, naturalizó sin concesiones los síntomas posesorios extraordinarios, atribuyendo a la melancolía y a la acción de los astros la xenoglosia y el conocimiento imposible de los afectados —influyó con ello, de modo directo, a otros negadores como Reginald Scot y Giulio Vanini. Para las curas extraordinarias como el exorcismo reservó una cuota de escepticismo, censurando a aquellos que cubrían su conocimiento natural con signos, fórmulas y caracteres vanos. Pero de ser ciertas, estas sanaciones seguían sin pertenecer a la esfera de lo sobrenatural; no eran más que efectos naturales de la purga o de la imaginación. Con el horóscopo de las religiones, finalmente, quitó al nombre de Cristo todo poder propio, para derivarlo a la influencia providente de los astros. Sumergía así el relato evangélico —la irrupción única del Dios-hombre, su poder incomparable, sus milagros— en la cadena eterna, astral, de cambio.

En la vía del rechazo a la demonología cristiana, el capítulo 4 intentó relevar cómo el paradigma de la posesión y el exorcismo formó parte de la polémica confesional mayor en la Europa temprano-moderna. En lugar de oponer directamente católicos a reformados, decidimos rastrear el problema a través del juicio que Samuel Harsnett impulsó en la Inglaterra de fines del XVI en contra del exorcista John Darrell e investigar la ligazón discursiva que la jerarquía insular trazó entre “puritanos” y “católicos” a partir de su pretendida capacidad de arrancar demonios. Fue nuestra manera de llamar la atención acerca de otra naturalización de ese paradigma demonológico, quizá la más profunda: anclar a posesos y exorcistas en la esfera humana de la farsa, la manipulación y el teatro del poder. El capítulo intentó recuperar así la fuerte fibra carismática que la acción exorcística tuvo en la primera Modernidad y los problemas que ello suponía para el proceso de construcción y asentamiento de la ortodoxia.

Los capítulos 5 y 6, entre la Francia de Pierre de Bérulle y la España de Francisco de Blasco Lanuza, abren en la tesis una indagación respecto de los lazos entre el paradigma de la posesión y el exorcismo y las diversas formas de la incredulidad, el escepticismo y el ateísmo que vimos extenderse en el siglo XVI y consolidarse en el XVII. Nos interesaba relevar la capacidad del discurso demonológico para construir defensas del sistema cristiano frente a la duda religiosa y los argumentos materialistas —en especial la incertidumbre respecto de la existencia de sustancias espirituales, el Juicio y la

providencia. El largo capítulo 5 intentó reconstruir las corrientes que alimentaron, desde el Renacimiento y la recuperación y resignificación de filosofías clásicas, diversas formas de la duda metafísica. Arriesgamos que esa duda, de modo frecuente, se relacionó con la temática del terror a Dios y a su castigo. Con los escritos de Pierre de Bérulle quisimos considerar de qué forma el paradigma posesorio y exorcístico podía ser útil al momento de visibilizar la realidad de la punición infernal de las almas inmortales frente a las descreencias del siglo. El capítulo 6, por su parte, sigue el argumento de la duda en el Seiscientos español y francés. Blasco Lanuza debió combatir las incredulidades de su sociedad respecto de la etiología de la posesión, en un momento en que tanto inquisidores como intelectuales y disposiciones sinodales se inclinaban por apuntar enfermedades o fingimientos para los síntomas de los endemoniados. Para el teólogo y exorcista aragonés, era fundamental dejar en claro el origen puramente preternatural de la afección: es lo que permitía, frente a los “atheystas” —de probada presencia francesa, según él mismo— evidenciar la realidad del mundo ultraterreno.

Creemos que estas defensas del mundo espiritual fueron parte de un conflicto nodal en la redefinición de las fronteras de lo sagrado: la inhabilidad de la *natura* temprano-moderna por confirmar a sus intérpretes, sin vestigio de duda, la presencia de un Creador. Esta ansiedad queda bien retratada, a fines de nuestro período, en los *Pensamientos* (1669). Pascal dedica —notablemente, parafraseando a un escéptico— palabras oblicuas sobre la relación entre los fundamentos invisibles de la religión y sus traducciones visibles en el mundo. La naturaleza, dice, no ofrece más que duda e inquietud; puede tanto afirmar como negar la existencia divina. “*J’ai souhaité cent fois que, si un Dieu soutient la nature, elle le marquât sans équivoque; et que, si les marques qu’elle en donne sont trompeuses, elle les supprimât tout à fait; qu’elle dit tout ou rien*”.¹⁷⁰⁵ Es para superar este enigma, clavado en medio de la religión del Dios que caminó entre hombres, que Bérulle y Blasco Lanuza afirmaron la realidad de sus posesos y exorcistas.

El último capítulo resume las diversas problemáticas de la investigación: el rol de endemoniados y exorcistas en la afirmación de una verdad ultraterrena, la capacidad explicativa alternativa de la *natura*, el peso de la ambición humana de poder en el paradigma demonológico, los efectos del miedo en los hombres, el peligro de la incredulidad. Pretendimos enmarcar al pensador inglés Thomas Hobbes y su *Leviathan*

¹⁷⁰⁵ *Pensées de Pascal, précédées de sa vie par Mme. Perier, sa Soeur, suivies d’un choix des Pensées de Nicole, et de son traité de la paix avec les hommes*, Paris, Didot Prères, 1843, pp. 190-191.

en todos estos desarrollos. Lo hicimos a través de una revisión de su crítica a la noción de “sustancia incorporeal”, núcleo de la demonología escolástica al menos, como vimos en el capítulo 1, desde Tomás de Aquino. La obra era inescapable: publicada en 1651, mitad exacta de un siglo que comenzaba a ensombrecer la estructura y la *praxis* derivada de la ciencia del demonio, es el más brutal desencantamiento hasta entonces efectuado sobre el paradigma de la posesión y el exorcismo; tanto, que casi la totalidad de los argumentos de Balthasar Bekker en el *De betoverde Weereld* de 1691 pueden rastrearse hasta allí. Hobbes impuso las estrategias de la metaforización, la naturalización y la acomodación a los episodios de inhabitación diabólica y divina en la Escritura con el fin de otorgar una explicación alternativa, secular, de los cuerpos poseídos y de los exorcismos. Como Reginald Scot y Samuel Harsnett más de medio siglo antes —se puede pensar en una verdadera tradición anti-posesoria en la isla—, Hobbes señalará el nervio que mueve la insistencia católica y puritana en la realidad de los posesos y en la capacidad de los hombres para sanarlos: la sed de dominio terreno.

No existe movimiento que no hable, escribió Michel de Montaigne en sus *Essais*. En estas páginas hemos visto surgir múltiples lecturas respecto del significado de los cuerpos poseídos y de los cuerpos de aquellos que, invocando el auxilio celestial, decían querer liberarlos. En el caótico proceso de redefinición de las fronteras de lo sagrado en la primera Modernidad, estos contactos demasiado próximos con lo demoníaco y lo divino, estos movimientos físicos entre lo terreno y lo ultraterreno, habrían de arrastrar una cacofonía de interpretaciones contrapuestas. Esa disputa es la que hemos intentado historiar aquí.

Bibliografía

Fuentes

a) Ediciones anteriores a 1900

[Anónimo] *Effroyables Pactions faictes entre le diable et les pretendus inuisibles*, Paris, 1623.

[Anónimo] *The most wondfull and true storie of a certaine witch named Alse Gooderige of Stapen hill, who was arraigned and conuicted at Derby at the Assises there as also a true report of the strange torments of Thomas Darling, a boy of thirteene yeres of age, that was possessed by the deuill, with his horrible fittes and apparitions by him uttered at Burton upon Trent in the countie of Stafford, and of his maruellous deliuerance*, John Oxenbridge, London, 1597.

[Anónimo] *Theophrastus Redivivus*, edicióne prima e critica del testo latino, a cura di Guido Canziani et Gianni Paganini, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1981-1982.

“Canon LXXII: Ministers not to appoint publike or priuate Fasts, or Prophesies, or to Exorcize, but by Authority”, en *Constitutions and Canons Ecclesiasticall*, London, 1604. Reproducido en John Newton y Jo Bath (eds.), *Witchcraft and the Act of 1604*, Leiden-Boston, Brill, 2008.

Catechismus Romanus ex Decreto Concilii Tridentini, ad Parochos, Pii Quinti Pontificis Maximi iussu editus, Romae, Paulum Manutium, 1566.

Constituciones Sinodales del Obispado de Lugo, hechas por el señor don Diego Vela, siendo Obispo del, Madrid, Iuan Gonçalez, 1632.

Constituciones Sinodales de El Arçobispado de Zaragoza, Zaragoza, 1698.

Constituciones Synodales del Obisado de Malaga, Sevilla, 1674.

Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio, Rome, Libreria Vaticana, 1979.

Ritvale Romanvm Pavli V Pontifice Maximum Ivssv Editvm. Cum Coniurationibus ad fugendas tempestates et benedictione aquae, quae fit in Vigilia Epiphaniae, et alijs. Addita nvng formula Absoluendi et Benedicendi Populos, et Agros, Venecia, 1679 (1614).

Sagrada Biblia, con carta prólogo de Emcia. Revdma. Dr. D. José María Bueno Monreal, Cardenal-Arzbispo de Sevilla. Prefacio, introducciones y revisión general sobre los textos originales, del R. P. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap. Profesor de Sagrada Escritura, Barcelona, Herder, 1964.

The Church of England Quarterly Review, London, William Edward Painter, 1841.

Ambrosio de Milán, *Epistola XXII*, en Jacques P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus omnium patrum, doctorum, scriptorumque ecclesiasticorum sive latinorum sive graecorum*, Brepols, Turnhout, 1857-1866, Patrologia Latina XVI.

Henry Arthington, *The seduction of Arthington by Hacket, especillie with some tokens of his unfained repentance and submission*, London, 1592.

Aurelii Augustini, *De Genesi ad Litteram libri duodecim*, en Jacques P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus omnium patrum, doctorum, scriptorumque ecclesiasticorum sive latinorum sive graecorum*, Brepols, Turnhout, 1857-1866, Patrologia Latina XXXIV.

-----, *Confessionum libri XIII*, en Jacques P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus omnium patrum, doctorum, scriptorumque ecclesiasticorum sive latinorum sive graecorum*, Brepols, Turnhout, 1857-1866, Patrologia Latina XXXII.

Atanasio de Alejandría, *De incarantione Verbi Dei*, en Jacques P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus omnium patrum, doctorum, scriptorumque ecclesiasticorum sive latinorum sive graecorum*, Brepols, Turnhout, 1857-1866, Patrologia Graeca XXV.

Richard Bancroft, *Dangerous positions and Proceedings, published and practised within this Island of Britain, under Pretence of Reformation, and for the Presbyterial Discipline*, London, Churchill, 1593.

Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam-Leyde, 1740.

Balthasar Bekker, *Le monde enchanté, ou Examen des communs sentimens touchant les Esprits, leur nature, leur pouvoir, leur administrations, et leurs opérations. Divisé en quatre Parties par Balthasar Bekker, Docteur en Théologie, et Pasteur à Amsterdam. Traduite du Hollandois*, Amsterdam, Pierre Rotterdam, 1694 (dos volúmenes).

Cyrano de Bergerac, “Contre les sorciers”, en *Les Oeuvres de Monsieur de Cyrano de Bergerac, Nouvelle Edition ornee de Figures en taille douce*, Amsterdam, Jacques Desbordes, 1709.

Richard Bernard, *A Guide to Grand Jury men, divided into two books*, London, Blackmore, 1627.

Pierre de Bérulle, *Traitté des Energumenes*, Troyes, 1599, en *Les Oeuvres de l'Eminentissime et Reverendissime Pierre Cardinal de Berulle, Instituteur, et premier Supérieur General de la Congregation de l'Oratoire de Iesus-Christ Nostre Seigneur*.

Augmentees de Divers opuscles de Controverse et de Pieté, avec plusieurs lettres et enrichies de Sommaires et de Tables, edición de François Bourgoing, Paris, Sebastian Hure et Frederic Leonard, 1657.

-----, *Discours de la Possession de Marthe Brossier. Contre les calomnies d'un Medecin de Paris*, Troyes, 1599, en *Les Oevres de l'Eminentissime et Reverendissime Pierre Cardinal de Berulle, Instituteur, et premier Superieur General de la Congregation de l'Oratoire de Iesus-Christ Nostre Seigneur. Augmentees de Divers opuscles de Controverse et de Pieté, avec plusieurs lettres et enrichies de Sommaires et de Tables*, edición de François Bourgoing, Paris, Sebastian Hure et Frederic Leonard, 1657.

Francisco de Blasco Lanuza, *Patrocinio de ángeles y combate de demonios (...). Es una ilustración de los beneficios que hazen los Angeles de la Guarda a los hombres. Y también de las astucias, y impugnaciones de los demonios*, Real Monasterio de San Juan de la Peña, 1652.

Traiano Boccalini, *De Ragguagli di Parnaso. Centuria Prima*, Venetia, Pietro Farri, 1612.

Jean Bodin, *De la Demonomanie des Sorciers*, Paris, Iacques du Pays, 1582 (1580).

Laurent Bordelon, *L'Histoire des imaginations extravagantes de Monsieur Oufle, causes par la lecture des livres qui traitent de la Magie, du Grimoire, des Démoniaques, Sorciers, Loups-garoux, Incubes, Succubes et du Sabbat; des Fés, Ogres, Esprits Folets, Genies, Phantômes et autres Revenans; des Songes, de la Pierre Philosophale, de l'Astrologie Judiciaire, des Horoscopes, Talismans, Jours hereux et malhereux, Eclipses, Cometes et Almanachs; enfin de toutes les sortes d'Apparitions, de Divinations, de Sortileges, d'Enchantemens, et d'autres superstitieuses pratiques. Le tout enrichi de figures et accompagné d'un très-grand nombre de Nottes curieuses, qui rapportent fidellement les endroits des Livres, qui ont cuasé ces imaginations extravagantes, ou qui peuvent servir pour les combattre*, Amsterdam, Estienne Roger, Pierre Humbert, Pierre de Coup, 1710.

Jean Boucher, *Covronne Mystique, ov Dessenin de Chevallerie Chrestienne, povr exciter les Princes Chrestiens a rendre le deivoir a la piete chrestienne contre les ennemis d'i celle et principalement contre le Tvrc*, Tournay, 1623.

Jehan Boulaese, *Le Manuel de l'Admirable Victoire du Corps de Dieu sur l'Esprit maling Beelzebub obtenue à Laon*, Liège, Houins, 1598 (1575).

Timothie Bright, *A tratise on melancholy. Contayning the causes thereof, and reasons of the straunge acts it worketh in our minds and bodies*, London, 1586.

Heinrich Bullinger, “Decades”, en Thomas Harding (ed.), *The Decades of Henry Bullinger, minister of the Church of Zurich. The Fifth Decade*, Cambridge, Cambridge University Press, 1852.

Robert Burton, *The Anatomy of Melancholy. What it is, with all the kinds causes, symptoms, prognostickes and seuerall cures of it*, Oxford, Henry Cripps, 1638 (1621).

Jean Calvin, *Institution de la Religion Chrestienne: en laquelle est comprise une somme de pieté, et quasi tout ce qui st necessaire a cognoistre en la doctrine de salut*, Genève, 1541. Edición a cargo de Charles Icard, *Institution de la Religion Chrestienne*, Breme, Herman Brauer de le Jeune, 1713.

-----, *Des Scandales qui empeschent aujourd'huy beaucoup de gens de venir à la pure doctrine de l'Euangile, et en desbauchent d'autres*, Genève, Jean Baptiste Pinereul, 1560 (1551).

-----, *Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins, qui se nomment spirituelz*, Genève, Jehan Girard, 1545, en *Corpus Reformatorum. Volumen XXXV: Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia. Tractatus Theologici Minores, Tomus Tertius, Ediderunt Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss theologi Argentoratenses*, Volumen VII, Brunsvigae, Schwetschke et Filium, 1868.

-----, “Aux Seigneurs de Genève”, en Jules Bonnet (ed.), *Lettres de Jean Calvin, recueillies pour la première fois et publiées d'après les manuscrits originaux*, Tome premier, Lettres Françaises, Paris, Meyrueis et Compagne, 1854.

-----, *Commentaires sur le Nouveau Testament. Sur la concordance ou Harmonie composée de trois évangélistes asçavoir S. Matthieu, S. Marc, et S. Luc*, Genève, Paris, Meyrueis et Compagnie, 1854 (1561).

-----, *Commentaires sur la Concordance ou Harmonie composé de trois évangélistes asçavoir S. Matthieu, S. Marc, et S. Luc*, Genève, 1561.

Cesáreo de Heisterbach, *Dialogus Miraculorum*, en Joseph Strange (ed.), *Caesarii Heisterbacensis Monachi ordinis Cisterciensis, Dialogus Miraculorum. Textum ad quatuor codicum manuscriptorum editionisque principis fidem*, Vol. I, Coloniae-Bruzellis, Lempertz & Comp., 1851.

Juan Chacon, “Memorial de la posesa fingida”, en *Cartas de algunos Padres de la Compañía de Jesus sobre los sucesos de la Monarquía entre los años de 1634 y 1648*, en *Memorial Histórico Español. Colección de Documentos, Opúsculos y Antigüedades*, Tomo XIII, Madrid, Real Academia de Historia, 1861.

Pierre Charron, *De la Sagesse trois livres, ausquels est adiousté un recueil des lieux et chapitres suivant la premiere Edition*, Rouen, Robert Valentin, 1634 (1601).

-----, *Les trois veritez contre tous athéés, idolatres, juifs, mahumetans, heretiques, et schismatiques*, Bourdeaus, Millanges, 1593.

Martinum Chemnicium, *Examen Concilii Tridentini, secundum ed. 1578 Francofurtensem, collata editione A. 1707, denuo typis exscribendum curavit, indice locupletissimo adornavit*, ed. Presuss, Berolini, Sumtibus Gust. Schlawitz, 1861.

Cipriano de Cartago, *De idolorum vanitate. Quod idola dii non sint, et quod deus unus sit, et quod per Christum salus credentibus data sit*, en Jacques P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus omnium patrum, doctorum, scriptorumque ecclesiasticorum sive latinorum sive graecorum*, Brepols, Turnhout, 1857-1866, *Patrologia Latina IV*.

-----, *Ad Demetrianum*, XV, en Jacques P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus omnium patrum, doctorum, scriptorumque ecclesiasticorum sive latinorum sive graecorum*, Brepols, Turnhout, 1857-1866, *Patrologia Latina IV*.

Pedro Ciruelo, *Reprobacion de las supersticiones y hechizarias. Libro muy util y necessario a todos los buenos Christianos*, Medina del Campo, 1530. Edición a cargo de Pedro Antonio Iofreu, *Tratado en el qual se reprvevan todas las svpersticiones y hechizarias: muy vtil y necessario a todos los buenos Christianos zelosos de su saluacion*, Barcelona, 1628.

Thomas Cranmer, *A confutation of unwritten verities*, London, Thomas Reynolds, 1548.

Pierre Crespet, *Deux Livres de la Hayne de Sathan et Malins esprits contre l'homme, et de l'homme contre eux*, Paris, Guillaume de la Noüe, 1590.

Agrippa D'Aubigné, "Lettres", en Thóphile Heyer (ed.), *Théodore-Agrippa d'Aubigné à Genève. Notice Biographique avec Pièces et Lettres Inédites*, Genève, Imprimerie Ramboz et Schuchardt, 1870.

John Darrell, *Detection of that Sinnful, Shamful, Lying, and Ridiculous Discours of Samuel Harshnet*, 1600.

Luis De la Concepción, *Práctica de Conjurar*, Madrid, 1721 (1673).

Pierre De la Primaudaye, *Suite de l'Academie Françoise: en laquelle est traité de l'homme, et comme par une histoire naturelle du corps et de l'ame, est discouru de la creation, matiere, composition, forme, nature, utilité et usage de toutes les parties du bastiment humain, des causes naturelles de toutes affections, des vertus et des vices: item de la nature, puissances, oeuvres et immortalité de l'ame*, Paris, Guillaume Chaudiere, 1580.

Pierre Du Moulin, *Bouclier de la Foy, ou Defense de la Confession de Foy des Eglises Reformees du Royaume de France, contre les obiections du Sieur Arnoux Iesuite. Liure auquel sont decidées toutes les principales controuerses entre les Eglises Reformées, et l'Eglise Romaine, Derniere Edition, Reveuë et de beaucoup augmentée par l'Autheur, et enrichie d'Indices tres-neccessaires*, Geneve, Pierre Chouët, 1670 (1618).

Marc Duncan, *Discours de la Possession des Religieuses Ursulines de Lodun*, Saumur, Lesnier, 1634.

Philippe Du Plessis Mornay, *De la Verité de la Religion Chrestienne, contre les Athees, Epicuriens, Paiens, Juifs, Mahumedistes, et autres infideles*, Paris, Iean Richer, 1585 (1582).

Desiderius Erasmus Roterodamus, *Sileni Alcibiadis*, Basileae, Frobenium, 1517.

-----, *Moriae Encomium sive Stultitiae Laus, cum commentariis Gerardi Listrii, ineditis Oswaldo Molitoris, et Figuris Johannis Holbenii*, Basileae, Thurneisen, 1780.

-----, *De virtute Amplectenda Oratio, De praeparatione ad Mortem, De morte declamatio, De puero Iesu concio pronunciata in Schola colectica, Londini olim instituta*, Luoduni Batavorum, Ioannis Maire, 1641.

Jerónimo de Feijóo, *Theatro Critico Universal, o Discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes*, Madrid, Imprenta Herederos de Francisco del Hierro, 1739.

Antonio Feo, *Tratados Quadragesimales, traducidos del portugués por el Maestro Fray Thomas de Antillon de la Orden de San Agustín*, Valencia, 1614.

Melchior Flavin, *De l'Estat des Ames apres le trespas, et comment elles vivent estans du corps separees et des Purgatoires qu'elles souffrent en ce monde, et en l'autre, apres icelle separation*, Paris, Guillaume Chaudiere, 1581.

Flavio Josefo, *Historici praeclara opera non parva accuratione et diligentia impressa nen non a complusculis mendis tersa atque castigata. De Antiquitatibus Libri viginti*, Paris, 1519.

Alonso de Freylas, *Conocimiento, curacion y preseruacion de la peste. A donde se trata lo que han de hazer las Ciudades y Gouvernadores dellas, y cada particular vezino en su casa. Y el remedio con que se a de preseruar y curar el particular sujeto de cada uno, segun su complexion, edad y naturaleza. Va añadido un tratado nuevo del Arte de descontagiar las Ropas de Seda, telas de Oro, y Plata, Tapicerias, lienços y otras cosas contagiadas. Con un discurso al fin, si los Melancolicos pueden saber lo que esta por venir: con la fuerça de su ingenio, o soñando*, Jaen, 1606.

Antoine Fumée, “Antoine Fumée à Jean Calvin, à Genève. De Paris”, en A.-L. Herminjard (ed.), *Correspondance des Réformateurs dans les Pays de langue française, recueille et publiée avec d'autres lettres relatives a la Réforme, tome huitième 1542-1543*, Genève, Georg & Cie Libraires-Éditeurs, 1893.

François Garasee, *La Doctrine Curieuse des Beaux Esprits de Ce Temps, ou Pretendus Tels. Contenant Plusieurs Maximes perniciosies à la Religion, à l'Estat, et aux bonnes Moeurs*, Paris, Chappelet, 1623.

Raoul Glaber, “Chronique”, en M. Guizot (ed.), *Collection des Mémoires relatives a l'Histoire de France, depuis la fondation de la monarchie française jusqu'au 13 e siècle*, Paris, J. L. Briere, 1824.

Joseph Glanvill, *Saducismus Triumphatus, or, Full and Plain Evidence concerning Witches and Apparitions. In two parts. The first treating of their Possibility, the second of their real Existence*, London, 1681.

Samuel Harsnett, *A Discovery of the fraudulent practises of Iohn Darell, detecting in some sort the deceitfull trade in these latter dayes of casting out deuils*, London, 1599.

-----, *Three Sermons preached by the Reverend and Learned Dr. Richard Stuart, To which is added, a fourth Sermon, preached by the Right Reverend Father in God, Samuel Harsnett*, London, Gabriel Bedel, 1656.

Abraham Hartwell, *A report of the Kingdome of Congo, a Region of Africa and of the Countries that Border rounde about the Same. Wherein is also shewed, I. That the torrid and frigid Zones are not only habitable, but inhabited, and very temperate, contrary to the Opinion of the old Philosopers. II. That the black Colour, which is in the skin of the Ethipians and Negroes, etc. proceedeth not from the Sun. III. That the River Nile springeth not out of the Mountains of the Moon, as hath been formerly believed; together with the true Cause of the Rising and Increase thereof. IV And a description of divers Plants, Fishes, and Beasts, that are to be found in those Countries. Drawn out of the Writings and Discourses of Odoardo Lopez, a Portuguese, by Philippo Pigafetta*, London, 1597, en *A Collection of Voyages and Travels, consisting of Authentic Writers in our own Tongue, which have not before been collected in English, or have only been abridged in other Collections. And continued with others of Note, that have published Histories, Voyages, Travels, Journals, or Discoveries in other Nations and Languages, relating to any part of the Continent of Asia, Africa, America, Europe, or the Islands thereof, from the earliest Account to the present Time*, volume II, London, Thomas Osborne, 1745.

Gentian Hervet, *Sexti Empirici Viri longe doctissimi Adversus Mathematicos, hoc est, aduersus eos qui profitentur disciplinas*, Paris, Martinum Iuuenem, 1569.

Thomas Hobbes, *Leviathan, or The Matter, Forme & Power of Commonwealth, Ecclesiasticall and Civill*, Andrew Crooke, London, 1651.

-----, *Behemoth, or the Epitome of the Civil Wars of England*, en *Tracts of Thomas Hobbes of Malmsbury. Containing: I: Behemoth, the history of the causes of the Civil Wars of England, from 1640 to 1660. Printed from the Author's own Copy: Never printed [but with a thousand faults] before. II: An Answer to Arch-Bishop Bramhall's Book, called the Catching of the Leviathan: Never printed before. III: An Historical Narration of Heresie, and the Punishment thereof: Corrected by the true Copy. IV: Philosophical Problems, dedicated to the King in 1662. but never printed before*, London, Andrew Crooke, 1682.

-----, *Elementorum Philosophiae. Sectio prima De corpore*, Londini, Andreae Crook, 1655.

-----, *The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance, clearly Stated and Debated between Dr. Bramhall, Bishop of Derry, and Thomas Hobbes of Malmsbury*, en William Molesworth (ed.), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmsbury*, vol. V, London, Bohn, 1841.

Juan Horozco y Covarrubias, *Tratado de la verdadera y falsa prophecía*, Segovia, 1588.

Juan Huarte de San Juan, *Examen de Ingenios para las ciencias, en el cual el lectro hallará la manera de su ingenio para escoger la ciencia en que mas ha de aprovechar, la diferencia de habilidades que hay en los hombres y el género de letras y artes que á cada uno corresponde en particular*, edición de I. Martínez y Fernández, Madrid, 1846 (1575).

Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, Jacques P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus omnium patrum, doctorum, scriptorumque ecclesiasticorum sive latinorum sive graecorum*, Brepols, Turnhout, 1857-1866, *Patrologia Graeca* 7-1.

Cornelius Jansenius, *Commentarium in suam Concordiam, ac totam Historiam Euangelicam partes III*, Lyon, Claudium de la Roche, 1684.

Edward Jorden, *A briefe discourse of a disease called the Suffocation of the Mother. Written upon occasion which hath beene of late taken thereby, to suspect possession of an euill spirit, or some such like supernaturall power. Wherin is declared that diuers strange actions and passions of the body of man, which in the common opinion are imputed to the Diuell, haue their true naturall causes, and do accompanie this disease*, London, John Windet, 1603.

Fredericus Ernestus Kettnerus, *De duobus impostoribus, Benedicto Spinoza et Balthasare Bekkero, dissertatio historica*, Lipsiae, Immanuelis Titii, 1694.

Justino Mártir, *Apologia II pro christianis ad senatum romanum*, en Jacques P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus omnium patrum, doctorum, scriptorumque ecclesiasticorum sive latinorum sive graecorum*, Brepols, Turnhout, 1857-1866, Patrologia Latina VI.

-----, *Dialogus cum Tryphone judaeo*, Jacques P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus omnium patrum, doctorum, scriptorumque ecclesiasticorum sive latinorum sive graecorum*, Brepols, Turnhout, 1857-1866, Patrologia Graeca VI.

Lactancio, *Divinarum Institutionum libri septem*, en Jacques P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus omnium patrum, doctorum, scriptorumque ecclesiasticorum sive latinorum sive graecorum*, Brepols, Turnhout, 1857-1866, Patrologia Latina VI.

-----, *Epitome Divinarum Institutionum*, Jacques P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus omnium patrum, doctorum, scriptorumque ecclesiasticorum sive latinorum sive graecorum*, Brepols, Turnhout, 1857-1866, Patrologia Latina VI.

François La Mothe Le Vayer, *Cinq dialogues faits à l'imitation des Anciens, par Orasius Tubero*, Mons, Paul de la Fleche, 1671.

Levinus Lemnius, *The secret miracles of nature*, London, 1658 (1559).

Martin Luther, *Tischreden*, Eisleben, 1566, en William Hazlitt (ed. y trad.), *The Table-talk of Martin Luther*, London, Bohn, 1857.

Nicolás Maquiavelo, *Il Principe*, Firenze, Le Monnier, 1857.

-----, *Discorsi Sopra la Prima Deca di Tito Livio*, Milano, Bettoni, 1821.

Marco Antonio, *Theophrasti characteres, Marci Antonini Commentarii, Epitecti dissertationes ab Arriano Literis Mandatae, fragmenta et Enchiridion cum Commentario Simplicii, Cebetis Tabula, Maximi Tyrii Dissertationes. Graece et Latine cum Indicibus*, Paris, Firmin Didot-Institutum Regii Franciae Typographo, 1842.

Michel Marescot, *Discourse veritable sur le fait de Marthe Brossier de Romorantin, pretendue demoniaque*, Paris, Mamert Patisson, 1599.

Juan de Mariana, *Historia General de España. Compuesta primero en latín, despues buelta en Castellano*, Madrid, 1617.

Minucio Félix, *Octavius*, en Jacques P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus omnium patrum, doctorum, scriptorumque ecclesiasticorum sive latinorum sive graecorum*, Brepols, Turnhout, 1857-1866, Patrologia Latina III.

Joseph Mede, “S. John 10.20. He hath a Devill, and is mad”, en *The Works of That Reverend, Iudicious, and Learned Divine Mr. Ioseph Mede, B.D. Late fellow of Christs Colledge in Cambridge, Being Discourses on divers Texts of Scripture, and four Treatises formerly printed, But now revised and corrected according to the Authors own Manuscript. Whereunto are added, Sundry Discourses on other Texts of Scripture, never before published: As also a Treatise of the Christian Sacrifice by the same Author. Together with two tables, one of the principall contents. Antother of the places of Scripture expounded*, London, John Clark, 1648.

Girolamo Menghi, *Compendio dell'arte essorcistica, et possibilità delle mirabili, et stupende operationi delli Demoni, et de i Malefici. Con li rimedii opportuni alle infermità Maleficiali*, Venecia, 1595.

Marin Mersenne, *L'impiété des Déistes, Athees, et Libertins de ce temps, combatuë et renuersee de point en point par raisons tirees de la Philosophie et de la Theologie. Ensemble la refutation du Poeme des Deistes*, Paris, Pierre Bilaine, 1624.

Pedro Mexía, *Silva de varia Leccion*, Madrid, 1602 (1540).

Michel Eyquem de Montaigne, *Journal du Voyage de Michel de Montaigne en Italie, par la Suisse et l'Allemagne en 1580 et 1581. Avec des Notes par M. de Querlon*, Tomo II, Roma-Paris, 1775.

Thoma Moro, *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo reipublica statu, dque nova insula Utopia*, Lovanii, Theodorici Martini Alustensis, 1516.

Tomás Murillo y Valverde, *Aprobacion de ingenios y curacion de hipochondricos, con obseruaciones y remedios muy particulares*, Zaragoza, 1672.

Gabriel Naudé, *Iugement de tout ce qui a esté imprimé contre le Cardinal Mazarin, depuis le sixième Ianuier, iusques à la Declaration du premier Auril mil six cens quarante-neuf*, Paris, 1650.

Gaspar Navarro, *Tribvnal de Superstición Ladina. Explorador del saber, astucia, y poder del Demonio; en que se condena lo que suele correr por bueno en Hechizos, Agueros (...) y semejantes acciones vulgares*, Huesca, 1631.

Juan Eusebio Nierenberg, *Cvriosa y Oculta Filosofia. Primera, y segunda parte de las Marauillas de la Naturaleza, examinadas en varias questionnes naturales. Contienen Historias muy notables. Aueriguanse secretos, y problemas de la naturaleza, con Filosofia nueva. Explicanse lugares dificultosos de Escritura. Obra muy util, no solo para los curiosos, sino para doctos Escriturarios, Filosofos, y Medicos*, Alcalá, 1649.

Benito Remigio Noydens, *Practica de Exorcistas y Ministros de la Iglesia. En que con mucha erudicion, y singular claridad, se trata de la instruccion de los Exorcismos para lançar y ahuyentar los demonios, y curar espiritualmente todo genero de maleficio, y hechizos*, Barcelona, 1688.

Orígenes de Alejandría, *Contra Celsum*, en Jacques P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus omnium patrum, doctorum, scriptorumque ecclesiasticorum sive latinorum sive graecorum*, Brepols, Turnhout, 1857-1866, *Patrologia Graeca* XI.

Ambroise Paré, *Traicté de la Peste, de la petite Verolle et Rougeolle: avec une bresue description de la Lepre*, Paris, André Wechel, 1568.

Blais Pascal, *Pensées de Pascal, précédées de sa vie par Mme. Perier, sa Soeur, suivies d'un choix des Pensées de Nicole, et de son traité de la paix avec les hommes*, Paris, Didot Prères, 1843.

Eugenio Pastrana y Coronel, *Silva Racional y Espiritual de los divinos y ecclesiasticos officios de Nuestra Madre la Santa Iglesia*, Madrid, 1664.

Gui Patin, *Lettres de Gui Patin, Nouvelle édition augmentée de lettres inédites, précédé d'une notice biographique, accompagné de remarques scientifiques, historiques, philosophiques et littéraires par J. H. Reveillé-Parise*, Tome Premier, Londres, J. Baillièrre, 1846.

Paulinus Mediolanensis, *Vita Sancti Ambrosii Mediolanensis Episcopi*, en Jacques P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus omnium patrum, doctorum, scriptorumque ecclesiasticorum sive latinorum sive graecorum*, Brepols, Turnhout, 1857-1866, *Patrologia Latina* XIV.

Josef Pellizer y Tobar, “Avisos historicos, que comprehenden las noticias y sucesos mas particulares, ocurridos en nuestra Monarquia desde el año de 1639”, en Antonio Valladares de Sotomayor, *Semanario Erudito, que comprende varias obras inéditas, criticas, morales, instructivas, políticas, históricas, satíricas, y jocosas de nuestros mejores autores antiguos y modernos*, Tomo 31, Madrid, 1790.

Pietro Pomponazzi, *Tractatus de Immortalitate Animae*, edición de Godofreo Bardili, Tubingia, 1791 (1516).

-----, *De naturalium effectuum causis, sive De incantationibus*, Bâle, 1556.

Gabrielus Prateolus, *De vitis, sectis, et dogmatibus omnium haereticorum, qui ab orbe condito, ad nostra usque tempora, et veterum et recentium authorum monumentis proditi sunt*, Köln, G. Calenium, 1569.

Louis Richeome, *Trois Discours pour la Religion Catholique, les Miracles, les Saints, les Images*, Bourdeaux, Millanges, 1598.

-----, *L'immortalité de l'ame, declaree avec raisons naturel les tesmoignages humains et diuins pour la Foy Catholique contre les Athees et Libertins*, Paris, Sebastien Cramoisy, 1621.

Jean Riolan, *Ad libros Fernelii de Abditis rerum causis commentarius*, Paris, Adrien Périer, 1598, en *Ioannis Riolani Ambiani, medici Parisiensis, viri clarissimi opera omnia*, Parisiis, Hadrianum Perier, 1610.

Esprit Rotier, *Antidots et regimes contre la peste d'heresie et erreurs contraires à la foy catholique*, Paris, Nicholas Chesneau, 1558.

Miguel Salon, *Libro de la Santa Vida y Milagros del Illustrissimo y Reverendissimo Señor Don Thomas de Villanueva Arçobispo de Valencia, de la orden de San Augustino, Beatificado por nuestro Santissimo Padre Paulo Papa V. Año 1618. Sacado de los processos que se han hecho con autoridad Apostolica para su Beatificacion, y Canonizacion*, Valencia, 1620.

Pedro Sánchez, *Triangulo de las Tres Virtudes Theologicas, Fe, Esperança, y Caridad*, Toledo, 1595.

Reginald Scot, *The discoverie of Witchcraft, Wherein the lewde dealing of witches and witchmongers is notablie detected, the knaverie of conjurors, the impietie of inchantors, the follie of soothsaiers, the impudent falshood of cousenors, the infidelitie of atheists, the pestilent practises of Pythonists, the curiositie of figurecasters, the vanitie of dreamers, the beggerlie art of Alcumystrie, The abomination of idolatrie, the horrible art of poisoning, the vertue and power of naturall magike, and all the conveiances of Legierdemaine and juggling are deciphered: and many other things opened, which have long lien hidden, howbeit verie necessarie to be knowne. Heereunto is added a treatise upon the nature and substance of spirits and divels*, London, 1584.

Henricus Sedulius, *Apologeticus aduersos Alcoranum Franciscanorum pro Libro Conformitatum Libri Tres*, Antuerpiae, Ioannem Moretum, 1607.

Benedictus de Spinoza, *Opera posthuma, quorum series posr praefationem exhibetur*, Amsterdam, 1677.

-----, *Tractatus theologico-politicus, continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse*, Hamburgo [Amsterdam], 1670.

Friederich Staphylus, *In causa religionis sparsim editi libri, in unum volumen digesti*, Ingolstadii, Andreae Angermarii, 1613.

John Strype, *The Life and Acvts of John Whitgift, the Third and Last Lord Archbishop of Canterbury in the Reign of Queen Elizabeth. The whole digested, complided, and attested from Records, Registers, original Letters, and other authentic Mss. taken from the choicest Libraries and Collections of the Kingdom*, London, Clarendon Press, 1822.

Christoval Suarez de Figueroa, *Plaza Vniversal de todas ciencias y artes*, Madrid, 1615.

Noel Taillepied, *Traicté de l'Apparition des Esprits, a sçauoir, des Ame separees, Fantomes, Prodiges, et autres accidens merueilleux, qui precedent quelquefois la mort des grands personnages, ou signifient changement de la chose publique*, Paris, François Iulliot, 1618 (1588).

Tertuliano, *Liber ad Scapulam*, Jacques P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus omnium patrum, doctorum, scriptorumque ecclesiasticorum sive latinorum sive graecorum*, Brepols, Turnhout, 1857-1866, Patrologia Latina I.

-----, *Apologeticus*, en Jacques P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus omnium patrum, doctorum, scriptorumque ecclesiasticorum sive latinorum sive graecorum*, Brepols, Turnhout, 1857-1866, Patrologia Latina I.

Petrus Thyareus, *De daemoniacis liber unus in quo daemonum obsidentium conditio; obsessorum hominum status, rationes item et modi quibus ab obsessis daemones exiguntur, discutiuntur et explicantur*, Coloniae Agrippinae, Mater. Cholini, 1594.

Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae, textum Leoninum*, editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ, Romae, 1888.

Antonio de Torquemada, *Jardín de flores curiosas, en que se tratan algunas materias de humanidad, Philosophia, Theologia y Geographia, con otras cosas curiosas y apaxibles*, Anveres, 1575.

Geoffroy Vallée, *Béatitude des Chrestiens, ou Fleo de la Foy*, Paris-Bruxelles, J. Rops, 1867.

Giulio Vanini, *De admirandis Naturae Reginae Deaeque mortalium arcanis libri quatuor*, Lutetiae, Adrianum Perier, 1616.

Andrés Velázquez, *Libro de la melancholia, en el qual se trata de la naturaleza desta enfermedad, assi llamada Melancholia, y de sus causas y simptomias. Y si el rustico puede hablar Latin, o philosophar, estando phrenetico o maniaco, sin primero lo auer aprendido*, Sevilla, 1585.

Simon Vigor, *Sermons et predications chrestiennes et catholiques du s. sacrement de l'Autel, accommodées pour tous les iours des octaues de la feste Dieu, recueillies fidelement selon qu'elles ons esté prononcés present le Roy, en l'Eglise Nostre Dame de Paris*, Paris, Nicolas Chesneau, 1577.

Voltaire [François Marie Arouet], *Dictionnaire Philosophique*, en *Oeuvres Complètes*, Tome II, Paris, Renouard, 1819.

-----, *Dictionnaire Philosophique*, en *Ouvres Complètes de Voltaire*, Tome LIV, Paris, Pourrat Frères, 1831.

Johannes Wier, *De Praestigiis Daemonum et Incantationibus ac Venificiis libri V*, Bâle, 1563. Edición francesa: *Cinq Livrs de l'Imposture et Tromperie des Diables: des enchantements et sorcelleries*, traducción de Jacques Grévin, Paris, 1567.

b) Ediciones Posteriores a 1900

[Anónimo] *Tratado de los Tres Impostores. Moisés, Jesús Cristo, Mahoma*, traducción de Diego Tatián, Buenos Aires, El cuenco de Plata, 2007.

Agustín de Hipona, *Confesiones*, estudio preliminar, traducción directa y notas de Silvia Magnavacca, Buenos Aires, Losada, 2005.

-----, *Del Génesis a la Letra*, en *Obras Completas de San Agustín*, tomo XV, edición bilingüe latín-castellano preparada por Balbino Martín, O. S. A., Madrid, BAC, 1957.

-----, *Interpretación literal del Génesis*, introducción, traducción y notas de Claudio Calabrese, Navarra, Ediciones Universidad de Navarra, 2006.

-----, *La Ciudad de Dios*, en *Obras Completas de San Agustín*, tomo XVI, edición bilingüe latín-castellano preparada por José Moran, O. S. A., Madrid, BAC, 1958.

-----, Agustín de Hipona, *De la utilidad de creer*, en *Obras de San Agustín*, vol. IV, Obras apologéticas, Madrid, BAC, 1948.

Aristófanes, *Las ranas*, traducción de José García López, Murcia, Universidad de Murcia, 1993.

Aristóteles, *Problemas*, introducción, traducción y notas de Ester Sánchez Millán, Madrid, Gredos, 2004.

Atanasio de Alejandría, *Vida de Antonio*, edición, con introducción, traducción y notas, a cargo de Paloma Rupérez Granados, Madrid-Buenos Aires, Editorial Ciudad Nueva, 1995.

Richard Bancroft, “Certen slanderous speeches against the present Estate of the Church of Englande published to the people by the Precisians”, en Albert Peel, *Tracts Ascribed to Richard Bancroft: Edited from a Manuscript in the Library of St. John’s College*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011 (1953).

Henry Barrow, “A plaine Refutation of Mr. George Giffarde’s Reprochful Booke, Intituled, A short treatise against the Donatists of England”, en Leland H. Carlson, *The Writings of Henry Barrow, 1590-91*, London, Routledge, 2003 (1966).

Pierre Bayle, *Diccionario Histórico y Crítico*, selección, traducción, introducción y notas de Fernando Bahr, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2010.

Jean Calvin, *Des scandales*, edición de Oliver Fatio, Genève, Droz, 1984.

Martín de Castañega, *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, edición moderna de Fabián Campagne, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1997.

Marco Tulio Cicerón, *De la naturaleza de las cosas*, edición de Agustín García Calvo, traducción de Abate Marchena, Buenos Aires, Orbis, 1984.

Bonaventure Des Périers, *Cymbalum Mundi. En françois contentant quatre dialogues poetiques fort antiques, joyeux, et faciteux*, edición moderna a cargo de Rogelio C. Paredes, con estudio preliminar de José E. Burucúa, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2000.

Denis Diderot, *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven*, traducción de Silvio Mattoni, Buenos Aires, El cuenco de Plata, 2004.

Nicolás Eimeric, Francisco Peña, *Le Manuel des Inquisiteurs*, introducción, traducción del latín al francés y notas de Luis Sala-Molins, Paris, École Pratique des Hautes Études, 1973. Edición en español: *El Manual de los Inquisidores*, traducción del francés al español por Francisco Martín, Barcelona, Muchnik, 1983.

Erasmus de Rotterdam, *Diatribé sive Collatio de libero arbitrio*, Basilea, Froben, 1524. Edición bilingüe latina y castellana: *Discusión sobre el Libre Albedrío. Respuesta a Martín Lutero*, edición de Ezequiel Rivas, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2012.

-----, ‘Exorcismus sive spectrum’, en *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata, Ordinis Primi, Tomus Tertius*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1972.

-----, *Collected works of Erasmus. Colloquies*, traducción, introducción y notas de Craig Thompson, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 1997.

-----, *Elogio de la locura*, traducción del latín y prólogo de A. Rodríguez Bachiller, Buenos Aires, Orbis, 1984.

-----, *Obras Escogidas*, translación castellana directa, comentarios, notas y un ensayo bibliográfico por Lorenzo Riber, Madrid, Aguilar, 1956, p. 1071.

Thomas Hobbes, “Elements of Law”, en John C. Gaskin (ed.), *Human Nature and De corpore politico*, Oxford, Oxford University Press, 1999 (1994).

-----, *Human Nature and De corpore politico*, edición de John C. Gaskin, Oxford, Oxford University Press, 1999 (1994).

Isidoro de Sevilla, *Etymologies*, traducción de Stephen Barney *et al.*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006

Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger, *Malleus Maleficarum*, en Christopher Mackay (ed. y trad.), *The Hammer of the Witches. A Complete Translation of the Malleus Maleficarum*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006. Edición en español: *Malleus Maleficarum*, estudio preliminar de Osvaldo Tangir, traducción de la versión inglesa de Edgardo D’Elio, Barcelona, Reditar, 2006.

François de La Mothe Le Vayer, *Diálogos del Escéptico: De la Divinidad. De la Vida Privada*, estudio preliminar, traducción y notas de Fernando Bahr, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2005.

Petri Lombardi, *Sententiae in IV Libris Distinctae, editio Tertia Ad Fidem Codicum Antiquiorum Restituta, Tom. I, Pars II, Liber I et II*, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata-Romae, 1971.

Tito Lucrecio, *Sobre la Naturaleza de los Dioses*, traducción del latín, prólogo y notas de Francisco de P. Samaranch, Buenos Aires, Aguilar, 1982 (1970).

Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, traducción de Alejandro Manara, Buenos Aires, El Ateneo, 2002.

Michel Eyquem de Montaigne, *Essais*, édition présentée, établie et annotée par P. Michel, tres volúmenes, Paris, Gallimard, 1965.

-----, *Ensayos*, traducción, prólogo y notas de Graciela Isnardi, Buenos Aires, Losada, 2011.

Tomás Moro, *Utopía*, traducción, notas e introducción de José Luis Galimidi, Buenos Aires, Colihue, 2006.

Julien Offray de La Mettrie, *El Hombre Máquina, El Hombre Planta, y otros escritos*, traducción de Santiago Espinosa y Ángel Cappalletti, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2014.

Orígenes de Alejandría, *De principiis*. Edición alemana: *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Drei Jahrhunderte. Herausgegeben von der Kirchenvater-Commission der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, Tomo V, 1913.

Blaise Pascal, *Pensamientos*, traducción de Juan Domíngue Berrueta, Buenos Aires, Orbis, 1984.

Platón, *Las Leyes*, edición de José Manuel Ramos Bolaños, Madrid, Akal, 1988.

-----, *Apología de Sócrates. Banquete. Fedro*, traducción y notas de J. Calogne Ruiz, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo, Buenos Aires, Planeta, 1995.

-----, *Diálogos*, introducción de E. Lledó, traducción y notas de J. Calogne, E. Lledó, C. García Gual, Madrid, Gredos, 2008.

Plutarco, *Obras morales y de costumbres*, edición de Manuela García Valdés, Akal, Madrid, 1987.

Pietro Pomponazzi, *Tratado sobre la inmortalidad del alma*, estudio preliminar, traducción y notas de José Manuel García Valverde, Madrid, Tecnos, 2010.

-----, *Les causes des merveilles de la nature, ou Les enchantements*, traducción, edición, estudio introductorio y notas de Henri Busson, Paris, Les Éditions Rieder, 1930.

Guillaume Postel y Jean Boulaese, *De Summopere (1566) et Le Miracle de Laon (1566)*, edition critique, traduction et notes par Irena Backus, Genève, Droz, 1995.

François Rabelais, *Cuarto Libro de Pantagruel*, edición de Alicia Yllera, Madrid, Cátedra, 2011.

Sexto Empírico, *Hipotiposis Pirrónicas*, edición de Rafael Sartorio Maulini, Madrid, Akal, 1996.

Baruch de Spinoza, *Tratado teológico-político*, traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 2008.

-----, *Epistolario*, Buenos Aires, Colihue, 2007.

Sulpice Sévère, *Vie de Saint Martin*, introduction, texte et traduction par Jacques Fontaine, Paris, Éditions du Cerf, 1967.

Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de Malo*, en *Opera omnia, iussu Leonis XIII P. M. Edita*, Roma- Paris, Commissio Leonina-Vrin, 1982.

-----, *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, texto latino de la edición crítica Leonina, traducción y anotaciones por una comisión de Padres Dominicos, Madrid, BAC, 1947.

Giulio Vanini, *Los Maravillosos Secretos de la Naturaleza, Reina y Diosa de los Mortales*, traducción y prólogo de Fernando Bahr, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2007.

Bibliografía secundaria

Arash Abizadeh, “The Representation of Hobbesian Sovereignty. Leviathan as Mythology”, en Sharon Lloyd (ed.), *Hobbes Today: Insights for the 21st Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 113-128.

Jean-Pierre Albert, “Croire et ne pas croire”, *Heresis*, 2003, pp. 91-106.

Jean-Pierre Albert, “Le Surnaturel: un concept pour les sciences sociales?”, *Archives de sciences sociales des religions*, 145, 2009, pp. 147-159.

Juan Carlos Alby, “La concepción antropológica de la medicina hipocrática”, *Enfoques*, XVI, 1, 2004, pp. 5-29.

Philip Almond, *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern England: Contemporary Texts and their Cultural Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

-----, *England's First Demonologist. Reginald Scot and 'The Discoverie of Witchcraft'*, London, Tauris, 2011.

Leticia Álvarez Recio, *Rameras de Babilonia. Historia cultural del anticatolicismo en la Inglaterra Tudor*, Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 2006.

Sydney Anglo, “Melancholia and Witchcraft: The Debate between Wier, Bodin, and Scot”, A. Gerlo (ed.), *Folie et déraison à la Renaissance*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1976, pp. 209-228.

Henry Ansgar Kelly, *Satan: a Biography*, Cambridge- New York, Cambridge University Press, 2006. Edición en castellano: *Pobre Diablo. Una Biografía de Satanás*, traducción de Raúl Fernández, Barcelona, Global Rhythm Press, 2011.

Julia Annas y Jonathan Barnes, *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997 (1985).

John H. Arnold, *Belief and Unbelief in Medieval Europe*, London-New York, Bloomsbury, 2011 (2005).

Jan Assmann, "Translating Gods: Religion as a Factor of Cultural (un)Translability", en Sanford Budick y Wolfgang Iser (eds.), *The Translability of Cultures. Figurations of the Space Between*, Stanford, Stanford University Press, 1996, pp. 25-36.

Margaret Aston, *Lollards and Reformers: Images and Literacy in Late Medieval Religion*, London, The Hambledon Press, 1984.

J. Alsina Calvés, "Modelos de estructura y dinámica científica en la medicina hipocrática", *Llull*, XXV, 2002, pp. 5-16.

Luis Altuna, "El Doctor Huarte de San Juan a la luz del Examen de Ingenios", *Apuntes bio-bibliográficos*, nº 168, 1983, pp. 199-223.

Wendy L. Anderson, *Free spirits, presumptuous women, and false prophets: the discernment of spirits in the late Middle Ages*, Chicago, Illinois, 2002.

Sydney Anglo (ed.), *The Damned Art. Essays in the Literature of Witchcraft*, London, Routledge & Kegan Paul, 1977.

Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore and London, The John Hopkins University Press, 1993.

Ian Atherton y David Como, "The Burning of Edward Wightman: Puritanism, Prelacy and the Politics of Heresy in Early Modern England", *English Historical Review*, 120, 2005, pp. 1215-1250.

Robin Attfield, "Balthasar Bekker and the decline of the witch-craze: the old demonology and the new philosophy", *Annals of Science*, 42, 1985, pp. 383-395.

Irena Backus, *Le Miracle de Laon: le Déraisonnable, le Raisonnable, l'Apocalyptique et le Politique dans les Récits du Miracle de Laon (1566-1578)*, Paris, Droz, 1994.

Barbara Baert, *A Heritage of Holy Wood: The Legend of the True Cross in Text and Image*, Leiden-Boston, Brill, 2004.

Fernando Bahr, “Los escépticos modernos y la génesis del cogito cartesiano”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 36, nº 1, 2010.

-----, “Pierre Charron: fideísta, libertino, deísta”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 39, nº 2, 2013.

Michael Bailey, *Battling Demons: Witchcraft, Heresy and Reform in the Late Middle Ages*, Phi-la-del-phia: Pennsylvania State University Press, 2003.

-----, “From Sorcery to Witchcraft: Clerical Conceptions of Magic in the Latter Middle Ages”, *Speculum*, vol. 76, nº 4, 2001, pp. 960-990.

-----, *Magic and Superstition in Europe. A concise History from the Antiquity to the Present*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2007 (1971).

Mikail Bajtin, *Tvorchestvo Fransua Rable*, Moscú, Khudoshestvennia literatura, 1965. Edición en castellano: *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*, traducción de Julio Forcat y César Conroy, Madrid, Alianza, 1995.

Moshe Barasch, *Blindness. The History of a Mental Image in Western Thought*, New York, Routledge, 2001.

Jérôme Baschet, “Âme et Corps dans l’Occident Médiéval: une dualité dynamique entre pluralité et dualisme”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 112, 2000, pp. 5-30

Marcel Bataillon, *Érasme et l’Espagne. Recherches sur l’histoire spirituelle du XVI^e siècle*, Paris, Droz, 1937. Edición española : *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, trad. Antonio Alatorre, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979.

Matthew W. Bates, “Why do the Seven Sons of Sceva Fail?: Exorcism, Magic, and Oath Enforcement in Acts 19, 13-17”, *Revue Biblique*, t. 118, nº 3, 2011, pp. 408-421.

Jo Bath y John Newton, “‘Sensible Proof of Spirits’: Ghost Belief during the Late Seventeenth Century”, *Folklore*, 117:1, 2006, pp. 1-14.

Andrea Bau, “Reflexiones sobre la enfermedad de la epilepsia según algunos textos médicos de la Temprana Modernidad hispana”, en *Fundación V. Actas de las Primeras Jornadas de Historia de España*, Buenos Aires, Fundación para la Historia de España, 2002.

Christopher Bellitto, *The General Councils: A History of the Twenty-one General Councils from Nicaea to Vatican II*, New Jersey, Paulist Press, 2002.

Malcolm Bell (comp.), *Apocalypse Theory and the Ends of the World*, Oxford, Blackwell Publishers, 1995. Edición en castellano: *La Teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*, traducción de María Antonia Neira Bigorram México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

Erin Benay, “Touching is Believing: Caravaggio’s *Doubting Thomas* in Counter-Reformatory Rome”, en Lorenzo Pericolo y David Stone (eds.), *Caravaggio: Reflections and Refractions*, Farnham-Burlington, Ashgate, 2014, pp. 59-82.

Stephen Benin, *The Footprints of God: Divine Accomodation in Jewish and Christian Thought*, Albany, State University of New York Press, 1993.

Stephen Benko, *Pagan Rome and the Early Christians*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1986.

Bartolomé Bennassar (ed.), *L’Inquisition espagnole, XVe-XIXe siècles*, París, Hachette, 1979. Edición en castellano: *Inquisición española: poder político y control social*, traducción de Javier Alfaya, Barcelona, Crítica, 1981.

Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969. Edición en castellano: *El vocabulario de las instituciones europeas*, versión de Mauro Armiño, revisión y notas adicionales de Jaime Siles, Madrid, Taurus, 1983.

Wolfgang Behringer, *Witches and Witch-Hunts. A Global History*, Cambridge, Polity Press, 2004.

Jacques Berlinerblau, “Toward a Sociology of Heresy, Orthodoxy, and Doxa”, *History of Religions*, vol. 40, n° 4, 2001, pp. 327-351.

Alan E. Bernstein, *The Formation of Hell. Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds*, London, UCL Press, 1993.

Richard Bernstein, *Radical Evil: a philosophical interrogation*, Cambridge, Polity Press, 2002. Edición en castellano: *El mal Radical. Una indagación filosófica*, traducción de Marcelo Burello, Buenos Aires, Prometeo, 2002.

François Berriot, *Athéismes et athéistes au XVIIe siècle en France*, Lille, Editions du Cerf, 1984.

Francisco Bertelloni, “Un capítulo del pensamiento cristiano sobre el hombre: la antropología filosófica de Nemesio de Émesa”, *Theoria. Revista del Departamento de Filosofía*, Universidad de Tucumán, 2006, pp. 75-88.

Silvia Berti, "At the Roots of Unbelief", *Journal of the History of Ideas*, vol 56, n° 4, 1995, pp. 555-575.

-----, "Unmasking the Truth: the Theme of Imposture in Early Modern European Culture, 1660-1730" James E. Force y David, S. Katz, *Everything Connects: In conference with Richard H. Popkin. Essays in His Honor*, Leiden, Brill, 1999, pp. 19-36.

Jeremy Bertram, *The time is out of Joint. Skepticism in Shakespeare's England*, Newark, University of Delaware Press, 2004.

Francisco Bethencourt, *La Inquisición en la época Moderna: España, Portugal, Italia, siglos XV-XIX*, Madrid, Akal, 1997.

Christopher J. Betts, *Early Deism in France. From the so-called 'déistes' of Lyon (1564) to Voltaire's Lettres philosophiques (1734)*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1984.

Hans Dieter Betz, "Antiquity and Christianity", *Journal of Biblical Literature*, vol. 117, n° 1, 1998, pp. 3-22.

-----, "The Birth of Christianity as a Hellenistic Religion: Three Theories of Origin", *The Journal of Religion*, vol. 74, n° 1, 1994, pp. 1-25.

Harman Bhogal, *Rethinking Demonic Possession: the Impact of the Debates About the Jhon Darrell case on Later Demonological Thought, with Particular Reference to John Deacon and John Walker*, PhD thesis, Birbeck, University of London, 2013.

Luca Bianchi, *Pour une histoire de la 'double vérité'*, Paris, Vrin, 2008.

John B. Black, *The Reign of Elizabeth. 1558-1603*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1994 (1936).

Anne Blair, "Natural Philosophy", en Katherine Park y Lorraine Daston (eds.), *The Cambridge History of Science. Vol. III. Early Modern Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, 365-406.

Marc Bloch, *Les Rois Thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Strasbourg-Paris, Publications de la Faculté des Lettres de Strasbourg, 1924.

Philipp Blom, *A Wicked Company: the Forgotten Radicalism of the European Enlightenment*, New York, Basic Books, 2010.

Claude Bocquet, "Etienne Dolet: vivre pour la traduction, mourir pour une traduction", en Michèle Clément (dir.), *Etienne Dolet. 1509-2009*, Genève, Droz, 2012, pp. 137-149.

Janice Boddy, "Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality", *Annual Review of Anthropology*, vol. 23, 1994, pp. 407-434.

Judith Bonzol, "The Medical Diagnosis of Demonic Possession in an Early Modern English Community", *Parergon*, vol. 26, n° 1, 2009, pp. 115-140.

Jorge L. Borges, *Otras inquisiciones*, Buenos Aires, Sur, 1952.

-----, *El Aleph*, Buenos Aires, Losada, 1949.

Ian Bostridge, *Witchcraft and its Transformations (c. 1650-c. 1750)*, Clarendon Press, Oxford, 1997.

Pierre Bourdieu, "Genèse et structure du champ religieux", *Revue Française de Sociologie*, XII, 1971, pp. 295-334. Edición en castellano: "Génesis y estructura del campo religioso", en *La eficacia simbólica. Religión y Política*, traducción de Alicia B. Gutiérrez y Ana Teresa Martínez, Buenos Aires, Biblos, 2009, pp. 41-89.

Pierre Bourdieu, Roger Chartier, y Robert Darnton, "Dialogue à propos de l'histoire culturelle", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 58, 1985, pp. 86-93. Edición en castellano: "Diálogo a propósito de la Historia Cultural", traducción de Horacio Botalla, en Eduardo Hourcade *et al.* (eds.), *Luz y Contraluz de una historia antropológica*, Buenos Aires, Biblos, 2005, pp. 81-97.

Alain Boureau, *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l' Occidente médiéval (1280-1330)*, Paris, Odile Jacob, 2004. Versión en inglés: *Satan the Heretic: the Birth of Demonology in the Medieval West*, traducción de Teresa Lavander Fagan, Chicago, The University of Chicago Press, 2006.

-----, *L'Événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, París, Les Belles Lettres, 1993.

-----, *La Papesse Jeanne*, Paris, Aubier, 1988. Edición en español: *La Papisa Juana. La mujer que fue Papa*, traducción de Guadalupe Rubio de Urquía, Madrid, Edaf, 1989.

-----, *Le simple corps du roi. L'impossible sacralité des souverains français, XVe-XVIIIe siècle*, Paris, Les Éditions de Paris, 1988.

-----, "L'église médiévale comme preuve animée de la croyance chrétienne", *Terrain*, n° 14, 1990, pp. 113-118.

-----, , "La Redécouverte de l'autonomie du corps: l'émergence du Somnambule (XIIe-XIVe s.)", *Micrologus*, n° 1, 1993.

Erika Bourguignon, "Spirit Possession Belief and Social Structure", en Agehananda Bharati (ed.), *The Realm of the Extra-Human: Ideas and Actions*, The Hague, Mouton, 1976, pp. 17-26.

Anne Isabelle Bouton-Touboullic, "Le *De Diuinatione Daemonum* de Saint Agustin", en François Lavocat *et al* (dirs.), *Fictions du Diable: Démonologie et littérature de saint Augustin à Léo Taxil*, Genève, Droz, 2007, pp. 15-34.

William J. Bouwsma, *The Waning of the Renaissance, 1550-1640*, New Haven, Yale University Press, 2000. Edición en castellano: *El otoño del Renacimiento. 1500-1640*, traducción de Silvia Furió, Barcelona, Crítica, 2001.

Theodore Dwight Bozeman, *To Live Ancient Lives: The Primitivism Dimension in Puritanism*, North Carolina, University of North Carolina Press, 1988.

David Brakke, *Demons and the making of the Monk. Spiritual combat in Early Christianity*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2006.

Elena Brambilla, *Corpi invasi e viaggi dell'anima. Santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista*, Roma, Viella, 2010.

Bracht Branham, "Utopian Laughter: Lucian and Thomas More", *Moreana*, nº 86, 1985, pp. 23-43.

Noel Brann, *The Debate over the Origin of Genius during the Italian Renaissance*, Leiden, Brill, 2002.

Henri Bremond, "La folle 'sagesse' de Pierre Charron", *Le correspondant*, CCLII, 1913, pp. 357-364.

Laurence Brockliss, "Seeing and believing: contrasting attitudes towards observational autonomy among French Galenists in the first half of the seventeenth century", en William Bynum y Roy Porter (eds.), *Medicine and the Five Senses*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 69-84.

Hans P. Broedel, *The Malleus Maleficarum and the construction of Witchcraft: Theology and popular belief*, Manchester, Manchester University Press, 2004.

Peter Brown, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London, Faber & Faber, 1972.

Frank Brownlow, *Shakespeare, Harsnett, and the Devils of Denham*, London, Associated University Presses, 1993.

J. Brundage, *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago-Illinois, The University of Chicago Press, 1987. Edición en castellano: *La Ley, el sexo, y la sociedad cristiana en la Europa Medieval*, traducción de Mónica Utrilla de Neira, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

Joseph M. Bryant, “The Sect-Church Dynamic and Christian Expansion in the Roman Empire: Persecution, Penitential Discipline, and Schism in Sociological Perspective”, *The British Journal of Sociology*, vol. 44, nº 2, 1993, pp. 303-339.

André Burguière, “Histoire d’une histoire: la naissance des *Annales*”, *Annales ESC*, XXIV, 6, 1979, pp. 1347-1359. Edición en castellano: “Historia de una historia: el nacimiento de *Annales*”, traducción de Pablo Buchbinder, en Nora Pagano y Pablo Buchbinder (comps.), *La historiografía francesa contemporánea*, Buenos Aires, Biblos, 1993, pp. 79-100.

Peter Burke, *Varieties of Cultural History*, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1997.

-----, *The Historical Anthropology of Early Modern Italy: Essays on Perception and Communication*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

-----, *Popular Culture in Early Modern Europe*, London, Temple Smith, 1978.

Frederic B. Burnham, “The More-Vaughan Controversy: The Revolt Against Philosophical Enthusiasm”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 35, No. 1, 1974, pp. 33-49.

Robert Burns, *The Great Debate on Miracles: From Joseph Glanvill to David Hume*, Lewisberg, Bucknell University Press, 1981.

José Emilio Burucúa y Nicolás Kwiatkowski, *Cómo sucedieron estas cosas. Representar masacres y genocidios*, Buenos Aires, Katz, 2014.

José E. Burucúa, *Corderos y Elefantes. La sacralidad y la risa en la modernidad clásica (siglos XV a XVIII)*, Madrid-Buenos Aires, Miño y Dávila, 2001.

-----, *Sabios y Marmitones. Una aproximación al problema de la modernidad clásica*, Buenos Aires, Lugar, 1993.

-----, “Les enjeux culturels du texte biblique dans l’Europe du XVIe siècle”, *Annales HSS*, 2003, nº 6, pp. 1347-1366.

Henri Busson, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Paris, Vrin, 1971 (1922).

Caroline W. Bynum, *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe*, New York, Zone Books, 2011.

-----, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, New York, Columbia University Press, 1995.

-----, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York, Zone Books, 1992.

Nancy Caciola, *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2003.

-----, "Mystics, Demoniacs, and the Physiology of Spirit Possession in Medieval Europe", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 42, n° 2, 2000, pp. 269-306.

Nancy Caciola y Moshe Sluhovsky, "Spiritual Physiologies: The Discernment of Spirits in Medieval and Early Modern Europe", *Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural*, vol. 1, n° 1, 2012, pp. 1-48.

William Caferro, *Contesting the Renaissance*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2011.

Euan Cameron, *Enchanted Europe: Superstition, Reason and Religion, 1250-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

-----, "Angels, Demons, and Everything in Between", en Clare Copeland y Jan Machielsen (eds.), *Angels of Light? Sanctity and Discernment of Spirits in the Early Modern Period*, Leiden-Boston, Brill, 2013, pp. 17-52.

Andrew Cambers, "Demonic Possession, Literacy, and 'Superstition' in Early Modern England", *Past and Present*, n° 202, 2009, pp. 5-34.

Fabián Campagne, *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2002.

-----, *Strix Hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.

-----, "Charisma Proscriptum. La clericalización del discernimiento de espíritus en la Europa del Gran Cisma de Occidente", en Fabián Campagne (ed.), *Poder y Religión en el mundo Moderno. La cultura como escenario del conflicto en la Europa de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, Biblos, 2014, pp. 19-74.

-----, “Demonology at a Crossroads: the Visions of Ermine de Reims and the Image of the Devil on the Eve of the Great European Witch-Hunt”, *Church History*, 80:3, 2011, pp. 467-497.

-----, “Cultura popular y saber médico en la España de los Austrias”, María Estela González de Fauve (coord.), *Medicina y sociedad: Curar y sanar en la España de los siglos XIII a XVI*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1996, pp. 195-240.

Piero Camporesi, *The fear of Hell. Images of Damnation and Salvation in Early Modern Europe*, Cornwall, Pennsylvania State University Press, 1990 (1987).

Filippo Carlà, “Milan, Ravenna, Rome. Some reflections on the Cult of the Saints and on Civic Politics in Late Antique Italy”, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, Anno XLVI, n° 2, 2010.

Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa (Siglos XVI y XVII)*, Madrid, Sarpe, 1985.

-----, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza, 1990 (1961).

Michael Carrafiello, “Robert Parsons and Equivocation, 1606-1610”, *The Catholic Historical Review*, vol. 79, n° 4, 1993, pp. 671-680.

William Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence. Secular ideology and the roots of Modern conflict*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2009.

Jean-Pierre Cavaillé, “Imposture politique des religions et sagesse libertine”, *Littératures Classiques*, n° 55, 2004.

-----, “Libertinage, irrégion, incroyance, athéisme dans l’Europe de la première modernité (XVIe-XVIIe siècles). Una approche critique des tendances actuelles de la recherche (1998-2002)”, *Les Dossiers du Grihl* [Online], 2007. Disponible en <http://dossiersgrihl.revues.org/279>.

-----, “Pierre Charron, ‘disciple’ de Montaigne et ‘patriarche des prétendus esprits forts’”, *Les dossiers du Grihl* [Online], Agosto 2009. Disponible en: <http://dossiersgrihl.revues.org/280>.

Pierre Caye, “Les tourments de Prométhée. Philosophie, souffrance et humanisme chez Pietro Pomponazzi”, en Joel Biard y Thierry Gontier (dirs.), *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*, Amsterdam-Philadelphia, Grüner Publishing, 2009, pp. 121-134.

Jean Céard, *La Nature et les Prodiges. L'insolite au XVI siècle*, Genève, Droz, 1996 (1977).

Fernando Cervantes, *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*, New Haven and London, Yale University Press, 1994.

Henry Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen*, Oxford, Oxford University Press, 1966.

Françoise Charles-Daubert, "L'Esprit de Spinoza et les Traités des trois imposteurs: rappel des différentes familles et de leurs principales caractéristiques", en Silvia Berti *et al.* (eds), *Heterodoxy, Spinozism and Free Thought in Early-Eighteenth-Century Europe*, Manchester, Springer, 1996, pp. 131-183..

Roger Chartier, *El mundo como Representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, traducción de Claudia Ferrari, Barcelona, Gedisa, 1992.

Florence Chave-Mahir, *Une parole au service de l'unité. L'exorcisme del possédés dans l'Eglise d'Occident (Xe-XIVe siècle)*, These doctorale, Université Lumière-Lyon 2, 2004, p. 22.

Catherine Chêne, *Juger les vers. Exorcismes et procès d'animaux dans le diocèse de Lausanne (XVe-XVIe siècle)*, Lausanne, Cahiers Lausannois d'histoire médiévale, 1995.

Timothy Chesters, *Walking by Night: Ghost Stories in Late Renaissance France*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2011.

Jacques Chiffolleau, "“*Ecclesia de occultis non iudicat*”? L'Église, le secret, l'occulte (XIIIe-XVe siècle)", *Micrologus*, XIV, Firenze, Galluzzo, 2006, pp. 359-481.

-----, "Dire l'indicible. Remarques sur la catégorie du nefandum du XIIIe au XVe siècle", *Annales*, 45e année, n° 2, 1990, pp. 289-324.

Stuart Clark, *Thinking with Demons: the idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

-----, *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

-----, "Afterword: Angels of Light and Images of Sanctity", en Clare Copeland y Jan Machielsen (eds.), *Angels of Light? Sanctity and Discernment of Spirits in the Early Modern Period*, Leiden-Boston, Brill, 2013, pp. 279-304.

John Clayton, *Religions, Reasons, and Gods: Essays in Cross-Cultural Philosophy of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Michèle Clément, “Le langage du diable chez les possédé(e)s, 1599-1660”, *Littératures Classiques*, n° 50, 2004, pp. 289-299.

Emma Clery, *The Rise of Supernatural Fiction, 1762-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Marion Closson, *L'imaginaire démoniaque en France (1550-1650)*, Genève, Droz, 2000.

Marion Closson, “Une forme inattendue de ‘l’expérience’ aux XVIe et XVIIe siècles: la Possession Démoniaque”, en Jean Dupèbe (ed.), *Esculape et Dionysos: mélanges en l’honneur de Jean Céard*, Genève, Droz, 2008.

Jeffrey Cohen, (ed.), *Monster Theory. Reading Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.

Norman Cohn, *Cosmos, Chaos, and the World to Come. The ancient roots of apocalyptic faith*, New Haven, Yale University Press, 1993.

-----, *Europe’s Inner Demons. The Demonization of Christians in Medieval Christendom*, USA, The University of Chicago Press, 1993 (1973).

Jeffrey R. Collins, *The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

Patrick Collinson, *Richard Bancroft and Elizabethan Anti-Puritanism*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2013.

-----, “Truth, lies, and fiction in sixteenth-century Protestant historiography”, en Donald R. Kelly y David Harris Sacks (eds.), *The Historical Imagination in Early Modern Britain: History, Rhetoric, and Fiction. 1500-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 37-68.

Lana Condie, “The Practice of Exorcism and the Challenge to Clerical Authority”, *Access: History*, vol. 3, No. 1, 2000, pp. 93-102.

Conal Condren, “Curtailling the Office of the Priest: two Seventeenth-century Views of the Causes and Functions of Heresy”, en Ian Hunter *et al.* (eds.), *Heresy in Transition: Transforming Ideas of Heresy in Medieval and Early Modern Europe*, England, Aldershot, Ashgate, 2005, pp. 115-128.

Yves Congar, *L’ecclesiologie du Haut Moyen Age*, Paris, 1968.

Eric Constant, "A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council Decree 'Apostolici regiminis' (1513)." *Sixteenth Century Journal* 33, no. 2 (2002): 353-379.

Jaime Contreras, "Procesos culturales hegemónicos: de Religión y Religiosidad. Reflexiones sobre el hecho religioso. La España del Antiguo Régimen", en *Fundación V. Actas de las Primeras Jornadas de Historia de España. Tomo V*, Buenos Aires, Fundación para la Historia de España, 2002, pp. 9-38.

John G. Cook, "The Protreptic Power of Early Christian Language: From John to Augustine", *Vigiliae Christianae*, vol. 48, n° 2, 1994, pp. 105-134.

Harold Cook, "Medicine", en Katherine Park y Lorraine Daston (eds.), *The Cambridge History of Science. Vol. III. Early Modern Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 407-434.

Brian Copenhaver, "Did Science have a Renaissance?", *Isis*, vol. 83, no. 3, 1992, pp.387-407.

Brian Cosby, "Toward a Definition of 'Puritan' and 'Puritanism': a Study in Puritan Historiography", *Churchman*, 122:4, 2008, pp. 297-314.

William Coventry, *Demonic Possession on Trial: Case Studies in Early Modern England and Colonial America, 1593-1692*, Lincoln, Writers Club Press, 2003

John Cox, *Seeming Knowledge: Shakespeare and Skeptical faith*, Texas, Baylor University Press, 2007.

Mark Crane, Richard Raiswell, Margaret Reeves (eds.), *Shell Games. Studies in Scams, Frauds, and Deceits (1300-1650)*, Toronto, Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2004.

Andrew Crompton, "The Architecture of Multifaith spaces: God leaves the Building", *Journal of Architecture*, volume 18, n° 4, 2013, pp. 474-496.

Denis Crouzet, *Jean Calvin. Vies parallèles*, Paris, Fayard, 2000. Edición en castellano: *Calvino*, traducción de I. Hierro, Barcelona, Ariel, 2001.

-----, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525 - vers 1610)*, Paris, Champ Vallon, 1990.

-----, *Dieu en ses royaumes: Une histoire des guerres de religion*, Paris, Champ Vallon, 2008.

Kathleen Cushing, *Reform and the Papacy in the Eleventh Century. Spirituality and Social Change*, Manchester, Manchester University Press, 2005.

Claudia D'Amico, *Todo y Nada de Todo. Selección de textos del Neoplatonismo latino medieval*, Buenos Aires, Winograd, 2007.

Robert Darnton, *The Business of Enlightenment: A Publishing History of the Encyclopédie, 1775-1800*, Harvard, Harvard University Press, 1979.

-----, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, New York, Vintage Books, 1985.

Lorraine Daston, "Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe", *Critical Inquiry*, vol. 18, n° 1, 1991, pp. 93-124.

-----, "Preternatural Philosophy", en Lorraine Daston (ed.), *Biographies of Scientific Objects*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2000, pp. 15-41.

Lorraine Daston y Michael Stolleis (eds.), *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe. Jurisprudence, Theology, Moral and Natural Philosophy*, Surrey, Ashgate, 2008.

Lorraine Daston y Katherin Park, *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*, New York, Zone Books, 1998.

Owen Davies y Willem de Blécourt, *Beyond the Witch trials: Witchcraft and Magic in Enlightenment Europe*, Manchester, Manchester University Press, 2004.

Owen Davies, *Grimoires. A History of Magic Books*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

Thomas J. Davis, *This is my Body: the Presence of Christ in Reformation Thought*, Grand Rapids, Baker Academic, 2008.

Tomás, John Davis, "Thomas More's *Utopia*: sources, legacy, and interpretation", en Gregory Claeys (ed.), *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 28-50.

Allen Debus, "Chemists, Physicians, and Changing Perspectives on the Scientific Revolution", *Isis*, vol. 89, no. 1, 1998, pp. 66-81.

Michel de Certeau (ed.), *Guide Spirituel pour la perfection*, París, Desclée de Brouwer, 1963.

Michel de Certeau, *La Possession de Loudun*, Paris, Julliard, 1970.

-----, *L'Écriture de l'histoire*, París, Gallimard, 1978. Edición en castellano: *La Escritura de la Historia*, México, Universidad Iberoamericana, 2006.

-----, *Le Lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, París, Éditions du Seuil-Gallimard, 2005. Edición en castellano: *El lugar del otro: Historia religiosa y Mística*, traducción de Víctor Goldstein, Buenos Aires, Katz, 2007.

-----, "Une pratique sociale de la Différence: Croire", en André Vauchez (dir.), *Faire Croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIIe au XVe siècle*, Roma, École Française de Rome, 1981, pp. 363-383.

Rainer Decker, *Witchcraft and Papacy: an account drawing on the formerly secret records of the Roman Inquisition*, Charlottesville-London, 2003.

Alain De Libera, *La philosophie médiévale*, París, Presses Universitaires de France, 1993. Edición en castellano: *La filosofía medieval*, traducción de Claudia D'Amico, Buenos Aires, Docencia, 2000.

Alex del Olmo, *El eterno retorno del no-muerto como arquetipo fílmico: una aproximación a la figura del zombi en la cultura popular contemporánea*, Departamento de Comunicación de la Facultad Blanquerna, Universidad Ramon Lull, 2012.

Jean Delumeau, *La Peur en Occident, XIVe-XVIIIe siècles. Une cité assiégée*, París, Fayard, 1978.

-----, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII-XVIII siècles)*, París, Fayard, 1983.

-----, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, París, PUF, 1971. Edición en castellano: *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona, Labor, 1973.

Heather Diack, "Seeing is not Believing: Art, Incredulity, and Caravaggio's Tempting Touch", *Contrapposto*, Vol. 2, 2002-2003, pp. 91-109.

Barbara Diefendorf, *The Saint Bartholomew's Day Massacre*, London, Bedford, 2009.

Peter Dinzelbacher, *Santa o Strega? Donne e Devianza Religiosa tra Medioevo ed Età Moderna*, Genova, ECIG, 1999 (1995).

Hal Drake, "Lambs into Lions: Explaining Early Christian Intolerance", *Past and Present*, 153, 1996, pp. 3-36.

-----, "Constantine and Consensus", *Church History*, vol. 64, n° 1, 1995, pp. 1-15.

Louis Dupré, *Religion and the rise of Modern Culture*, Indiana, University of Notre Dame Press, 2008.

Umberto Eco, *Baudolino*, Milan, Bompiani, 2000. Edición castellana: *Baudolino*, traducción de Helena Lozano Miralles, Barcelona, Lumen, 2001.

-----, *Il nome della rosa*, Milano, Bompiani, 1980. Edición en castellano: *El nombre de la Rosa*, traducción de Ricardo Pochtar, Buenos Aires, Lumen, 1983.

Dan Edelstein, *The Terror of Natural Right: Republicanism, the Cult of Nature, and the French Revolution*, Chicago, The University of Chicago Press, 2009.

Bart Ehrman, *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths we never knew*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

Peter Edward, *The Magician, the Witch, and the Law*, Philadelphia, The University of Pennsylvania Press, 1978.

Harvey D. Egan (ed.), *An anthology of Christian Mysticism*, Collegeville, The Liturgical Press, 1996 (1991).

Carlos Eire, *War against the Idols. The Reformation of worship from Erasmus to Calvin*, Cambridge-Mew York, Cambridge University Press, 1986.

Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, Basilea, Haus zum Falken, 1939.

Mircea Eliade, *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions. Essays in Comparative Religions*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1976.

Miriam Eliav-Feldon, *Renaissance Impostors and Proofs of Identity*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2012.

Dyan Elliott, *Fallen Bodies: Pollution, Sexuality and Demonology in the Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999.

-----, "Seeing Double: John Gerson, the Discernment of Spirits, and Joan of Arc", *The American Historical Review*, vol. 107, n° 1, 2002, pp. 26-54.

Gerald Erickson, "The Enigmatic Metamorphosis: from Divine Possession to Demonic Possession", *Journal of Popular History*, vol. 11, n° 3, 2004, pp. 656-681.

Daniel Eppley, *Defending Royal Supremacy and Discerning God's Will in Tudor England*, Aldershot, Ashgate, 2007.

Leland Estes, "Reginald Scot and His 'Discoverie of Witchcraft': Religion and Science in the Opposition to the European Witch Craze", *Church History*, vol. 52, n° 4, 1983, pp. 444-456

Gillian R. Evans, *Augustine on Evil*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, Paris, A. Michel, 1942.

R. Feldhay, "Religion", en Katherine Park y Lorraine Daston (eds.), *The Cambridge History of Science. Vol. III. Early Modern Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, 727-755.

Sarah Ferber, *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern France*, London, Routledge, 2004.

-----, "Reformed or Recycled? Possession and Exorcism in the Sacramental Life of Early Modern France", en Kathryn A. Edwards (ed.), *Werewolves, Witches, and Wandering Spirits. Traditional Belief and Folklore in Early Modern Europe*, Kirksville, Truman State University Press, 2002, pp. 55-76.

-----, "Charcot's demons: retrospective medicine and historical diagnosis in the writings of the Salpêtrière school", en Marijke Gijswijt-Hofstra *et al.* (eds.), *Illness and Healing Alternatives in Western Europe*, London-New York, Routledge, 1997, pp. 120-140.

Gary Ferngren (ed.), *The history of Science and Religion in the Western Tradition. An Encyclopedia*, New York-London, Garland, 2000.

Gary Ferngren, *Medicine and Health Care in Early Christianity*, Blatimore, The John Hopkins University Press, 2009.

Orlando Figes, *A People's Tragedy: the Russian Revolution, 1891-1924*, New York, Penguin Books, 1998 (1996).

Cynthia Filmore, *Satan, Saints, and Heretics: A History of Political Demonology in the Middle Ages*, Saarbrücken, VDM, 2009.

Jeffrey Fish y Kirk Sanders (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

Allan Fitzgerald (ed.), *Augustine Through the Ages: An Encyclopaedia*, Michigan, Eerdmans Publishing, 1999.

J. Fitzmayer, *The Gospel according to Luke*, New York, Doubleday, 1986. Edición en castellano: *El Evangelio según Lucas*, traducción de Dionisio Mínguez, Madrid, Cristiandad, 2006.

Andrew Fix, *Fallen Angels. Balthasar Bekker, Spirit Belief, and Confessionalism in the Seventeenth Century Dutch Republic*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1999.

-----, "Angels, Devils, and Evil Spirits in Seventeenth-century thought: Balthasar Bekker and the Collegiants", *Journal of the History of Ideas*, vol. 50, nº 4, 1989, pp. 527-547.

Kieran Flanagan, *Seen and Unseen: Visual Culture, Sociology and Theology*, Houndmills-New York, Palgrave MacMillan, 2004.

Sabina Flanagan, "Heresy, Madness, and Possession in the High Middle Ages", Ian Hunter *et al.* (eds.), *Heresy in Transition: Transforming Ideas of Heresy in Medieval and Early Modern Europe*, England, Aldershot, Ashgate, 2005, pp. 29-42.

Alfredo Floristán (coord.), *Historia de España en la Edad Moderna*, Barcelona, Ariel, 2009.

Andrew Fogleman, "Finding the Middle Way: Late Medieval Naturalism and Visionary Experience", *Visual Resources*, 25:1, 2009, pp. 7-28.

Jaroslav Folda, *Crusader Art in the Holy Land. From the Third Crusade to the Fall of Acre*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

J. Fonseca Montes, "La práctica sacramental en tiempos de la confesionalización: Cantabria, siglos XVII y XVIII", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Historia Moderna*, T. 21, 2008, pp. 27-62.

Philip Ford, "Lucretius in early modern France", en Stuart Gillespie y Philip Hardie (eds.), *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp.227-241.

Neil Forsyth, *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*, Princeton, Princeton University Press, 1987.

Juan M. Forte, "Pomponazzi y la Eternidad del Mundo. Entre el problema neutro y el saber dialéctico", *Endoxa*, nº 31, 2013, pp. 279-298.

Michel Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961. Edición en castellano: *Historia de la Locura en la época clásica*, vol. I, traducción de Juan José Utrilla, Buenos Aires, FCE, 2004.

-----, “Médécins, juges et sorciérs au XVII siàcle”, en *Médecine de France*, n° 200, 1969, pp.121-128.

-----, “Nietzsche, la Genealogie, l’Histoire”, *Hommage a Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, pp. 145-172.

David Frankfuter, *Evil Incarnate. Rumors of Demonic Conspiracy and Ritual Abuse in History*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2006.

Thomas Freeman, “Demons, Deviance and Defiance: John Darrell and the Politics of Exorcism in late Elizabethan England”, en Peter Lake and Michael Questier (eds.), *Conformity and Orthodoxy in the English Church, c. 1560-1660*, Woodbridge, Boydell Press, 2000, PP. 34-63.

Sigmund Freud, “Eine Teufelsneurose im Siebzehten Jahrhundert”, *Imago*, 9, 1923. Edición en inglés: “A Seventeenth-Century Demonological Neurosis”, en Brian Levack (ed.), *Possession and Exorcism*, New York-London, Garland, 1992, pp. 21-62.

Paul Froese, *The Plot to Kill God: Findings from the Soviet Experiment in Secularization*, Berkeley, University of California Press, 2008.

Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

Michael Gaddis, *There is no Crime for Those who have the Christ. Religious Violence in the Christian Roman Empire*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2005.

Felice Gambin, *Azabache. Il dibattito sulla malinconia nella Spagna dei Sicoli d’Oro*, Pisa, ETS, 2005. Edición en español: *Azabache. El debate sobre la melancolía en la España de los Siglos de Oro*, traducción de Pilar Sánchez Olguín, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.

Ángel Gari Lacruz, *Brujería e Inquisición en el Alto Aragón en la primera mitad del siglo XVII*, Zaragoza, Diputación General de Aragón-Departamento de Cultura y Educación, 1991.

Clarke Garrett, *Origins of the Shakers. From the Old World to the New*, Blatimore, John Hopkins University Press, 1987.

Marcel Gauchet, *Le desencantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985. Edición en inglés: *The Disenchantment of the World. A political History of Religion*, traducción de Oscar Burge, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1997.

-----, *La démocratie contra elle-même*, Paris, Gallimard, 2002. Edición en castellano: *La Democracia contra sí misma*, traducción de Alejandro Moreira, Rosario, Homo Sapiens, 2004.

Max Gauna, *Upwellings. First expressions of Unbelief in the printed Literature of the French Renaissance*, Rutherford-Madison, Fairleigh Dickinson University Press, 1992.

Peter Gay, *The Enlightenment: an Interpretation. The Rise of Modern Paganism*, 1966.

Patrick Geary, *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1978.

Hildred Geertz, "An Anthropology of Religion and Magic, I", *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 6, nº 1, 1975, pp. 71-89.

Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.

Marion Gibson, *Possession, Puritanism and Print. Darrell, Harsnett, Shakespeare and the Elizabethan Exorcism Controversy*, London, Pickering & Chatto, 2006.

Michael A. Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2008.

Gonzalo Gil González, *A la luz de los prodigios. Almas, demonios y seres evanescentes, mitos y mundos en el Siglo de Oro*, Madrid, Miraguano, 2011

Etienne Gilson, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, Paris, Vrin, 1932. Edición en castellano: *El espíritu de la filosofía medieval*, traducción de Ricardo Anaya, Buenos Aires, Emecé, 1952.

Carlo Ginzburg, *I Benandanti: Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi, 1966.

-----, *No island is an Island: Four glances at English literature in a world perspective*, New York & Chichester, Columbia University Press, 2000.

-----, *Il formagio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi, 1976. Edición en castellano: *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, traducción de Francisco Martín, Barcelona, Península, 2001.

-----, *Il Nicodemismo: Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino, Einaudi, 1970.

-----, *Il Filo e le Tracce. Vero, Falso, Finto*, Milano, Feltrinelli, 2006. Edición en castellano: *El Hilo y las Huellas. Lo Verdadero, lo Falso, lo Ficticio*,

traducción de Luciano Padilla López, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011.

-----, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1986.
Edición en castellano: *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, traducción de Alberto Clavería Ibáñez, Barcelona, Muchnik, 1991.

Willis Glover, "God and Thomas Hobbes", *Church History*, 29:3,1960, pp. 275-297.

Richard Golden (ed.), *Encyclopedia of Witchcraft: the Western Tradition*, 4 vol., Santa Barbara, ABC-Clio, 2006.

Carlos Gómez, "Marin Mersenne (1588-1648): apologética tradicional cristiana frente a la crisis religiosa de 1623", *Enrahonar*, 28, 1997, pp. 55-81.

Juan M. Gondra, "Juan Huarte de San Juan y las diferencias de inteligencia", *Anuario de Psicología*, nº 60, 1994, pp. 13-34.

Enrique González Duro, *Demonios en el Convento: el Conde-Duque de Olivares frente a la Inquisición*, Madrid, Oberón, 2004.

J. González Rovira, "Imaginativa y nacimientos prodigiosos en algunos textos del Barroco", *Criticón*, nº 69, 1997, pp. 21-31.

Matthew Goodrum, "Atomism, Atheism, and the Spontaneous Generation of Human Beings: the Debate over a Natural Origin of the First Humans in Seventeenth-Century Britain", *Journal of the History of Ideas*, vol. 63, nº 2, 2002, pp. 207-224

Anthony Grafton, *Forgers and Critics. Creativity and Duplicity in Western Scholarship*, London, Collins & Brown, 1990.

Patrick Graille y Alain Mothu, "Quelques mots sur Geoffroy Vallée et ses Proches", en *La Lettre Clandestine*, nº 14, 2005-2006, pp. 159-200.

Stephen Greenblatt, *The Swerve: How the World Became Modern*, New York, Norton & Company, 2011.

-----, "Exorcism into Art", *Representations*, no. 12, 1985, pp. 15-23.

-----, "Loudun and London", *Critical Inquiry*, 12, 1986, pp. 326-346.

-----, *Shakespearean Negotiations. The circulation of social energy in Renaissance England*, California, University of California Press, 1988.

Stanley Greenslade (ed.), *The Cambridge History of the Bible: the West from the Reformation to the Present Day*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Brad Gregory, *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

Ole Grell y Bob Scribner, *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Kaspar von Greyerz, *Religion and Culture in Early Modern Europe, 1500–1800*, translated by Thomas Dunlap, Oxford-New York, Oxford University Press, 2008.

Jeffrey S. Grob, *A Major Revision of the Discipline on Exorcism. A comparative study of the Liturgical Laws in the 1614 and 1998 Rites of Exorcism*, A dissertation submitted to the Faculty of Canon Law, Saint Paul University, Ottawa, Canada, 2007.

Daniel Guerrière (ed.), *Phenomenology of the Truth Proper to Religion*, Albany, State University of New York Press, 1990.

Janet Halley, “Equivocation and the Legal Conflict over Religious Identity in Early Modern England”, *Yale Journal of Law and the Humanities*, vol. 3, n° 1, 1991, artículo 3. Disponible en <http://digitalcommons.law.yale.edu>.

Berndt Hamm, *The Reformation of Faith in the Context of Late Medieval Theology and Piety*, Leiden-Boston, Brill, 2004.

Zakiya Hanafi, *The Monster in the Machine: Magic, Medicine, and the Marvelous in the Time of the Scientific Revolution*, Durham, Duke University Press, 2000.

Wouter J. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

Johannes Hahn, “The conversion of the cult statues: the destruction of the Serapeum 392 a.D and the transformation of Alexandria into the ‘Christ-loving’ city”, en Johannes Hahn *et al.* (eds.), *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Leiden, Brill, 2008, pp. 335-366.

Joseph Hansen, *Zauberwahn, Inquisition, und Hexenprozessen im Mittelalter und die Entstehung der Grossen Hexenverfolgung*, Munich, Oldenburg, 1900.

Alexandre Y. Haran, *Le lys et le globe: messianisme dynastique et rêve impérial en France aux XVI et XVII siècles*, Paris, Champ Vallon, 2000.

Michael Harrigan, “France Antarctique and France Equinoctiale: Sixteenth- and Early Seventeenth-Century French representations of a Colonial Future in Brazil”, en Andrea

Brady y Emily Butterwirth, *The Uses of the Future in Early Modern Europe*, New York, Routledge, 2010, pp. 110-125.

Ruth Harris, "Possession on the Borders: the 'Mal de Morzine' in Nineteenth-Century France", *The Journal of Modern History*, vol. 69, n° 3, 1997, pp. 451-478.

Peter Harrison, *The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 (1998).

-----, *'Religion' and the Religions in the English Enlightenment*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1990.

-----, "Curiosity, Forbidden Knowledge, and the Reformation of Natural Philosophy in Early Modern England", *Isis*, 92:2, 2001, pp. 265-290.

Jörg Haustein, "Embodying the Spirit(s): Pentecostal Demonology and Deliverance Discourse in Ethiopia", *Ethnos*, 76:4, 2011, pp. 534-552.

Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne, 1680-1715*, Paris, Boivin, 1935.

Ágnes Heller, *A Zsidó Jézus Feltámadása*, Budapest, Múlt és Jövő Lap, 2000. Edición en castellano: *La Resurrección del Jesús Judío*, traducción de Éva Cserhádi, Barcelona, Herder, 2007.

Scott Hendrix, "Rerooting the Faith: The Reformation as Re-Christianization", *Church History*, vol. 69, No. 3, 2000, pp. 558-577.

Gustav Henningsen, *The Witches' advocate. Basque witchcraft and the Spanish Inquisition (1609-1614)*, Reno, University of Nevada Press, 1980.

Gustav Henningsen, "The Ladies from Outside: an archaic pattern of the Witches Sabbath", en Bengt Ankarloo y Gustav Henningsen (eds.), *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*, Oxford, Oxford University Press, 1990, pp. 191-215.

Marcus Hermes, *Bishops and Power in Early Modern England*, London-New York, Bloomsbury Academic, 2013.

Tamar Herzig, "Flies, Heretics, and the Gendering of Witchcraft", *Magic, Ritual, and Witchcraft*, volume 5, n° 1, 2010, pp. 51-80.

-----, "Witches, Saints, and Heretics. Heinrich Kramer's Ties with Italian Women Mystics", *Magic, Ritual, and Witchcraft*, 1, 2006, pp. 24-55.

Michael Heyd, *'Be Sober and Reasonable': The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, Leiden, Brill, 1995.

Christopher Hill, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas during the English Revolution*, Harmondsworth, Penguin, 1972.

Andreas Höfele *et al.* (eds.), *Representing Religious Pluralization in Early Modern Europe*, Berlin, LIT Verlag, 2007.

Clive Holmes, "Witchcraft and Possession at the Accession of James I. The Publication of Samuel Harsnett's *A Declaration of Egregious Popish Impostures*", en John Newton y Jo Bath (eds.), *Witchcraft and the Act of 1604*, Leiden-Boston, Brill, 2008, 69-90.

Vera Hoorens, "Why did Johannes Weyer write *De praestigiis daemonum*? How Anti-Catholicism inspired the Landmark Plea for the Witches", *Low Countries Historical Review*, volume 129-1, 2014, pp. 3-24.

C. E. Hopkin, *The share of Thomas Aquinas in the Growth of the Witchcraft Delusion*, New York, AMS Press, 1984 (1940).

Sophie Houdard, *Les Invasions Mystiques: Spiritualités, Hétérodoxies et Censures au début de l'époque moderne*, Paris, Les Belles Lettres, 2008.

-----, *Les sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie*, Paris, Cerf, 1992.

Dick Houtman y Birgit Meyer (eds.), *Things: Religion and the Question of Materiality*, New York, Fordham University Press, 2012.

Lynn Hunt y Victoria E. Bonnell (eds.), *Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1999.

Lynn Hunt *et al.*, *The Book that Changed Europe. Picart and Bernard's 'Religious Ceremonies of the World'*, Cambridge, Harvard University Press, 2010.

Ian Hunter, *The Secularization of the Confessional State: The Political Thought of Christian Thomasius*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2007.

Michael Hunter y David Wooton (eds.), *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

Michael Hunter, "The problem of Atheism in Early Modern England", *Transactions of the Royal Historical Society*, vol. 35, 1985, pp. 135-157.

L. D. Hurst, *The epistle to the Hebrews. Its background of thought*, New York-Port Chester, Cambridge University Press, 2005 (1990).

Ronald Hutton, *Shamans. Siberian spirituality and the Western Imagination*, London, Cambridge University Press, 2007 (2001).

Niels Christian Hvidt, *Christian Prophecy: the Post-Biblical Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

Isabel Iribarren, "From Black Magic to Heresy: a doctrinal leap in the pontificate of John XXII", *Church History*, 76, 1, 2007, pp. 32-60.

Jonathan Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man (1670-1752)*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

-----, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

Darrell Jackson, "The theory of signs in St. Augustine's *De doctrina christiana*", *Revue des études augustiniennes*, XV, 1/2, 1969, pp. 9-49.

Margaret Jacob, "The crisis of the European mind: Hazard revisited", en Phyllis Mack y Margaret Jacob (eds.), *Politics and Culture in Early Modern Europe: Essays in honour of H. G. Koenigsberger*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 251-272.

Werner Jaeger, *Paideia. Dei Formung des Griechischen Menschen*, Berlín, 1933. Edición en castellano, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, traducciones de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

Douglas M. Jesseph, "Hobbes's Atheism", *Midwest Studies in Philosophy*, 26, nº1, 2002, pp. 140-166.

Thomas Jobe, "The Devil in Restoration Science: the Glanvill-Webster Witchcraft Debate", *Isis*, 72:3, 1981, pp. 342-356.

Nathan Johnstone, *The Devil and Demonism in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Jean Jolivet, *La Philosophie médiéval en Occident*, Paris, Gallimard, 1969. Edición en castellano: *Historia de la Filosofía Medieval en Occidente*, traducción de Lourdes Ortiz, Madrid, Siglo XXI, 1974.

Régis Jolivet, *Le probleme du mal d'après saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1936. Edición en castellano: *El problema del mal según San Agustín*, traducción de Carlos Romero, Bogotá, Librería Nueva, 1941.

Karen Jolly “Medieval Magic: definitions, beliefs, practices”, en Karen Jolly *et al.* (eds.), *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe. Volume III: The Middle Ages*, London, Athlone Press, 2002, pp. 1-72.

Steven Justice, “Did the Middle Ages Believe in Their Miracles?”, *Representations*, vol. 103, n° 1, 2008, pp. 1-29.

Hilarie Kallendorf, *Exorcism and its Texts. Subjectivity in Early Modern Literature of England and Spain*, Toronto-Buffalo, University of Toronto Press, 2003.

Louise Kallestrup, “Knowing Satan from God: Possession, Witchcraft, and the Lutheran Orthodox Church in Early Modern Denmark”, *Magic, Ritual, and Witchcraft*, vol. 6, n° 2, 2011, pp. 163-182.

Henry Kamen, *The Phoenix and the Flame. Catalonia and the Counter Reformation*. New Haven, Yale University Press, 1993. Edición castellana: *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro. Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVII*, traducción de Carlo A. Caranci y Paloma Sánchez del Moral, Madrid, 1998.

-----, *The Spanish Inquisition*, London-New York, Weidenfeld & Nicolson, 1965. Edición en castellano: *La inquisición española*, traducción de Enrique de Obregón, México, Alianza, 1973.

Benjamin Kaplan, *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2007.

-----, “Possessed by the Devil? A Very Public Dispute in Utrecht”, *Renaissance Quarterly*, vol. 49, n° 4, 1996, pp. 738-759.

Claude Kappler, *Monstres, démons, et merveilles à la fin du Moyen Âge*, Paris, Payot, 1980.

Susan Karant-Nunn, *The Reformation of Feeling: Shaping the Religious Emotions in Early Modern Germany*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

-----, *The Reformation of Ritual. An Interpretation of Early Modern Germany*, London, Routledge, 2005 (1997).

Peter I. Kaufman, “‘Much in Prayer’: The Inward Researches of Elizabethan Protestants”, *The Journal of Religion*, 73:2, 1993, pp.163-182.

David Keck, *Angels and Angelology in the Middle Ages*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1998.

Craig Keener, "Spirit Possession as Cross-Cultural Experience", *Bulletin for Biblical Research*, 20, 2, 2010, pp. 215-236.

Roger Keesing, "Anthropology as Interpretive Quest", *Current Anthropology*, 28, 1987, pp. 383-407.

Andrew Keitt, *Inventing the Sacred. Imposture, Inquisition and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain*, Leiden, Brill, 2005.

Fergus Kerr, "The 'Essence' of Christianity: Notes after de Certeau", *New Blackfriars*, vol. 54, 1973, pp. 545-556.

Herbert Kessler, *Spiritual Seeing: Picturing God's Invisibility in Medieval Art*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 2000.

Thomas S. Khun, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.

Richard Kieckhefer, *European Witch Trials: their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1976.

-----, "The Specific Rationality of Medieval Magic", *The American Historical Review*, vol. 99, n° 3, 1994, pp. 813-836.

Gabor Klaniczay y Eva Pócs (eds.), *Communicating with the Spirits*, Budapest, Central European University Press, 2005.

Gábor Klaniczay, "The Process of Trance: Heavenly and Diabolic Apparitions in Johannes Nider's Formicarius", *Collegium Budapest, Discussion Papers Series*, n° 65, 2003.

Aviad Kleinberg, "The Possession of Blessed Jordan of Saxony", en Miri Rubin (ed.), *Medieval Christianity in Practice*, Princeton, Princeton University Press, 2009, pp. 265-273.

Mark Knights, *The Devil in Disguise. Deception, Delusion, and Fanaticism in the Early English Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

P. Kocher, "The idea of God in Elizabethan Medicine", *Journal of the History of Ideas*, vol. 11, N° 1, 1950, pp. 3-29.

Craig Koester, "Hebrews", en David E. Aune (ed.), *The Blackwell Companion to the New Testament*, Chichester, Blackwell, 2010, pp. 613-630.

René Kogel, *Pierre Charron*, Genève, Droz, 1972.

Leszek Kolakowski, *Religion: If There is no God. On God, the Devil, Sin, and other worries of the so-called Philosophy of Religion*, New York, Oxford University Press, 1982. Edición en castellano: *Si Dios no existe. Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*, traducción de Marta Sansigre Vidal, Madrid, Tecnos, 1995.

-----, *Chrétiens sans Eglise. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIème siècle*, Paris, Gallimard, 1969. Edición en castellano: *Cristianos sin Iglesia: la conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII*, traducción de Francisco Pérez Gutiérrez, Madrid, Taurus, 1982.

-----, *Geist und Ungeist christlicher Traditionen*, Stuttgart, Kolhammer, 1971. Edición en castellano: *Vigencia y Caducidad de las Tradiciones Cristianas*, traducción de Ramón Bilbao, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1973.

Alan Charles Kors, *Atheism in France, 1650-1729: the Orthodox Sources of Disbelief*, New Jersey, Princeton University Press, 1990.

Paul O. Kristeller, "The Myth of Renaissance Atheism and the French Tradition of Free Thought", *Journal of the History of Philosophy*, 6:3, 1968, pp. 233-244.

Julia Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur*, Paris, Editions du Seuil, 1980. Edición en inglés: *Powers of Horror: an Essay on Abjection*, traducción de Leon S. Roudiez, Columbia University Press, New York, 1982.

Frédéric Lachèvre, *Le Libertinage au XVIIe Siècle. Mélanges*, Genève, Slatkine Reprints, 1968 (1920).

Jean-Yves Lacoste (dir), *Histoire de la théologie*, Paris, Éditions du Seuil, 2008. Edición en castellano: *Historia de la teología*, traducción de Horacio Pons, Barcelona, Edhasa, 2011.

Peter Lake y Michael Questier, "Agency, Appropriation and Rhetoric under the Gallows: Puritans, Romanists and the State in Early Modern England" *Past & Present*, no. 153, 1996, pp. 64-107.

-----, "Puritans, Papists, and the 'Public Sphere' in Early Modern England: The Edmund Campion Affair in Context", *The Journal of Modern History*, vol. 72, no. 3, 2000, pp. 587-627.

Robin Lane Fox, *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the second century AD to the conversion of Constantine*, London, Penguin Books, 1986.

Christiane Lauvergnat-Gagnière, *Lucien de Samosate et le Lucienisme en France au XVIe siècle. Athéisme et Polémique*, Genève, Droz, 1988.

Renzo Lavatori, *Gli Angeli. Storia e Pensiero*, Genova, Marietti, 1991.

Henry Charles Lea, *Materials toward a History of Witchcraft*, 3 vol., edición de Arthur Howland, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1939.

David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990. Edición en castellano: *Antropología del cuerpo y Modernidad*, traducción de Paula Mahler, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995.

David Lederer, *Madness, Religion and the State in Early Modern Europe: a Bavarian Beacon*, Cambridge, 2006.

Jacques Le Goff y Nicholas Truong, *Une Histoire du Corps au Moyen Âge*, Paris, Liana Lévi, 2003. Edición en castellano: *Una Historia del Cuerpo en la Edad Media*, Buenos Aires-Barcelona, Paidós, 2005.

Jacques Le Goff (comp.), *Herejías y Sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII. Comunicaciones y debates del Coloquio de Royaumont*, traducción de Flora Guzmán et al., México D.F.-Madrid, Siglo XXI, 1999 (1987).

Cees Leijenhorst, "Sense and Nonsense about Sense: Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception and Imagination", en Patricia Springborg (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 82-108.

Edmund Leites (ed.), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002 (1988).

Juahana Lemetti (ed.), *Historical Dictionary of Hobbes's Philosophy*, Plymouth, Scarecrow Press, 2012.

Thomas Lennon, *The Plain Truth: Descartes, Huet, and Skepticism*, Leiden-Boston, Brill, 2008.

Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan, de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1975.

Brian P. Levack (ed.), *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

Brian Levack, *The Devil Within: Possession and Exorcism in the Christian West*, New Haven, Yale University Press, 2013.

-----, "Possession, Witchcraft, and the Law in Jacobean England", *Washington and Lee Law Review*, vol. 52, nº 5, 1996, pp. 1613-1640.

Giovanni Levi, *L'eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del seicento*. Turín, 1985. Edición en castellano: *La herencia inmaterial. La historia de un exorcista piamontés del siglo XVII*, traducción de Javier Gómez Rea, Madrid, Nerea, 1990.

Ignacio Lewkowicz, *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*, Buenos Aires, Paidós, 2006 (2004).

Ian Lewis, *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of the Spirit Possession and Shamanism*, London, Routledge, 2003 (1971).

Marc Lienhard, "Les épicuriens à Strasbourg entre 1530 et 1550 et le problème de l'incroyance au XVIe siècle", en Marc Lienhard (ed.), *Croyants et Sceptiques au XVIe siècle: le Dossier des 'Epicuriens'*, Strasbourg, Istra, 1981, pp. 17-45.

Joseph T. Lienhard, "On 'Discerning of Spirits' in the Early Church", *Theological Studies*, vol. 41, nº 3, 1980, pp. 505-529.

David C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1992. Edición en castellano: *Los Inicios de la ciencia occidental: La Tradición Científica Europea en el Contexto filosófico, religioso, e institucional (desde el 600 a.C. hasta 1450)*, traducción de Antonio Beltrán, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 2002.

Carmelo Lisón Tolosana, *La España Mental. Demonios y Exorcismos en los Siglos de Oro*, Madrid, Akal, 1990.

Charles Lohr "The medieval interpretation of Aristotle" en Norman Kretzmann *et al.* (eds.), *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 80-98.

José López Ibor *et al.* (ed.), *Anthology of Spanish Psychiatric Texts*, World Psychiatric Association, 2001.

Ute Lotz-Heumann, "The concept of 'Confessionalization': a Historiographical Paradigm in Dispute", *Memoria y Civilización*, nº 4, 2001, pp. 93-114.

Gerard Loughlin, *Alien Sex. The Body and Desire in Cinema and Theology*, Malden, Blackwell, 2004.

Arthur Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Cambridge, Harvard University Press, 1938

Kevin Lu, "The Possession of Thomas Darling: Adumbrations of a Jungian Psychohistory", *Rebus*, Issue 3, 2009.

Mary Ann Lund, *Melancholy, Medicine and Religion in Early Modern England. Reading 'The Anatomy of Melancholy'*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Diarmaid MacCulloch, *Reformation: Europe's House Divided (1490-1700)*, London, Penguin Books, 2004.

Michael MacDonald (ed.), *Witchcraft and Hysteria in Elizabethan London. Edward Jorden and the Mary Glover Case*, Oxon, Routledge, 1991.

Michael MacDonald en *Mystical Bedlam. Madness, anxiety, and healing in Seventeenth-century England*, Cambridge-London, Cambridge University Press, 1981.

Alan MacFarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A regional and comparative study*, Illinois, Waveland Press, 1991 (1970).

Ramsay MacMullen, "Two Types of Conversion to Early Christianity", *Vigiliae Christianae*, vol. 37, n° 2, 1983, pp. 174-192.

Armando Maggi, *In the Company of Demons. Unnatural Beings, Love, and Identity in the Italian Renaissance*, Chicago, The University of Chicago Press, 2006.

-----, *Satan's Rhetoric. A study of Renaissance Demonology*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2001.

Edward Mahoney (ed.), *Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in honor of Paul Oskar Kristeller*, Leiden, Brill, 1976.

José R. Maia Nieto *et al* (eds.), *Skepticism in the Modern Age: Building on the work of Richard Popkin*, Leiden-Boston, Brill, 2009.

Catherine-Laurence Maire, *Les Convulsionnaires de Saint-Médard: Miracles, Convulsions, et Prophéties à Paris au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1985.

-----, *Les Possédés de Morzine, 1857-1873*, Lyons, Presses Universitaires de Lyons, 1981.

Barbara C. Malament, *After the reformation: Essays in honor of J. H. Hexter*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1980.

Noel Malcolm, *Aspects of Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2004, 2002.

-----, “Leviathan, the Pentateuch, and the Origins of Modern Biblical Criticism”, en Tom Sorell y Luc Foisneau (eds.), *Leviathan After 350 Years*, Oxford, Clarendon Press, 2004, pp. 241-264.

Peter C. Mancall, *Travel Narratives from the Age of Discovery: An Anthology*, New York, Oxford University Press, 2006.

Rafael Mandressi, “Demonios en el cerebro. Los médicos de Loudun, las fronteras de lo natural, y el saber neurofisiológico en el siglo XVII”, en Carmen Rico de Sotelo (coord.), *Relecturas de Michel de Certeau*, Universidad Iberoamericana, México D.F., 2006, pp. 53-92.

Robert Mandrou, *Magistrats et sociers en France au XVIIe siècle. Une analyse de psychologie historique*, Paris, Plon, 1968. Edición en italiano: *Magistrati e Streghe Nella Francia del Seicento. Un'analisi di Psicologia Storica*, traducción de Giovanni Ferrara, Bari, Editori Laterza, 1971.

Domenic Marbaniang, *Explorations of Faith: Studies of the Heroes of Faith in Hebrews 11*, Online Progressive Versions, 2009.

Mar Marcos (ed.), *Herejes en la Historia*, Madrid, Trotta, 2009.

Jean-Calude Margolin, *Érasme par lui-même*, Paris, Éditions du Seuil, 1965.

-----, “Réflexions sur l’emploi du terme libertin au XVIe siècle”, en *Aspects du Libertinisme au XVIe siècle. Actes du Colloque International de Sommières*, Paris, Vrin, 1974, pp. 1-35.

Francisco de Márquez Villanueva, *De la España judeocoversa. Doce Estudios*, Barcelona, Bellaterra, 2006.

Peter Marshall, *Religious Identities in Henry VIII’s England*, Aldershot-Burlington, Ashgate, 2006.

-----, “Forgery and Miracles in the Reign of Henry VIII”, *Past and Present*, vol. 178, 2003, pp. 39-73.

-----, “(Re)defining the English Reformation”, *Journal of British Studies*, 48, 2009, pp. 564-586.

-----, “The Reformation of Hell? Protestant and Catholic Infernalisms in England, c. 1560-1640”, *Journal of Ecclesiastic History*, vol. 61, nº 2, 2010, pp. 279-298.

-----, “The last years”, en George M. Logan, *The Cambridge Companion to Thomas More*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2011, pp. 116-140.

Craig Martin, *Subverting Aristotle: Religion, History and Philosophy in Early Modern Science*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2014.

John J. Martin, *Myths of Renaissance Individualism*, Basingstoke-Hampshire, Palgrave Macmillan, 2004.

Aloysius P. Martinich, *The Two Gods of the Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Francesco Mattei, *La figura y la obra de Juan Huarte de San Juan: patrono (laico) de la psicología*, Roma, Anicia, 2011.

Thibaut Maus de Rolley, “La part du Diable. Jean Wier et la fabrique de l’illusion diabolique”, en François Lavocat *et al* (dirs.), *Fictions du Diable: Démonologie et littérature de saint Augustin à Léo Taxil*, Genève, Droz, 2007, pp.109-130.

Peter G. Maxwell-Stuart, *Satan. A Biography*, Gloucestershire, Amberley, 2008.

Angelo Mazzocco, *Interpretations of Renaissance Humanism*, Leiden, Brill, 2006.

Nicholas McDowell, “The stigmatizing of Puritans as Jews in Jacobean England: Ben Jonson, Francis Bacon, and the Book of Sports controversy”, *Renaissance Studies*, vol. 19, no. 3, 2005, pp. 348-363.

Bernard McGinn, *et al.* (eds.), *Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century*, London, Routledge, 1986.

Bernard McGinn, “‘Evil-sounding, Rash, and Suspect of Heresy’: Tensions between Mysticism and Magisterium in the History of the Church”, *The Catholic Historical Review*, 90:2, 2004, pp. 193-212.

Alister McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Oxford, Blackwell, 2004 (1987).

Jorge Mejía Escobar, “Hipócrates de Cos: patrón de una tradición de pensamiento”, en Carmen Elena Muñoz Preciado, Camilo Andrés Morales (coord.), *La Antigua Grecia. Sabios y saberes*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquía, 2009, pp. 130-141.

Italo Mereu, *Storia dell’intolleranza in Europa: sospettare e punire*, Milano, Bompiani, 1988.

Irina Metzler, *Disability in Medieval Europe. Thinking about physical impairment during the high Middle Ages. c. 1100- 1400*, London-New York, Routledge, 2006.

H. C. Erik Midelfort, *A History of Madness in Sixteenth-Century Germany*, California, Stanford University Press, 1999.

-----, *Exorcism and Enlightenment: Johann Joseph Gassner and the Demons of Eighteenth-century Germany*, New Haven, Yale University Press, 2005.

-----, "Madness and the Problems of Psychological History in the Sixteenth Century", *The Sixteenth Century Journal*, 12:1, 1981, pp. 5-12.

-----, "Charcot, Freud, and the Demons", en Kathryn A. Edwards (ed.), *Werewolves, Witches, and Wandering Spirits. Traditional Belief and Folklore in Early Modern Europe*, Kirksville, Truman State University Press, 2002, pp. 199-215.

Margaret Miles, "Vision: The Eye of the Body and the Eye of the Mind in Saint Augustine's *De trinitate* and *Confessions*", *The Journal of Religion*, vol. 63, nº 2, 1983, pp. 125-142.

Benjamin Milner, "Hobbes: On Religion", *Political Theory*, 16:3, 1988, pp. 400-425.

George Minois, *Histoire de l'Atheisme. Les incroyants dans le monde occidental des origines à nos jours*, París, Fayard, 1998.

Samuel Mintz, *The Hunting of Leviathan: Seventeenth-century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962.

Joshua Mitchell, "Luther and Hobbes on the Question: Who Was Moses, Who Was Christ?", *The Journal of Politics*, 53:3, 1991, pp. 676-700.

Walter L. Moberly, *Prophecy and Discernment*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2006.

Robert Moore, *The Formation of a persecuting Society. Power and deviance in Western Europe, 950-1250*, Oxford, Basil Blackwell, 1987. Edición en castellano: *La formación de una Sociedad Represora. Poder y Disidencia en la Europa Occidental, 950-1250*, traducción de Enrique Gavilán, Barcelona, Crítica, 1989.

-----, "Heresy as disease", en W. Lourdaux, D. Verhelst (eds.), *The concept of Heresy in the Middle Ages (11 th-13th C.). Proceedings of the International Conference, Louvain, May 13-16, 1973*, Louvain, Leuven University Press, 1983, pp. 1-11.

Arturo Morgado García, *Demonios, magos y brujas en la España Moderna*, Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1999.

David Morgan, *The Sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2005.

Michael Moriarty, *Disguised Vices: Theories of Virtue in Early Modern French Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

Alejandro Morin, *Pecado y Delito. Estudio de una relación a partir de la obra jurídica de Alfonso el Sabio*, Córdoba, Del Copista, 2009.

-----, "Crímenes ocultos. La política de develamiento en las lógicas penitencial y jurídica medievales", *Temas medievales*, v. 14, 2006.

-----, "Tolerantia malorum, pecadores ocultos y herejías", *Glossae. European Journal of Legal History*, 11, 2014, pp. 104-116.

Glenn Most, *Doubting Thomas*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2007 (2005).

Robert Muchembled, *Une histoire du diable. XIIIe-XXe siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.

-----, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe-XVIIIe siècles)*, Paris, Flammarion, 1978.

Edward Muir, *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005 (1997).

William Mueller, "Robert Burton's Frontispiece", *PMLA*, vol. 64, no. 5, 1949, pp. 1074-1088.

Andrew Muldoon, "Recusants, Church-papists, and 'Comfortable' Missionaries: Assessing the Post-Reformation English Catholic Community", *The Catholic Historical Review*, vol. 86, n° 2, 2000, pp. 242-257.

André Munzinger, *Discerning the Spirits: Theological and Ethical Hermeneutics in Paul*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Steven Nadler, *A Book Forged in Hell: Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2011.

Lodi Nauta, "Hobbes on Religion and the Church between *The Elements of Law* and *Leviathan*: a dramatic change of direction?", *Journal of the History of Ideas*, vol. 63, n° 4, 2002, pp. 577-598.

Lodi Nauta, "Hobbes the Pessimist? Continuity of Hobbes's views on reason and eloquence between 'The Elements of Law' and 'Leviathan'", *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 10, n° 1, 2002, pp. 31-54.

Emmanuel Naya, *Le vocabulaire des sceptiques*, Paris, Ellipses, 2002.

-----, "Renaissance Pyrrhonism: a relative phenomenon", en Gianni Paganini y José R. Maia Neto (eds.), *Renaissance Scepticisms*, Dordrecht, Springer, 2009, pp. 13-32.

Barbara Newman, "Possessed by the Spirit: Devout Women, Demoniacs, and the Apostolic Life in the Thirteenth Century", *Speculum* 73, n° 3, 1998, pp. 733-770.

O. Niccoli, *Profeti e Popolo nell'Italia del Rinascimento*, Roma-Bari, Gius Laterza, 1987. Edición en inglés: *Prophecy and people in Renaissance Italy*, traducción de Lydia Cochrane, Princeton, Princeton University Press, 1990.

Bodo Nischan, "The Exorcism Controversy and Baptism in the Late Reformation", *The Sixteenth Century Journal*, vol. 18, n° 1, 1987, pp. 31-52.

Rosamund Oates, "Puritans and the 'Monarchical Republic': Conformity and Conflict in the Elizabethan Church", *English Historical Review*, vol. 127, no. 527, pp. 819-843.

Heiko Oberman, *Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin, Verlag, 1982. Edición en inglés: *Luther: Man Between God and the Devil*, New York, Doubleday, 1992.

-----, *The Reformation: Roots and Ramifications*, London-New York, T & T Clark, 2004 (1994).

Traugott Oesterreich, *Die Besessenheit*, Langensalza, Wendt & Klauwell, 1921. Edición en inglés: *Possession and Exorcism among Primitive Races, in Antiquity, the Middle Ages, and Modern Times*, traducción de D. Ibberson, New York, Causeway Books, 1974.

Marjorie O'Rourke Boyle, *Senses of Touch: Human Dignity and Deformity from Michelangelo to Calvin*, Leiden-Boston, Brill, 1998.

-----, *Rhetoric and Reform: Erasmus' Civil Dispute with Luther*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.

-----, “Angels Black and White: Loyola’s Spiritual Discernment in Historical Perspective”, *Theological Studies*, 44, 1983, pp. 241-257.

Martine Ostorero, *Le diable au sabbat: littérature démonologique et sorcellerie (1440-1460)*, Tarnuzze, Edizioni del Galluzzo, 2011.

Anthony Ossa-Richardson, *The Devil’s Tabernacle: The Pagan Oracles in Early Modern Thought*, Princeton, Princeton University Press, 2013.

-----, “Pietro Pomponazzi and the rôle of Nature in Oracular Divination”, *Intellectual History Review*, 20:4, 2010, pp. 435-455.

Federico Palomo, “‘Disciplina christiana’: apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna”, *Cuadernos de Historia Moderna*, nº 18, 1997, pp. 119-136.

Elías Palti, *Giro Lingüístico e Historia Intelectual: Stanley Fish, Dominick Lacapra, Paul Rabinow, y Richard Rorty*, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2012 (1998).

Gianni Paganini, *Skepsis: le Débat des Modernes sur le Scepticisme. Montaigne, Le Vayer, Campanella, Hobbes, Descartes, Bayle*, Paris, Vrin, 2008.

Walter Pagel, “The vindication of Rubbish”, *Middlesex Hospital Journal*, 15, 1945, pp. 42-45.

-----, “Prognosis and Diagnosis: a comparison of ancient and modern medicine”, *Journal of the Warburg Institute*, vol. 2, no. 4, 1939, pp. 385-386.

Elaine Pagels, *The Origin of Satan*, New York, Vintage Books, 1996 (1995).

-----, *Adam, Eve, and the Serpent*, London, Weidenfeld & Nicholson, 1988.

Jon Parkin, *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Constantinos A. Patrides, “Renaissance Ideas on Man’s Upright Form”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 19, nº 2, 1958, pp. 256-258.

Gaetano Pavia, *The devil’s Scourge. Exorcism during the Italian Renaissance*, Boston, Weiser, 2002.

Jonathan Pearl, *The Crime of Crimes: Demonology and Politics in France, 1560-1620*, Waterloo-Ontario, Wilfrid Laurier University Press, 1999.

Marcel Pelletier, *Marthe Brossier, Henri IV et les Ligueurs: exorcisme, procès et exil d'une possédée solognote*, Paris, Royer, 1998.

Jeroslav Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, 5 vols. Vol 4: "Reformation of Church and Dogma (1300-1700)", Chicago-London, The University of Chicago Press, 1984 (1983).

-----, *What has Athens to do with Jerusalem? Timaeus and Genesis in Counterpoint*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1997.

-----, *Christianity and Classic culture: the Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, New York, Yale University Press, 1993.

Stanis Perez, "Le toucher des écrouelles: médecine, thaumaturgie et corps du roi au Grand Siècle", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 53:2, 2006, pp.92-111.

Régine Pernoud, *Martin de Tours*, Paris, Bayard-Centurion, 1996. Edición inglesa: *Martin of Tours: Soldier, Bishop, and Saint*, traducción de Michael Miller, San Francisco, Ignatius Press, 2006.

Vittoria Perrone Compagni, "Métamorphoses animales et génération spontanée. Developpements matérialistes après le *De Immortalitate Animae*", Joel Biard y Thierry Gontier (dirs.), *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*, Amsterdam-Philadelphia, Grüner Publishing, 2009, pp. 65-83.

Edward Peters (ed.), *Heresy and Authority in Medieval Europe. Documents in Translation*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1980.

Sabina Petrella, "Acheronta movebo: el infierno y el inconsciente; Virgilio y Freud", *Exemplaria*, 7, 2003, pp. 93-109.

Christine Pigné, "Du *De Malo* au *Malleus Maleficarum*: les conséquences de la démonologie thomiste sur le corps de la sorcière", *Cahiers de Recherches Médiévales*, 13, 2006, pp. 195-220.

Juan Pimentel, *Testigos del Mundo. Ciencia, literatura y viajes en la Ilustración*, Madrid, Marcial Pons, 2003.

Martin Pine, "Pomponazzi and the Problem of 'Double Truth'", *Journal of the History of Ideas*, vol. 29, no 2, 1968, pp. 163-176.

Barbara Pitkin, *What Pure Eyes Could See: Calvin's Doctrine of Faith in its Exegetical Context*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1999.

Ronnie Po-chia Hsia, *Social Discipline in the Reformation: Central Europe, 1550-1750*, London, Routledge, 1989.

-----, “Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII”, en *Manuscripts* 25, 2007.

John G. Pocock, *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989 (1971).

-----, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, 1975. Edición en castellano: *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, traducción de Marta Vázquez-Pimentel y Eloy García, Madrid, Tecnos, 2008.

Philippe Poirrier (ed.), *La historia cultural: ¿un giro historiográfico mundial?*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2012.

Brayton Polka, *Between Philosophy and Religion: Spinoza, The Bible and Modernity, volume I. Hermeneutics and Ontology*, Lanham-New York, Lexington Books, 2007.

Richard Popkin *et al.* (eds.), *Heterodoxy, Spinozism, and Free-Thought in Early Eighteenth-Century Europe*, Dordrecht-Boston, Kluwer, 1996.

Richard Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

-----, “Cartesianism and Biblical Criticism”, en Thomas Lennon *et al.* (eds.), *Problems of Cartesianism*, Québec, McGill Queen’s University Press, 1982, pp. 61-81.

Roy Porter y M. Teich (eds.), *Revolution in History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986. Edición en castellano: *La Revolución en la Historia*, traducción de Juan Faci, Barcelona, Crítica, 1990.

Roy Porter, *Madness. A Brief History*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2002.

-----, “Witchcraft and Magic in Enlightenment, Romantic and Liberal Thought”, en Marijke Gijswijt-Hofstra *et al.* (eds.), *Witchcraft and Magic. The Eighteenth and Nineteenth Centuries*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999, pp. 191-282.

-----, “Historia del cuerpo”, en Peter Burke *et al.*, *New Perspectives on Historical Writing*, Polity Press, 1991. Edición en castellano: *Formas de Hacer Historia*, traducción de José Luis Gil Aristu, Madrid, Alianza, 1993, pp. 255-285.

Amanda Porterfield, *Healing in the History of Christianity*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2005.

Jean Pouillon, *Le cru et le Su*, Éditions du Seuil, 1993.

Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Taylor & Francis, 2003 (1992).

Samuel Preus, "Machiavelli's Functional Analysis of Religion: Context and Object", *Journal of the History of Ideas*, vol. 40, n° 2, 1979, pp. 171-190.

Paolo Prodi, *Il Sovrano Pontefice. Un corpo e due anime: la Monarchia Papale nella Prima Età Moderna*, Bologna, Il Mulino, 2006 (1982).

Valentina Proserpi, "Lucretius in the Italian Renaissance", en Stuart Gillespie y Philip Hardie (eds.), *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 214-226.

Stephen Pumfrey *et al.* (eds.), *Science, Culture and Popular Belief in Renaissance Europe*, Manchester-New York, Manchester University Press, 1991.

Carlos Puyol Buil, *Inquisición y política en el Reinado de Felipe IV. Los procesos de Jerónimo de Villanueva y las monjas de San Plácido, 1628-1660*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1993.

Jean-Louis Quantin, *The Church of England and Christian Antiquity. The Construction of a Confessional Identity in the 17th Century*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

Paul Quay, "Angels and Demons: the teaching of IV Lateran", *Theological Studies*, Volume 42, 1981.

Luc Racaut, *Hatred in Print: Catholic Propaganda and Protestant Identity During the French Wars of Religion*, Aldershot, Ashgate, 2002.

J. Radden (ed.), *The Nature of Melancholy. From Aristotle to Kristeva*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2000.

Richard Raiswell, "Faking it: a Case of Counterfeit Possession in the Reign of James I", *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme*, XXIII, 3, 1999, pp. 29-48.

Rita Ramberti, "La fondation de l'autonomie morale dans le *De Immortalitate Animae* et dans le *De Fato* de Pietro Pomponazzi", en Joel Biard y Thierry Gontier (dirs.), *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*, Amsterdam-Philadelphia, Grüner Publishing, 2009, pp. 135-152.

Ann Ramsey, *Liturgy, Politics, and Salvation: The Catholic League in Paris and the Nature of Catholic Reform, 1540-1630*, New York, University of Rochester Press, 1999.

Joad Raymond, *Milton's Angels: The Early-Modern Imagination*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

Sherry L. Reames, *The Legenda Aurea: A Reexamination of Its Paradoxical History*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1985.

Andrew Redden, *Diabolism in Colonial Peru, 1560-1750*, London, Pickering & Chatto, 2008.

Lawrence Rees, *Auschwitz: the Nazis and the Final Solution*, London, 2005. Edición en castellano: *Auschwitz: los Nazis y la Solución Final*, traducción de David León y Luis Noriega, Barcelona, Crítica, 2007.

Jonathan Reid, *King's Sister, Queen of Dissent: Marguerite of Navarre (1492-1549) and her Evangelical Network*, Brill, Leiden-Boston, 2009.

Wolfgang Reinhard, "Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State. A Reassessment", *The Catholic Historical Review*, vol. 75, nº 3, 1989, pp. 383-404.

Henning Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung Band III: Renaissance, Reformation, Humanismus*, Munich, Verlag C.H., 1997. Edición inglesa de James Duke: *History of Biblical Interpretation, vol. 3: Renaissance, Reformation, Humanism*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2010.

-----, *Epochen der Bibelauslegung Band IV: von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert*, Munich, Verlag C.H., 2001. Edición inglesa de Leo Perdue: *History of Biblical Interpretation, vol. 4: From Enlightenment to the Twentieth Century*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2010.

Francisco Rico Callado, *Las misiones populares en España entre el Barroco y la Ilustración*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2006.

J.B. Rives, "Christian expansion and Christian ideology", en William Vernon Harris (ed.), *The Spread of Christianity in the First Four Centuries. Essays in Explanation*, Leiden, Brill, 2005, pp. 15-42.

Denis Robichaud, "Renaissance and Reformation", en Stephen Bullivant y Michael Ruse (eds.), *The Oxford Handbook of Atheism*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 179-194.

Carlos Rodrigues Gesualdi y Antonio Tursi (eds.), *Tres Tratados 'Averroístas'. Siger de Brabante, Boecio de Dacia, Jacobo de Pistoia*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2000.

Marcelino Rodríguez Donís, “De la Divinidad o diversidad de las religiones de François La Mothe Le Vayer”, *Thémata*, nº 40, 2008, pp. 71-96.

Lyndal Roper, *Oedipus and the Devil. Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*, London-New York, Routledge, 1997.

Susan Rosa, “Seventeenth-Century Catholic Polemic and the Rise of Cultural Rationalism: An Example from the Empire”, en *Journal of the History of Ideas*, vol. 57, nº. 1, 1996, pp. 87-107.

Clément Rosset, *L'invisible*, Paris, Éditions de Minuit, 2012. Edición en castellano: *Lo invisible*, traducción de Silvio Mattoni, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2014.

Joan-Pau Rubiés, “Theology, Ethnography, and the Historicization of Idolatry”, *Journal of the History of Ideas*, 67, nº4, 2006, pp. 571-596.

J. Rubio, “Introducción a la teología del pecado en San Agustín”, *Augustinus*, t. IX número 33, 1964, pp. 49-84.

Miri Rubin, “Europe Remade: Purity and Danger in Late Medieval Europe”, *Transactions of the Royal Historical Society*, 6th Ser. vol. 11, 2001, pp. 101-103.

Erika Rummel, *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Bertrand Russell, *Religion and Science*, London, Thornton Butterworth, 1935. Edición en castellano: *Religión y Ciencia*, México, FCE, 1973.

Jeffrey Burton Russell, *The Devil. Perceptions of Evil from the Antiquity to Primitive Christianity*. Ithaca, 1977. Edición en castellano: *El Diablo. Percepciones del mal, de la Antigüedad al cristianismo primitivo*, traducción de Rufo G. Salcedo, Barcelona, Laertes, 1995.

-----, *Satan. The Early Christian Tradition*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1981.

-----, *Mephistopheles. The Devil in the Modern World*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1986.

Norman Russell, *Theophilus of Alexandria*, Abingdon, Routledge, 2007.

Jon Ruthven, *On the Cessation of the Charismata: The Protestant Polemic on Postbiblical Miracles*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993.

Jean Sabrie, *De l'humanisme au rationalisme. Pierre Charron (1541-1603), l'homme, l'œuvre, l'influence*, Toulouse, Félix Alcan, 1913.

Edward Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, Penguin Books, 2001 (1978).

Pascal Sánchez, *La rationalité des croyances magiques*, Genève-Paris, Droz, 2007.

E. Sanders, "Paul between Judaism and Hellenism", en John D. Caputo y Linda Alcoff (eds.), *St. Paul among the philosophers*, Bloomington, Indiana University Press, 2009, pp. 74-90.

Kathleen Sands, *Demon Possession in Elizabethan England*, Westport, Praeger, 2004.

Adelina Sarrión Mora, *Beatas y Endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición, siglos XVI a XVIII*, Madrid, Alianza, 2003.

Simon Schaffer, "Occultism and Reason in the Seventeenth Century," en Alan J. Holland (ed.), *Philosophy: Its History and Historiography*, Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1985, pp. 117-143.

Heinz Schilling, *Religion, Political Culture and the Emergency of Early Modern State. Essays in German and Dutch History*, Leiden, Brill, 1992

-----, "Confessional Europe", en Thomas Brady et al. (eds.), *Handbook of European History 1400-1600: Late Middle Ages, Renaissance, and Reformation*, Leiden, Brill, 1995, vol. 2, pp. 641-681.

Jeremy Schmidt, *Melancholy and the care of the soul. Religion, Moral Philosophy, and Madness in Early Modern England*, Aldershot-Berlington, Ashgate, 2007.

James Schmidt (ed.), *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Berkeley, University of California Press, 1996.

-----, "What Enlightenment was, what it still might be, and why Kant may have been right after all", *American Behavioral Scientist*, vol. 49, n° 5, 2006, pp. 647-663.

-----, "Genocide and the Limits of Enlightenment: Horkheimer and Adorno Revisited", en James Kaye y Bo Strath (eds.), *Enlightenment and Genocide: Contradictions of Modernity*, Brussels, PIE, 2000, pp. 103-124.

Jean-Claude Schmitt, *Le Corps, les Rites, les Rêves, le Temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001.

Susan Schreiner, *Are You Alone Wise? The Search for Certainty in the Early Modern Era*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

Rudolf Schüssler, "Jean Gerson, moral certainty, and the Renaissance of ancient Scepticism", *Renaissance Studies*, Vol. 23, N° 4, 2009, pp. 445-462.

Michael Screech, *Montaigne's Annotated Copy of Lucretius: a Transcription and Study of the Manuscript, Notes and Pen-marks*, Genève, Droz, 1998.

-----, *Erasmus: Ecstasy and the Praise of Folly*, New York, Penguin Books, 1980.

Robert Scribner, "Incombustible Luther: the Image of the Reformer in Early Modern Germany", *Past & Present*, no. 110, 1986, pp. 36-68.

-----, "The Reformation, Popular Magic, and the 'Disenchantment of the World'", *Journal of Interdisciplinary History*, XXIII: 3, 1993, pp. 475-494.

Jacob Selwood, *Diversity and Difference in Early Modern London*, Surrey-Burlington, Ashgate, 2010.

José Serna y Anaclet Pons, *La Historia Cultural. Autores, Obras, Lugares*, Madrid, Akal, 2005.

Michael Shank, '*Unless you Believe, you Shall not Understand*': *Logic, University, and Society in Late Medieval Vienna*, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1988.

Steven Shapin, *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

Steven Shapin y Simon Shaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

James Sharpe, *The bewitching of Anne Gunter: a Horrible and True Story of Deception, Witchcraft, Murder, and the King of England*, London, Profile Books, 1999.

George Shulman, "Hobbes, Puritans, and Promethean Politics", *Political Theory*, 16:3, 1988, pp. 426-443.

James Simpson, *Burning to Read: English Fundamentalism and its Reformation Opponents*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2007.

Nancy Siraisi, *Medieval and Early Renaissance Medicine. An introduction to Knowledge and Practice*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1990.

-----, "The Expositio Problematum Aristotelis of Peter of Abano", *Isis*, vol. 61, no. 3, 1970, pp. 321-339.

Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

-----, "Hobbes and the Classical Theory of Laughter", en Tom Sorell y Luc Foisneau (eds.), *Leviathan After 350 Years*, Oxford, Clarendon Press, 2004, pp. 139-166.

John Slatterly, *The Politics of Truth: the importance of the Fifth Lateran Council for the 21st Century dialogue between Roman Catholicism and Science*, a thesis submitted to the Faculty of Theology in candidacy for the degree of Master of Arts in Theological Studies, Saint Paul School of Theology, Kansas, 2012.

Moshe Sluhovsky, *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism and Discernment in Early Modern Catholicism*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007.

Srdjan Smajic, *Ghost-Seers, Detectives, and Spiritualists. Theories of Vision in Victorian Literature and Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Jonathan Z. Smith, "Religion, Religions, Religious", en Mark C. Taylor (ed.), *Critical Concepts for Religious Studies*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1998, pp. 269-284.

Carlos Solís y Manuel Selles, *Historia de la Ciencia*, Madrid, Espasa-Calpe, 2005.

Alfred Soman, "Les proces de sorcellerie au Parlement de Paris (1565-1640)", *Annales E.S.C.*, 32e année, 1977.

Eric Sorensen, *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002.

Martin Southwold, "Religious Belief", *Man*, vol. 14, n° 4, 1979, pp. 628-644.

Patricia Springborg, "Hobbes's Biblical Beasts: *Leviathan* and *Behemoth*", *Political Theory*, 23:2, 1995, pp. 353-375.

John Stayer, *The German Peasants' War and the Anabaptist Community of Goods*, Montreal-London, McGill-Queen's University Press, 1991.

Walter Stephens, *Demon Lovers. Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002.

Robert Stillman, "Hobbes's 'Leviathan': Monsters, Metaphors, and Magic", *English Literary History*, 62:4, 1995, pp. 791-819.

Laura Stokes, *Demons of Urban Reform: Early European Witch Trials and Criminal Justice, 1430-1530*, Hampshire, Palgrave MacMillan, 2011.

Randall Styers, *Making Magic. Religion, Magic, and Science in the Modern World*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2004.

Stanley J. Tambiah, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1990.

Tiziana Suárez-Nani, "Pietro Pomponazzi et Jean Duns Scot critiques de Thomas d'Aquin", en Joel Biard y Thierry Gontier (dirs.), *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*, Amsterdam-Philadelphia, Grüner Publishing, 2009, pp. 29-46.

María Tausiet and James Amelang (eds.), *El Diablo en la Edad Moderna*, Marcial Pons, Madrid, 2004.

María Tausiet, *Abracadabra omnipotens. Magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, Madrid: Siglo XXI, 2007.

-----, *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Za-ra-go-za: Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2000.

-----, *Los posesos de Tosos (1812-1814): Brujería y Justicia Popular en tiempos de Revolución*, Zaragoza, Instituto Aragonés de Antropología, 2001.

-----, "Brujería y Eucaristía: el aquelarre como antivisión", *Revista de estudios vascos*, 9, 2012, pp. 66-89.

-----, "De la ilusión al desencanto: Feijoo y los 'falsos posesos' en la España del siglo XVIII", *Historia Social*, No. 54, 2006, pp. 3-18.

-----, "La batalla del Bien y el Mal: 'Patrocinio de Ángeles y combate de Demonios'", en *Hispania Sacra*, LXI, 123, enero-junio 2009, pp.125-146.

Michael Tavuzzi, "Silvestro da Prierio and the Pomponazzi *affaire*", *Renaissance and Reformation/Renaissance et Réforme*, XIX, 2, 1995, pp. 47-61.

Alberto Tenenti, "Erasmus", *Los hombres de la Historia*, Buenos Aires, CEAL-Página/12, n° 114, 1970.

Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1971.

-----, "An Anthropology of Religion and Magic, II", *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 6, n° 1, 1975, pp. 91-109.

Ann Thomson, *Bodies of Thought. Science, Religion, and the Soul in the Early Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science during the first thirteen centuries of our era*, volume II, New York, Macmillan, 1929.

Tim Thornton, *Prophecy, Politics and the People in Early Modern England*, Woodbridge, The Boydell Press, 2006.

John Thornton, *The Kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Margo Todd, *Christian Humanism and the Puritan Social Order*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Juana María Torres Prieto, "Retórica y Argumentación en la literatura polémica Cristiana de los siglos II-V", *Mainake*, XXXI, 2009, pp. 271-280.

Stephen Toulmin, *Cosmopolis: the Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990. Edición en castellano: *Cosmópolis. El trasfondo de la Modernidad*, traducción de Bernardo Moreno Carrillo, Barcelona, Península, 2001.

James Tracy, *Erasmus of the Low Countries*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1996.

Christine Trevett, *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002 (1996).

Hugh Trevor-Roper, "The European Witch-craze of the sixteenth and seventeenth century" en *The Crisis of the Seventeenth Century: Religion, the Reformation and Social Change*, Indianapolis, Liberty Fund, 2001 (1967).

Micheline Triomphe, "Hobbes lecteur de la Bible dans le *Léviathan*", en *La Bible dans le Monde Anglo-Américain aux XVIIe et XVIIIe siècles. Actes du Coloque*, Societé d'études anglo-américaines des 17e et 18e siècles, 1984, pp. 57-73.

Richard Tuck, "The Civil Religion of Thomas Hobbes", en Nicholas Phillipson y Quentin Skinner (eds.), *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 120-138.

Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*, New Jersey, Rutgers, 2008 (1969).

Graham Twelftree (ed.), *The Cambridge Companion to Miracles*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2011.

Graham Twelftree, *In the Name of Jesus. Exorcism among Early Christians*, Michigan, Baker Academic, 2007.

-----, *Jesus the Exorcist: a Contribution to the Study of the Historical Jesus*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993.

-----, *Christ Triumphant: Exorcism then and Now*, London-Sydney, Hodder and Stoughton, 1985.

Henk Van den Belt, *The Authority of Scripture in Reformed Theology: Truth and Trust*, Brill, Leiden, 2008.

Maaïke Van der Lugt, *Le ver, le démon, et la vierge: les Théories médiévales de la génération extraordinaire*, Paris, Belle Lettres, 2004.

-----, "La personne manquée. Démons, cadavres et *Opera Vitae* du début du XIIe siècle a Saint Thomas", *Micrologus*, 7, 1999, pp. 205-221.

Jan Frans Van Dijkhuizen, *Devil Theatre. Demonic Possession and Exorcism in English Renaissance Drama, 1558-1642*, Cambridge, Brewer, 2007.

Toon Van Houdt, "Word Histories, and Beyond: Towards a Conceptualization of Fraud and Deceit in Early Modern Times", en Toon Van Houdt *et al.* (eds.), *On the Edge of Truth and Honesty: Principles and Strategies of Fraud and Deception in the Early Modern Period*, Leiden, Brill, 2002, pp 1-32.

André Vauchez, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma, École Française de Rome, 1981.

María José Vega Ramos, "La biblioteca del ateo en el Quinientos", en Ana Vian Herrero y Consolación Baranda Leturio (eds.), *Letras Humanas y Conflictos del Saber: la Filología com Instrumento a través de las Edades*, Madrid, Editorial Complutense de Madrid, 2008, pp. 261-302.

Arthur Versluis, *The New Inquisitions. Heretic-Hunting and the Intellectual Origins of Modern Totalitarianism*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

François Viljoen, “Interpreting the *visio Dei* in Matthew 5:8”, *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, 68, 1, 2012.

Martín Gelabertó Villagran, *La Palabra del Predicador: Contrarreforma y superstición en Cataluña (siglos XVII-XVIII)*, Tesis doctoral dirigida por el Doctor Ricardo García Cárcel, Universidad autónoma de Barcelona, Departamento de Historia Moderna y Contemporánea, 2003.

Maurizio Viroli, *Machiavelli's God*, Princeton, Princeton University Press, 2010.

Gary Waite, *Eradicating the Devil's Minions: Anabaptists and Witches in Reformation Europe*, Toronto, University of Toronto Press, 2007.

Daniel P. Walker, *Unclean Spirits: Possession and Exorcism in France and England in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries*, Philadelphia, University of Philadelphia Press, 1981.

-----, *The Decline of Hell: Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torment*, Chicago, The University of Chicago Press, 1964.

-----, *Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella*, The Pennsylvania State University Press, 2000 (1958).

Anita Walker y Edmund Dickerman, “‘A Women Under the Influence’: A Case of Alleged Possession in Sixteenth-Century France”, *Sixteenth Century Journal*, XXII, n° 3, 1991, pp. 535-554.

Dewey Wallace, “Puritan polemical divinity and doctrinal controversy”, en John Coffey y Paul C. H. Lim (eds.), *The Cambridge Companion to Puritanism*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2008, pp. 206-223.

Peter G. Wallace, *The Long European Reformation: Religion, Political Conflict, and the Search for Conformity, 1350-1750*, Hampshire-New York, Palgrave MacMillan, 2004.

Alexandra Walsham (ed.), *Relics and Remains, Past & Present*, Supplement 5, 2010.

Alexandra Walsham, *Providence in Early Modern England*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1999.

-----, “‘Frantic Hacket’: Prophecy, Sorcery, Insanity, and the Elizabethan Puritan Movement”, *The Historical Journal*, 41, 1, 1998, pp. 27-66.

-----, “Miracles and the Counter Reformation Mission to England”, *The Historical Journal*, vol. 46, no. 4, 2003, pp. 779-815.

-----, “The Reformation and ‘The Disenchantment of the World’ Reassessed”, *The Historical Journal*, volumen 51, n° 2, 2008, pp. 497-528.

Michael Walzer, *The Revolution of the Saints. A study in the origins of radical politics*, Harvard University Press, 1965. Edición en castellano: *La revolución de los Santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*, traducción de Silvia Villegas, Buenos Aires-Madrid, Katz, 2008.

Lee P. Wandel (ed.), *History has Many Voices*, Missouri, Truman State University Press, 2003.

Lee P. Wandel, *The Eucharist in the Reformation: Incarnation and Liturgy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Thierry Wanegffelen, *Ni Rome Ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au XVIe siècle*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 1997.

Benedicta Ward, *Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record, and Event. 1000-1215*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1987.

Keith Warrington, “Reflections on the History and Development of Demonological Beliefs and Praxis among British Pentecostals”, *AJPS*, 7:2, 2004, pp. 281-304.

Richard Watson, *Cogito, ergo sum. The Life of René Descartes*, New Hampshire, Godine, 2002.

Diane Watt, *Secretaries of God: Women Prophets in Late Medieval and Early Modern England*, Cambridge, Boydell & Brewer, 1997.

Max Weber, *The Vocation Lectures. Science as a Vocation. Politics as a Vocation*, edited and with an introduction by David Owen and Tracy Strong, translation by Rodney Livingstone, Indiana, Hackett Publishing, 2004.

Tom Webster, “(Re)Possession and dispossession. John Darrell and Diabolical Discourse”, en John Newton y Jo Bath (eds.), *Witchcraft and the Act of 1604*, Leiden-Boston, Brill, 2008, pp. 91-111.

Dorothea Weltecke, “Doubts and the Absence of Faith”, John Arnold (ed.), *The Oxford Handbook of Medieval Christianity*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 357-374.

Herman Westerink, "Demonic Possession and the Historical Construction of Melancholy and Hysteria", *History of Psychiatry*, vol. 25, n° 3, 2014, pp. 335-349.

Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore-London, The John Hopkins University Press, 1973.

George H. Williams, *The Radical Reformation*, Missouri, Truman State University Press, 1992 (1962).

Owen Williams, "Exorcising Madness in Late Elizabethan England: 'The Seduction of Arthington' and the Criminal Culpability of Demoniacs", *Journal of British Studies*, Vol. 47, No. 1, 2008, pp. 30-52.

Rowan Williams (ed.), *The Making of Orthodoxy. Essays in honour of Henry Chadwick*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1989.

Catherine Wilson, *Epicureanism at the Origins of Modernity*, Oxford, Clarendon Press, 2008.

Jean Wirth, *Sainte Anne est une Sorcière et autres essais*, Geneva, Droz, 2003.

-----, "La naissance du concept de croyance XIIe-XVIIe siècle", *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance*, vol. 45, 1983, pp. 7-58.

Warren Wooden, "Anti-Scholastic Satire in Sir Thomas More's *Utopia*", *Sixteenth Century Journal*, vol. 8, n° 2, 1977, pp. 29-45.

Paul Woodruff, "The Pyrrhonian Modes", Richard Bett (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 208-231.

David Wootton, *Paolo Sarpi: Between Renaissance and Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

-----, "Lucien Febvre and the Problem of Unbelief in the Early Modern Period", *Journal of Modern History*, 60, 1988, pp. 695-730.

-----, "The fear of God in Early Modern Political Theory", *Historical Papers/Communications historiques*, vol. 18, n° 1, 1983, pp. 56-80.

George Wright, *Religion, Politics, and Thomas Hobbes*, Dordrecht, Springer, 2006.

Zahi Anbra Zalloua, *Montaigne and the Ethics of Skepticism*, Virginia, Rookwood Press, 2005.

Paola Zambelli, *White Magic, Black Magic in the European Renaissance. From Ficino, Pico, Della Porta to Trithemius, Agrippa, Bruno*, Leiden, Brill, 2007.

Gabriella Zarri (ed.), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991.

Slavoj Zizek y John Milbank, *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?*, editado por Creston Davis, Cambridge-London, MIT Press, 2009.

Slavoj Zizek, *Die Pupe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 2003. Edición en castellano: *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, traducción de Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2005.

-----, *Violence. Six sideways reflections*, London, Profile Books, 2008. Edición en castellano: *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, traducción de Antonio Antón Fernández, Buenos Aires-Barcelona, Paidós, 2010.

Hugo Zurutuza, “Emperadores, burócratas, magos y astrólogos”, en Hugo Zurutuza y Horacio Botalla, *Centros y márgenes simbólicos del Imperio Romano: sociedad, política y religión*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires-Facultad de Filosofía y Letras, 1998, pp. 175-232.

