

## SUPERSTICIOSOS Y MARRANOS. EL DISCURSO ANTI-MÁGICO DE LOPE DE BARRIENTOS A LA LUZ DE LA “CUESTIÓN CONVERSA”

Lo que me interesa es (...) saber cómo los juegos de verdad pueden ponerse en marcha y estar ligados con relaciones de poder<sup>1</sup>.

Michel Foucault

Et en este caso creemos que se entienda aquella decretal “Caute” et decreto del Concilio de Basilea. La razón es ésta: Que a donde mayor peligro hay, ally es neçessaria mayor cautela e discreçion<sup>2</sup>.

Lope de Barrientos

En la Europa de la primera mitad del Cuatrocientos, el promontorio de desgracias acumuladas parece ineludible a los ojos de cualquier cristiano: epidemias y carestías perpetúan las secuelas de la Peste Negra; la guerra de los Cien Años se torna interminable; el avance turco inquieta cada vez más el orden cristiano; el Gran Cisma, “escándalo de los escándalos”, ha dejado como legado la apremiante decadencia moral del clero y del papado<sup>3</sup>. En las décadas centrales del siglo XV dichos males persisten y el peligro parece, incluso, multiplicarse: judíos y musulmanes, begardos y beguinas, magos y nigromantes, herejes y brujas despiertan renovados temores en una cristiandad plagada de guerras intestinas y cuya cabeza, entre papas y antipapas, aún no logra unificarse.

El reino de Castilla no permanece aislado de las preocupaciones y temores que azotan por entonces a la cristiandad occidental en su conjunto. Más bien lo contrario: afronta los problemas y preocupaciones nodales de la época, a la vez que, inevitablemente, se

<sup>1</sup> FOUCAULT, M., “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad”, en *Concordia*, Número 6, 1984, pp. 96-116 (traducción al castellano del diálogo de Foucault con Raúl Fornet-Betacourt, Helmut Becker y Alfredo Gómez-Müller en Boston College, 20 de enero de 1984).

<sup>2</sup> BARRIENTOS, L. DE, *Respuesta de Lope de Barrientos a una duda*, Biblioteca Nacional de España, Ms. 1181. Transcripción de I. García Díaz, p.18. El decreto “Caute” del Concilio de Basilea, que trata el problema converso, es transcrito por Barrientos del siguiente modo: “Et por quanto por la graçia del baptismo son fechos çibdadanos de los santos e caseros de dios, et luengamente es más digno regenerar de spiritu que naçer de carne, por esta ley ordenamos que estos conversos gozen de todos los privilegios e inmunidades e exençiones de las çibdades e lugares donde el sacro baptismo reçibieron, de que los otros christianos por razón de nasçimiento gozan e deven gozar” (*Ibid.*, pp. 17-18).

<sup>3</sup> DELUMEAU, J., *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII)*. Una ciudad sitiada, Madrid, Taurus, 2002 (1989), pp. 40, 307.

encuentra sumergida en miedos y conflictos autóctonos: las rebeliones nobiliarias de los Infantes de Aragón, los conflictos bélicos con reinos vecinos (ligados, sobre todo, al apoyo aragonés a los nobles rebeldes), la guerra contra los moros en el sur, enfrentamientos banderizos urbanos, las tensiones cada vez más agudas entre cristianos y judíos y, finalmente, la aparición del llamado “problema converso”. Respecto de este último problema —al que prestaremos particular atención en el presente trabajo— cabe resaltar que, en 1449, se produce la primera revuelta anticonversa de la historia peninsular: el levantamiento de Toledo. Es a partir de este acontecimiento que emerge con fuerza inédita el problema converso: acompañado de una impetuosa insurrección popular y un violento rechazo del representante más destacado de la autoridad regia, don Álvaro de Luna, dicho levantamiento provoca la humillación, el expolio y la matanza de conversos toledanos y, por primera vez en la historia de Castilla, crea un tribunal inquisitorial para juzgar herejes judaizantes, para perseguir criptojudíos<sup>4</sup>. Esta viva materialidad del acontecimiento genera ardientes discusiones teórico-doctrinales que han marcado la historia castellana de la segunda mitad del siglo XV.

Tales problemáticas, sesgadas en todo caso por las relaciones sociales de poder específicas de la sociedad castellana, incitaron la formulación de respuestas vernáculas: entre dichas formulaciones, planteo como hipótesis, el discurso reprobador de supersticiones (y, más ampliamente, el discurso demonológico) emerge como uno de los dispositivos principales de expresión de las ideas e intervenciones esgrimidas por la alta cultura teologal de Castilla en el escenario descrito. El presente trabajo se centrará, en particular, en la trilogía de tratados antisupersticiosos del obispo Lope de Barrientos O. P., escritos anti-mágicos que inauguran el género de reprobación de supersticiones en territorio hispano<sup>5</sup>: el *Tractado de caso e fortuna*, el *Tractado del dormir e despertar* y el *Tractado de la adivinança* (todos ellos redactados c.1450)<sup>6</sup>. Escritos por pedido explícito de Juan II, dichos tratados proveen al rey de ciertas nociones teológico-filosóficas fundamentales para que éste conozca los distintos tipos de arte adivinatorio, con el fin de poder juzgar con prudencia y sabiduría “cuando ante su alteza fuere denunciado semejante crimen”<sup>7</sup>.

Ahora bien, el interrogante principal que se presenta es el siguiente: ¿cómo ha sido posible que, **en cierto momento específico** de la historia castellana, el discurso antisupersticioso —que pretende instaurar un régimen de verdad determinado, que se orienta a discernir entre prácticas lícitas e ilícitas, que inaugura un género discursivo anteriormente inexistente en Castilla— haya sido solicitado por el rey y plasmado efectivamente por escrito en los tratados de un teólogo y estadista de gran influencia como era Barrientos? ¿De qué modo interviene concretamente en el contexto sociopolítico castellano? Planteo,

<sup>4</sup> NETANYAHU, B., *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV* (traducción de A. Alcalá Galve y C. Morón Arroyo), Barcelona, Crítica, 1999, p. 288.

<sup>5</sup> CAMPAGNE, F., *Homo catholicus. Homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Madrid, Miño y Dávila, 2002, p. 89.

<sup>6</sup> Cito, para el caso del *Tractado de caso e fortuna* y el *Tractado de la adivinança*, por la edición de ÁLVAREZ LÓPEZ, F., *Arte mágica y hechicería medieval. Tres tratados de magia en la corte de Juan II*, Valladolid, Diputación de Valladolid, 2000. Respecto del *Tractado del dormir e despertar*, utilizaremos la edición crítica de GARCÍA-MONGE CARRETERO, M. I., *Estudio y edición crítica del "Tratado del dormir y despertar" de Lope de Barrientos*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2006. Utilizo esta edición del *Tractado del dormir* debido a la mayor rigurosidad que presenta el trabajo de ecdótica realizado por García-Monge.

<sup>7</sup> *Tractado de la adivinança*, p. 128.

en este sentido, que estos interrogantes pueden ser respondidos, en gran medida, **atendiendo al modo específico en que la cuestión judeoconversa se engarza en el discurso demonológico (y, más específicamente, antisupersticioso) en el ámbito hispano**. En efecto, hacia mediados del siglo XV emerge no sólo el género reprobador de supersticiones sino que también aparecen, de modo prácticamente simultáneo, en el contexto del aludido levantamiento del '49, las primeras argumentaciones anticonversas e inéditos estatutos de "limpieza de sangre" que excluirán a los marranos "de los cargos y de las carreras a los cuales el bautismo, teóricamente, les había dado acceso"<sup>8</sup>. Creo, pues, que esta coincidencia cronológica no es fortuita, que no se trata de un simple paralelismo aleatorio; por el contrario, **sostengo como hipótesis que ambas formaciones discursivas se hallan estrechamente vinculadas**.

Si de concordancias temporales hablamos, cabe detenerse antes que nada en el problema de la datación de los tratados reprobadores de supersticiones de Barrientos. Alonso Getino sugirió, en la década de 1920, que los tratados fueron compuestos en dos épocas, puesto que entre 1434 y 1437 habría tenido lugar su versión oral (el rey habría consultado al dominico de palabra) y, luego de 1445, ya siendo Barrientos obispo de Cuenca, se habría sentado por escrito cuanto había sido explicado anteriormente al rey<sup>9</sup>. Esta primera hipótesis cuenta con una debilidad insoslayable: una temprana versión oral de los tratados anti-mágicos resulta muy difícil de comprobar. No obstante, no se equivoca Alonso Getino al afirmar que dichos tratados no podrían haber sido escritos antes de 1445. María Isabel Montoya, por el contrario, sugiere que "las obras [...] debieron ser escritas por Lope de Barrientos a partir de 1437, en tanto que por esas épocas era obispo de Cuenca"<sup>10</sup>. En este caso la autora comete un error: don Lope no ocupa la diócesis de Cuenca hasta mediados de la década de 1440.

Cuenca Muñoz, por su parte, sólo se anima a aseverar que la fecha de composición *ante quem* es el año 1454<sup>11</sup>. En efecto, tal como afirman García-Monge y Martínez Casado con mayor precisión (y, estrictamente hablando, sin contradecir a los autores previamente mencionados), podemos afirmar con seguridad que los tratados fueron escritos siendo Barrientos obispo de Cuenca y dirigiéndose este último al rey Juan II (es decir, entre 1445, año del traslado de Barrientos a dicho obispado, y 1454, fecha del fallecimiento del monarca)<sup>12</sup>. No obstante, como sostiene Martínez Casado, gran conocedor del *corpus* documental relativo a la vida y obra de Barrientos: "intentando un acercamiento mayor, pero moviéndonos ya en terreno menos seguro, se podría pensar en los años 1451-1453"<sup>13</sup>. Álvarez López, por su parte, si bien —sorprendentemente— no toma postura explí-

<sup>8</sup> WACHTEL, N., *La fe del recuerdo. Laberintos marranos*, Buenos Aires, FCE, 2007, p. 9.

<sup>9</sup> ALONSO GETINO, L., O. P., *Vida y obras de Fr. Lope de Barrientos*, en la colección "Anales Salmantinos", vol. I, Salamanca, 1927, p. LXXV.

<sup>10</sup> MONTOYA, M. I., "Texto y concordancias del *Tratado de adivinanza y de magia*. MSS. BNM 6401 y Escorial h.III.13", Madison, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, Spanish Series N° 107, 1994, p. 1.

<sup>11</sup> CUENCA MUÑOZ, P., *El tratado de la divinanza de Fray Lope de Barrientos, edición crítica y estudio*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2002 (1994), pp. 23 y 29.

<sup>12</sup> MARTÍNEZ CASADO, Á., *Lope de Barrientos. Un intelectual en la corte de Juan II*, Salamanca, San Esteban, 1994, p. 93; GARCÍA-MONGE CARRETERO, M. I., *op. cit.*, p. 86.

<sup>13</sup> MARTÍNEZ CASADO, A., *op. cit.*, p. 93. El prólogo de su *Tratado de caso e fortuna*, aunque no lo dice expresamente, sugiere que el autor no se encuentra en la corte cuando escribe, puesto que da muchos datos que podrían resultar fuera de lugar si el encargo y el envío del original se hubieran hecho cara a cara.

cita en relación con la datación de los tratados del obispo conuense que él mismo edita, sostiene que “el sentido estricto de justicia” que manifiesta Barrientos en su trilogía se relaciona, probablemente, con su sensibilidad ante los violentos sucesos que tuvieron lugar en contra de los conversos. Esto significaría que los tratados habrían sido escritos, según dicho autor, con posterioridad a la revuelta de 1449<sup>14</sup>.

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

#### *La reprobación de las artes adivinatorias: el caso de la astrología*

A fines de la Edad Media, el interés por las artes adivinatorias centellea por doquier y, entre dichas artes, particularmente la astrología parece revestir un carácter realmente universal. La importancia brindada a los astros en el Medievo tardío puede ser comprobada en virtud de la atención depositada en su acción, influencia o significancia por parte de los hombres de la época, sea cual fuere su estatus social: reyes y príncipes, literatos, hombres de Iglesia, magos y alquimistas, agricultores, navegantes y médicos —entre otros— consultan a expertos astrólogos, observan las estrellas, dotan de cierta simbología al mundo estelar o interpretan, de uno u otro modo, los fenómenos celestes. Aun más, en el mundo hispánico de la época, “tierra de tres religiones”, la astrología no sólo atraviesa las distintas clases sociales sino que, también, es área de común interés para cristianos, judíos y musulmanes<sup>15</sup>.

Con todo, pese a su inobjetable popularidad y su amplia difusión durante la baja Edad Media (o justamente en razón de ello), la astrología no escapa a los ojos de los reprobadores de supersticiones<sup>16</sup>. Estudiaremos pues, en lo sucesivo, el modo en que los criterios reprobatorios han sido aplicados al caso particular de la astrología en los tratados de Barrientos, tomando el arte astrológico como caso paradigmático de arte “supersticiosa” y, asimismo, como puerta de entrada al estudio de la sugestiva relación que se construye

---

Por otro lado —prosigue Martínez Casado— los cronistas señalan que el nacimiento de los hijos de su segundo matrimonio, Isabel y Alfonso, llevó a Juan II a consultar y a recibir informes de numerosos astrólogos. Es posible que en esos años, coincidiendo con el retiro de Lope a Cuenca y con el proliferar de los augurios, se decidiera el rey a pedir por escrito a Barrientos una explicación sobre la materia adivinatoria. En 1454, como indica finalmente Martínez Casado, no parece que pudiera ya Lope dedicarse a la tarea de escribir, pues tenía un cargo de importancia en el gobierno del reino e incluso asumió, por ese entonces, tareas como reformador de los religiosos de su orden.

<sup>14</sup> ÁLVAREZ LÓPEZ, F., *op. cit.*, p. 99.

<sup>15</sup> BALLESTÍN SERRANO, A., “La astrología judía en Aragón”, *Aragón Sefarad*, Zaragoza, 2004, pp. 440, 444.

<sup>16</sup> Cf. ACKERMAN SMOLLER, L., *History, Prophecy, and the stars. The Christian astrology of Pierre d’Ailly 1350-1420*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 123.

entre superstición y judaísmo. En efecto, mientras que, en época tardomedieval, los judíos hispanos se destacaron en el terreno astronómico y astrológico y formaron parte de los principales equipos de investigación del cielo, hacia mediados del siglo XV se ven fuertemente socavadas en Castilla tanto la tolerancia respecto de los judíos y judeoconvertos cuanto la condescendencia hacia ciertas prácticas y conocimientos ligados a la astrología y demás artes adivinatorias<sup>17</sup>. El discurso reprobador de supersticiones de Lope de Barrientos, como veremos a continuación, permite entrever este doble proceso de creciente desconfianza.

La adivinación astral es un tópico que se hace presente de forma destacada en los tres tratados del dominico (incluso en los dos primeros de la serie, que no se consagran específicamente al problema de la adivinación)<sup>18</sup>. El abordaje de la materia que presenta el obispo castellano parece reflejar el temor que generaba entre los hombres de Iglesia la difundida creencia en el poder de los astros, que se correspondía con una innegable propagación de las predicciones astrales en los distintos estratos de la sociedad y con una presencia efectiva de astrólogos en los sitios de poder<sup>19</sup>. En el *Tractado del dormir e despertar*, por ejemplo, es posible apreciar una evidente preocupación de Barrientos por evitar que el entendimiento del rey se viese perturbado por quienes pretendían usurpar el conocimiento del porvenir por medio de las estrellas. El obispo presenta una amonestación de la astrología genética que, con idéntico despliegue, se repetirá luego en el *Tractado de la adivinança*:

*...los que de tales cosas fazen juizios determinados non solamente non deuen ser creydos, mas deuen ser penados segunt en los derechos e en las leyes d'este reyno se contiene, por quanto presumen vsurpar la presçiençia que sólo a Dios Nuestro Señor pertenesçe. E los que semejantes juizios fazen engañan a los simples, faziéndoles entender que por sus nascimientos se pueden saber las tales cosas, e non se niega que sabidos verdaderamente los nascimientos bien se pueden por ellos saber e conosçer algunas causas remotas, las quales non bastan nin pueden bastar para que por ellos pueda alguno fazer juizios determinados de las cosas que proçeden de la voluntad de los onbres (...) E pues estas causas non bastan mucho menos pueden bastar lo que muchos burladores fazen entender a los ignorantes, conviene saber que por puntos o quistiones e por astrolabio les dirán lo que les ha de acaesçer en qualesquier fechos particulares advenideros que proçeden de la voluntad<sup>20</sup>.*

<sup>17</sup> Cf. CANTERA MONTENEGRO, E., "Los judíos y las ciencias ocultas en la España medieval", *En la España Medieval*, 25, 2002, pp. 68-69.

<sup>18</sup> En el *Tractado de caso e fortuna*, el problema de los astros aparece ligado a la necesidad de explicar, en el plano teórico, los sucesos fortuitos cuyas causas inmediatas y concretas el hombre no es capaz de aprehender. En efecto, el "çielo" es considerado una de las posibles causas agentes no-determinadas que yacen detrás de los sucesos fortuitos incognoscibles con anterioridad para los hombres (*Tractado de caso e fortuna*, p. 178). En el *Tractado del dormir e despertar*, por otra parte, la astrología aparece, ya de modo explícito, como un arte (al menos parcialmente) reprochable.

<sup>19</sup> Cf. ÁLVAREZ LÓPEZ, F., *op. cit.*, p. 64; VIERA, D. J., "Foreword. Astrology in the thirteenth and fourteenth-century kingdom of Aragon", en LUCAS, J. S., *Astrology and Numerology in Medieval and Early Modern Catalonia: Tractat de Prenostication de la Vida Natural Dels Homens*, Leiden-Boston, Brill, 2003, pp. VII-VIII.

<sup>20</sup> *Tractado del dormir e despertar*, pp. 79-80 (El resaltado es mío). Cf., también, *Tractado de la adivinança*, p. 122. Sólo existen diferencias ortográficas entre ambos pasajes.

El levantamiento de horóscopos –práctica condenada en el pasaje citado– constituye una de las ramas de la llamada ‘astrología judiciaria’, que incluye, además de la “astrología genética”, tres modos más de elaboración de juicios en torno a las estrellas: 1) el estudio de las conjunciones y revoluciones entre los planetas, que habilita la realización de predicciones generales (clima, hambrunas, plagas, etc.); 2) el “sistema de interrogaciones”, mediante el cual se formulan respuestas precisas a preguntas concretas de diversa índole; y, finalmente, 3) el “sistema de elecciones”, orientado a determinar el momento propicio para el desarrollo de cierta actividad: contraer matrimonio, iniciar una guerra, emprender un viaje, etc.<sup>21</sup>. Barrientos condena estos dos últimos tipos de prácticas al reprobar la utilización de la astrología para hallar objetos perdidos (en el caso de las interrogaciones)<sup>22</sup> y cuando sostiene que es ilícito observar “los tiempos” para llevar a cabo acciones voluntarias (vedando, de este modo, el sistema de elecciones)<sup>23</sup>.

En su afán reprobador, el obispo de Cuenca desarrolla, en el *Tractado de la adivinança*, ciertos argumentos (aislables sólo analíticamente) que le permiten lograr el descrédito de la adivinación basada en los astros: en primer lugar, el dominico apela a la **causalidad natural determinada** para delimitar el campo específico (bastante restringido) sobre el cual la astrología tiene legítima competencia<sup>24</sup>. En este sentido, la ciencia de las estrellas, a diferencia de otros canales de saber inequívocamente ilícitos, constituye para Barrientos un conjunto de saberes y prácticas de carácter bifronte, que no debe ser considerado como supersticioso en su totalidad<sup>25</sup>. En segundo término, demuestra que el poder invocado por los adivinos no puede ser sino de naturaleza demoníaca. Dicha invocación se trataría, pues, de una *societas daemonum*<sup>26</sup>. Finalmente, el dominico se preocupa por suprimir toda posibilidad de eficacia y verdad en aquellas artes en

<sup>21</sup> Cf. ACKERMAN SMOLLER, L., *op. cit.*, p. 17.

<sup>22</sup> Barrientos plantea la siguiente duda: “si es pecado e cosa illícita inquerir e querer saber de las cosas furtadas e tomadas e aquesto acatando en el astrolabio e en el juyzio de las estrellas”. El obispo resuelve la cuestión citando a Alejandro de Hales. Sostiene que dicha práctica “es graue peccado por quanto en tales cosas comúnmente interuiene inuocación de los spiritus malignos espresa o tática”, puesto que se trata de acciones sujetas al libre albedrío del hombre y no a la ley y el curso de las estrellas (*Tractado de la adivinança*, p. 145).

<sup>23</sup> Barrientos sostiene que “en aquellas cosas que son voluntarias e subjectas a la voluntad e aluedrío de los onbres, es peccado fazer las tales obseruaciones de tienpos” (*Tractado de la adivinança*, p. 144).

<sup>24</sup> En este sentido, la argumentación se apoya sobre un movimiento de concesión-restricción. Dado que el hombre puede conocer las cosas futuras “en sus causas”, el obispo admite como lícita la consideración de las estrellas cuando se realiza con el propósito de conocer ciertos sucesos advenideros cuya causa “natural” es el movimiento de los astros: “Sy alguno vsa de la sçiencia e consideración de las estrellas a fin de saber las cosas advenideras que naturalmente se causan del movimiento de los cuerpos çelestiales, tal diuinación commo esta non es illícita, ni supersticiossa” (*Tractado de la adivinança*, p. 133. Ver también pp. 139 y 144.). Fuera de aquellos acontecimientos que por naturaleza se derivan del movimiento astral –como ciertos fenómenos meteorológicos o enfermedades corporales– no hay predicción alguna basada en las estrellas que tenga asidero. Por lo tanto, en opinión de Barrientos, el movimiento de los cuerpos celestes no puede tomarse en ningún caso como causa sustancial de aquellos sucesos que acaecen fortuitamente o que dependen de la voluntad.

<sup>25</sup> Isidoro de Sevilla se había pronunciado, siglos antes, acerca de la naturaleza ambivalente de la astrología, considerada en parte “natural” y en parte “supersticiosa” (Cf. *Etimologías*, III, 27).

<sup>26</sup> La demonización de la astrología emerge de modo palmario cuando Barrientos afirma, respecto de todo intento de conocer la acción futura que depende del libre albedrío del hombre o aquellos sucesos que dependen de la fortuna, que “tal diuinança es illicita por quanto aquesta tal interuiene operación diabólica para emboluer las voluntades de los omes en vanidades e falsedades” (*Tractado de la adivinança* p. 133).

las que el poder demoníaco se ve envuelto de uno u otro modo (recalca, de este modo, la *vanitas* de la adivinación)<sup>27</sup>.

Ahora bien, la inclusión de la astrología dentro de la grilla de artes vedadas del obispo de Cuenca y su posterior demonización no resulta en absoluto sorprendente si notamos que Barrientos clasifica los distintos tipos de adivinación sobre la base de la sistematización realizada dos siglos antes por Tomás de Aquino<sup>28</sup>. Siguiendo los pasos del Aquinate, don Lope considera la adivinación astral como una forma particular de adivinanza incluida en la subespecie que se realiza “sin expresa ynuocación de los malignos spíritus”, “por la sola consideración de la disposición de una cosa” (en este caso, “del sitio o del movimiento de las estrellas”)<sup>29</sup>. Barrientos reproduce, de este modo, el criterio que –utilizado por sus antecesores, desde Agustín en adelante– considera reprobables aquellas prácticas en las que interviene, de uno u otro modo, la acción de los demonios. El Santo de Hipona, en efecto, inaugura la mencionada tradición de desconfianza frente a los astros en los umbrales mismos de la Edad Media: ya en el siglo V critica duramente la astrología genetliaca (entre otras artes adivinatorias) y sienta un antecedente ineludible para quienes se dispusieran a estudiar, posteriormente, el carácter de dicha materia. Su frontal reprobación de la adivinación astral es expuesta con claridad en varias de sus obras<sup>30</sup>: entre otras, en distintos pasajes de las *Confesiones* (libro VI)<sup>31</sup>, en su célebre *De civitate Dei* (libro V)<sup>32</sup> y en *De doctrina christiana* (libro II)<sup>33</sup>. La solución condenatoria de rai-

<sup>27</sup> Con el fin de descalificar la astrología genetliaca, el dominico recurre a ciertos términos que la definen como un fraude, un engaño y una práctica ineficaz: califica a los astrólogos de “burladores” que “presumen” de poseer un conocimiento que en modo alguno podrían detentar, como personas que “engañan” a los hombres y les “fazen entender” como ciertas cosas que en verdad no lo son (*Tratado del dormir e despertar*, pp. 79-80). Asimismo, sostiene que ni los astros ni los demonios pueden proporcionar al hombre información fidedigna acerca de los hechos futuros contingentes o que dependen de la voluntad. Barrientos se esfuerza, en este sentido, por mostrar que los espíritus no tienen capacidad alguna de conocer –ni, por ende, de revelar al hombre– sucesos semejantes (Cf. *Tratado del dormir e despertar*, p. 2, *Tratado de la adivinança* p. 117). Toda intervención demoníaca, a sus ojos, no genera en los hombres sino falsas ilusiones, vanas expectativas. En este sentido, el obispo quita efectividad al pacto que los adivinos establecen con el demonio, afirmando que toda arte mágica “non tiene fundamento ni eficacia alguna pues por ella non pueden los ángeles ser constreñidos a venir cuando fueren llamados” (*Tratado de la adivinança* p. 117).

<sup>28</sup> El Aquinate presenta el catálogo de las artes prohibidas en la *quaestio* 95 de la *Suma Teológica*.

<sup>29</sup> *Tratado de la adivinança*, p. 133.

<sup>30</sup> TESTER, S. J., *A History of Western Astrology*, Woodbridge, Boydell Press, 1987, pp. 133-137. Agustín también se refiere a los “matemáticos”, por ejemplo, en su *De Genesi ad litteram*.

<sup>31</sup> Si bien Agustín, en las *Confesiones*, no expone los argumentos contra la astrología con sistematicidad y precisión, dicha obra permite apreciar la evolución de las ideas del Hiponense respecto de la ciencia de los astros. En palabras de Vicente García, ciertos pasajes de las *Confesiones* “reproducen un contexto vivo de la relación personal de San Agustín con estos conocimientos, con una mirada retrospectiva al estado anterior a su conversión” (VICENTE GARCÍA, L. M., *Estrellas y astrólogos en la literatura medieval española*, Madrid, Ediciones del Laberinto, 2006, p. 52). Ver, también, TESTER, S. J., *op. cit.*, p. 135.

<sup>32</sup> *De civitate Dei* contiene un ataque *in extenso* contra la astrología y contra quienes sostenían que el poder de las estrellas era independiente de Dios (cf. TESTER, S. J., *op. cit.*, p. 135).

<sup>33</sup> Si bien en el libro quinto de *De civitate Dei* el Hiponense dedica nueve capítulos a la condenación de la astrología, no es sino en *De doctrina christiana* donde Agustín añade la intervención del diablo como argumento de reprobación fundamental del arte de los *genethliaci*. La dureza agustiniana ante los astrólogos puede ser sintetizada en la propia conclusión del santo: el cristiano debe huir y repudiar en absoluto todas las artes de esta clase de superstición, “engañosas y perniciosas” (cf. *De doctrina christiana*, libro II, caps. XX-XXII).

gambre agustiniana –como puede observarse a partir del estudio de escritos de Gregorio Magno o Isidoro de Sevilla– predominó en la Iglesia en los siglos siguientes<sup>34</sup>.

Ahora bien, considerando el lugar preponderante que la adivinación astrológica ostenta en el universo total de las artes adivinatorias enumeradas por Barrientos, cabe afirmar que aquélla se encuentra lejos de ser un simple elemento caduco dentro de un catálogo de supersticiones heredado de antaño. Por el contrario, las predicciones basadas en las estrellas y la consulta a astrólogos se convierten en un problema recurrente para quienes desean defender la doctrina cristiana y el lugar preponderante de la Iglesia en la sociedad castellana de la época. Resulta inminente, para estos últimos, oponerse a todo aquel que se aparte de las formas de devoción lícitas, que recurra a prácticas vanas, que eluda la intermediación eclesiástica en asuntos de fe. Por otra parte, la astrología es presentada no sólo como un ataque a la divinidad (y a la institución eclesial que la representa en la tierra) sino también como un desafío al monarca mismo: como toda arte adivinatoria, la ciencia de los astros “vsurpa la presciencia que sólo a Dios pertenesçe”, es decir, atenta contra las prerrogativas de Dios; al mismo tiempo, los adivinos –de forma explícita en el caso de la astrología– intentan engañar al monarca (Barrientos menciona concretamente la presencia de astrólogos embusteros en la corte real)<sup>35</sup>. Los astrólogos embisten, pues, contra la monarquía y contra la divinidad a la vez. Su error, delito y pecado, es reprobado por el teólogo pero debe ser penado por el rey, según las leyes del reino<sup>36</sup>.

Dado que –pese al firme antecedente sentado por los Padres de la Iglesia– la tradición cristiana respecto de la astrología no ha seguido un curso rectilíneo, la preocupación de Barrientos ante la difusión de los horóscopos resulta sugestiva. Desde el siglo XII en adelante, había reinado en Occidente un creciente interés por los nuevos saberes adquiridos de obras griegas, arábicas o judías y una atmósfera cultural que impulsó a personajes como Tomás de Aquino, Alberto Magno o Roger Bacon a cobijar la renovada astrología bajo el manto de la ortodoxia<sup>37</sup>. La postura de Barrientos, por el contrario, permite percibir, hacia mediados del siglo XV, un regreso a posturas más rigurosas respecto de la adivinación astral. Si bien el castellano sigue indudablemente las huellas del Aquinate en su dilucidación acerca de las especies de adivinanza (opción que, por tratarse de materia supersticiosa, no resulta extraña<sup>38</sup>), cabe prestar atención al hecho de que existen ciertas di-

<sup>34</sup> San Gregorio, por ejemplo, rechaza tan frontalmente la astrología como lo había hecho Agustín (cf. VICENTE GARCÍA, L. M., *op. cit.*, p. 57). La obra de Isidoro de Sevilla, por su parte, resulta una pieza fundamental en la tradición cristiana de reprobación de la astrología, puesto que en sus *Etimologías* señala de modo explícito que dicha ciencia constituye un saber de carácter ambivalente, en parte “natural” y en parte “supersticioso”. Este criterio bipartito, adosado a las ideas de Agustín, también perdurará por siglos (en efecto, lo encontramos en Barrientos) (cf. *Etimologías*, libro III, 25; Cf. BOUDET, J. P., *Entre science et nigromance: astrologie, divination et magie dans l'occident médiéval (XIIIe-XVe siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, p. 15).

<sup>35</sup> Cf. *Tratado del dormir e despertar*, p. 2. Su labor didáctica se orienta, en gran medida, a la prevención de engaños de dicha calaña, a evitar que el juicio del rey se vea afectado por el consejo falaz de los astrólogos.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 79-80.

<sup>37</sup> Cf. BAILEY, M., *Magic and Superstition in Europe. A Concise History from Antiquity to the Present*, New York, Rowman & Littlefield Publishers, 2007, pp. 93, 98; KIECKHEFER, R., *La magia en la Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1992, p. 96; ACKERMAN SMOLLER, L., *op. cit.*, p. 25 y ss.; TESTER, S. J., *op. cit.*, p. 216 ; BOUDET, J. P., *op. cit.*, pp. 220-225, 234; DÍAZ JIMENO, F., *Hado y fortuna en la España del siglo XVI*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1987, p. 18.

<sup>38</sup> Cf. VEENSTRA, J. R., *Magic and divination at the courts of Burgundy and France. Text and context*

ferencias –sobre todo por omisión– entre lo expuesto por el obispo en el siglo XV en su trilogía y lo sostenido por el Doctor Angélico dos centurias antes que aquél.

Siguiendo a su maestro Alberto Magno, Tomás de Aquino afirma, por ejemplo, que los astros pueden influir en el cuerpo y que, a su vez, el cuerpo puede influir en el alma (de acuerdo con la consideración aristotélica de la influencia astral sobre el mundo sublunar y, por ende, sobre el cuerpo humano)<sup>39</sup>. Don Lope, por su parte, se muestra bastante más prudente que Tomás ante semejante posibilidad y, asimismo, lejos está de sostener algo similar a lo que podemos leer en la *quaestio* 115 del libro I de la *Suma Teológica*<sup>40</sup>:

*Son muchos los hombres que siguen las pasiones, que son movimientos del apetito sensitivo, en las cuales pueden influir los cuerpos celestes; son pocos, en cambio, los sabios que las resisten. Esta es la razón de que los astrólogos puedan predecir las más veces cosas verdaderas, y más si hablan en general. No sucede así si hablan en particular; porque siempre queda la posibilidad de que cualquier hombre resista a las pasiones por su libre albedrío. Es de notar que los mismos astrólogos afirman que “el hombre sabio domina a los astros” al dominar sus pasiones<sup>41</sup>.*

John Scott Lucas, comentando este pasaje de la obra del Aquinate, sostiene que dicha opinión representa la posición más extrema a la que podía llegarse sin cruzar la frontera del determinismo astrológico. A su vez, afirma el autor que tal pasaje implica una considerable ruptura respecto de posiciones más conservadoras, como la de Agustín de Hipona o Isidoro de Sevilla<sup>42</sup>. La postura de Tomás –que puede hallarse también en otros pasajes de la *Suma teológica*<sup>43</sup>– refleja, pues, el punto máximo de conciliación posible entre astrología y teología cristiana y muestra una audaz tolerancia que no encuentra eco en el discurso reprobador de supersticiones de Lope de Barrientos<sup>44</sup>.

Ahora bien, ¿cómo debemos interpretar el parcial alejamiento de Barrientos respecto de las disquisiciones tomistas y su acercamiento, en cierta medida, a los más rigurosos postulados de raigambre agustiniana? Cabe notar, al respecto, que luego del viraje producido desde el siglo XII en adelante, orientado a una aceptación creciente de la astrología, se desató una ola de debates y reacciones en torno de las estrellas, en la cual –aun siglos más tarde– el obispo de Cuenca se encuentra inmerso<sup>45</sup>. Dichos debates incluyeron tanto

---

of Laurent Pignon's *Contre les devineurs (1411)*, Leiden - New York, Brill, 1998, p. 150. Barrientos se apoya en la autoridad tomista al citar aquellos pasajes del tratado “De la adivinación” (*Suma teológica* IIa. IIae., q. 95, a. 5) que condenan la astrología como práctica supersticiosa y reproduce el criterio postulado por Tomás para diferenciar entre astrología lícita e ilícita (cf. *Suma contra los gentiles*, cap. XCII; *Tractado de caso e fortuna*, p. 174, *Tractado del dormir e despertar*, pp. 73-74 y *Tractado de la adivinanza* p. 133).

<sup>39</sup> Cf. KIECKHEFER, R., *op. cit.*, p. 139; *Suma Teológica*, 1 q. 115, a. 3).

<sup>40</sup> Barrientos no es el único autor de la primera mitad del siglo XV que al escribir tratados antimágicos se aleja de Tomás en lo que respecta a la astrología. Como indica Veenstra, sucede lo mismo en el caso de Pignon y su obra *Contre les devineurs* (VEENSTRA, J. R., *op. cit.*, p. 160).

<sup>41</sup> *Suma Teológica*, 1 q. 115 a. 4.

<sup>42</sup> LUCAS, J., *op. cit.*, p. 12.

<sup>43</sup> Cf., a modo de ejemplo, *Suma Teológica* 2, 2 q. 95 a.5; *Suma contra los gentiles*, cap. LXXXIV.

<sup>44</sup> La actitud condescendiente de Tomás hacia la astrología se refleja, por ejemplo, en la utilización del sintagma *divinatio per astra*, en vez de *astrologia*, al referirse a la ciencia reprochable, como si preservara este segundo término de la carga peyorativa que implicaría su inclusión en el catálogo de artes vedadas (VEENSTRA, J. R., *op. cit.*, p. 160).

<sup>45</sup> Cf. BAILEY, M., *op. cit.*, pp. 97-98.

condenas radicales de la astrología cuanto intentos forzados de conciliación, extremos remotos de una rica gama de respuestas ensayadas.

Entre las reprobaciones, cabe mencionar, principalmente, las proposiciones del obispo de París, Etienne Tempier, del año 1277<sup>46</sup>; los fuertes ataques a la astrología enarbolados por autores como Nicole Oresme o Henry of Langenstein<sup>47</sup>; las condenaciones parisinas de 1398<sup>48</sup>; las obras del teólogo Jean Gerson que condenan duramente las artes mágicas<sup>49</sup> y el tratado *Contre les devineurs* de Laurent Pignon, de 1411, que se acerca notablemente a los criterios clasificatorios y reprobatorios que, décadas más tarde, establecerá Barrientos en territorio hispano<sup>50</sup>. Asimismo, es destacable la preocupación efectiva de la Iglesia por todos aquellos que llevaran demasiado lejos sus prácticas estrelladas: en este sentido, los casos del catalán Arnau de Vilanova y del florentino Cecco d'Ascoli, uno declarado hereje *post mortem* y otro condenado a la hoguera por la Inquisición, resultan paradigmáticos<sup>51</sup>. Del lado opuesto, no obstante, diversos personajes, aun en los siglos XIV y XV, intentan armonizar astrología y teología<sup>52</sup>. El francés Pierre d'Ailly –como demuestra Ackerman Smoller– es un ejemplo patente de tales esfuerzos conciliatorios: el teólogo escribe varios tratados en defensa de la astrología a comienzos del siglo XV, intentando salvaguardar, al mismo tiempo, la omnipotencia divina y el libre albedrío del hombre<sup>53</sup>.

Ahora bien, en medio de estos debates que, alimentados de uno y otro lado, continúan irresueltos, ¿cómo debe ser interpretada la postura de Lope ante la polémica estelar? Antes de aventurar una respuesta, cabe indagar en el modo particular en que se ha desarrollado el debate astrológico en el contexto social hispano. Veremos cómo, en este sentido, comenzará a ser oportuno engarzar la firme reprobación de la astrología (y de las artes adivinatorias en general) que enarbola Barrientos con ciertas tensiones existentes entre cristianos y judíos y, especialmente, entre “viejos” y “nuevos” cristianos convertidos del judaísmo.

### *Los astros y las tensiones inter-religiosas en el escenario peninsular*

Resulta esperable que el esfuerzo conciliador entre la astrología y el dogma cristiano –y, más cabalmente, entre el legado tradicional de la patrística y la presión de las nuevas corrientes filosóficas que irrumpen en la Europa Occidental tardomedieval– sea particu-

<sup>46</sup> Cf. VEENSTRA, J. R., *op. cit.*, p.141; TESTER, S. J., *op. cit.*, pp. 212-213; ACKERMAN SMOLLER, L., *op. cit.*, p. 33; OAKLEY, F., *Omnipotence, Covenant and Order. An excursion in the history of ideas from Abelard to Leibniz*, Ithaca - London, Cornell University Press, 1984, p. 54.

<sup>47</sup> Cf. HANSEN, B., *Nicole Oresme and the Marvels of Nature: A Study of His De Causis Mirabilium with Critical Edition, Translation, and Commentary*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1985, p. 10; VEENSTRA, J. R., *op. cit.*, p. 168; ACKERMAN SMOLLER, L., *op. cit.*, pp. 33-35.

<sup>48</sup> VEENSTRA, J. R., *op. cit.*, p. 141; BOUDET, J. P., “Les condamnations de la magie à Paris en 1398”, *Revue Mabillon* 12, 2001, 121-57.

<sup>49</sup> Entre dichos trabajos, cabe mencionar: *De erroribus circa artem magicam, Trilogium astrologiae theologizatae* y *Contra superstitionem sculpturae leonis*. Cf. GERSON, J., *Opera Omnia*, Hildesheim - Zürich - New Cork, Georg Olms Verlag, 1987.

<sup>50</sup> Cf. PIGNON, L., *Contre les devineurs* (I, 2) en VEENSTRA, J. R., *op. cit.*, pp. 233-236.

<sup>51</sup> Cf. ÁLVAREZ LÓPEZ, F., *op. cit.*, p. 47; TESTER, S. J., *op. cit.*, pp. 223-234.

<sup>52</sup> Respecto de los argumentos utilizados por los defensores de la ciencia de los astros cf. KIECKHEFER, R., *op. cit.*, p. 139 y BOUDET, J. P., *op. cit.*, p. 68 y ss.

<sup>53</sup> Cf. ACKERMAN SMOLLER, L., *op. cit.*, *passim*.

larmente pujante en la Península Ibérica, gozne con el mundo musulmán y puerta de entrada al Occidente europeo de los saberes heredados de la Antigüedad clásica.

Debemos hacer referencia, en principio, a la tarea de traducción en territorio hispano que, llevada a cabo desde el siglo XI sobre todo por judíos y mozárabes, permite el conocimiento en el mundo cristiano de obras astrológicas<sup>54</sup>. Entre dichas obras es preciso resaltar el *Tetrabiblos* de Ptolomeo y el *Introductorium maius in astronomiam* de Albumasar, obras mediante las cuales los llamados ‘sistema de interrogaciones’ y ‘sistema de elecciones’ ingresan en el mundo cristiano<sup>55</sup>. Estos “sistemas” impulsados por la astrología árabe logran arraigar prontamente en Europa occidental y la ciencia de los astros se convierte, en palabras de Vicente García, en “un sustrato común”, en “una materia de colaboración” entre las tres religiones (incluyendo ahora al judaísmo)<sup>56</sup>:

*La astrología (...) sirvió de punto de contacto supra-confesional entre los sabios de las tres religiones, cuya comunicación, cuando se trataba de religión, estaba limitada por las exigencias literalistas de su respectivo credo, que no les permitía sino diatribas y ataques mutuos (...). Los principios astrológicos, según se consolidaron entre sus cultivadores de las tres castas, fueron supeditados a la acción del concepto de Dios de sus respectivas religiones, y eso se manifiesta en el uso, en las obras astrológicas, de clichés abundantísimos, sobre todo cuando se pronostica, expresando que el vaticinio ocurrirá sólo si Dios lo permite. Los clichés y fórmulas en las que se invoca la ayuda o el asentimiento de Dios servían en cualquiera de las tres religiones, y en las traducciones, lo único que da la clave de qué Dios se trata, el musulmán, el judío o el cristiano, es el contexto (...). De ese modo, la astrología ofrecía una especie de lengua franca para el conocimiento y la especulación en la sociedad intercastal de la España medieval<sup>57</sup>.*

Los judíos –por su avanzada cultura y sus dotes lingüísticas– cumplen un papel fundamental como intermediarios, es decir, como traductores de las obras árabes al latín o al castellano. Sin embargo, la tarea de los judíos tiene mayor relevancia que la de ser meros mediadores entre ambas culturas: ellos contribuyen, particularmente, a la resurrección del neoplatonismo y realizan importantes aportes en materia astrológica<sup>58</sup>. La tradición judía proporciona, asimismo, otros tipos de conocimiento esotérico y transmite elementos pro-

<sup>54</sup> Cf. BOUDET, J. P., *op. cit.*, p. 35.

<sup>55</sup> Cf. BAILEY, M., *op. cit.*, p. 93; VICENTE GARCÍA, L. M., *op. cit.*, p. 79.

<sup>56</sup> Averroes, Maimónides y Santo Tomás, sostiene el autor, se enfrentan de un modo muy parecido al tema de los astros. Erigen una respuesta similar, por ejemplo, frente al problema del fatalismo (distinguiendo entre hechos contingentes y hechos necesarios y afirmando que sólo estos últimos pueden ser predichos) (Cf. VICENTE GARCÍA, L. M., *op. cit.*, pp. 80-81). Por otra parte, cabe marcar la siguiente paradoja: mientras que, del lado del cristianismo, Tomás de Aquino representa el punto de mayor apertura ante la astrología de toda la Edad Media; del lado judío, la postura de Maimónides (1138-1204) –tal como indica Cantera Montenegro– resulta, por el contrario, la oposición más visceral, dentro del judaísmo, a las creencias o prácticas mágicas, consideradas “idolátricas” o “supersticiosas” (CANTERA MONTENEGRO, E., *op. cit.*, p. 50). Si bien perduró dentro del judaísmo, en los siglos siguientes, una corriente racionalista-maimodiana, opuesta a las corrientes neoplatónicas y cabalísticas, la actitud general del judaísmo ortodoxo tendió a ser “favorable o, cuando menos, condescendiente hacia la magia” (*Ibid.*, p. 52).

<sup>57</sup> VICENTE GARCÍA, L. M., *op. cit.*, p. 85.

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 84-85; BOUDET, J. P., *op. cit.*, p. 187 y ss.

pios del saber hermético a la Castilla de la época alfonsí: la cábala, la numerología, la angelología y la magia blanca de origen judío comienzan a circular, pues, en compendios y diversos textos astro-mágicos o enciclopedias de magia astral (entre otros, el *Liber Razielis*, el *Lapidario*, *El libro de las cruces*, el *Libro del esplendor* o *Zohar*, el *Libro de la astromagia*, *El libro de las formas et de las imágenes* y el *Picatrix*)<sup>59</sup>.

Si, en el siglo XIII, la astrología recibe patrocinio eclesiástico a través de figuras preeminentes de la talla de Tomás de Aquino, goza, asimismo, de apoyo monárquico en la península, de la mano de Alfonso X<sup>60</sup>. En efecto, para el rey Sabio –llamado también “el Astrólogo”–, la ciencia de los astros no era en absoluto un engaño del diablo sino un verdadero arte, que sólo sabios y maestros (casi siempre árabes y judíos) podían conocer y emplear. Alfonso se ocupa, por lo tanto, de difundir la astrología en lengua vulgar, estimulando estudios y traducciones. Dentro de la labor de traducción llevada a cabo por el *scriptorium* alfonsí, cabe mencionar, por ejemplo, la traducción del *Picatrix*, “obra que amalgama todas las herencias herméticas”<sup>61</sup>, y del influyente *Libro conplido de los iudizios de las estrellas*<sup>62</sup>. Esta última obra, de Abenragel, se convierte en uno de los libros alfonsíes con mayor trascendencia para la cultura astrológica medieval europea<sup>63</sup>. Por otra parte, Alfonso X no sólo estimula la traducción de obras astrológicas sino también la confección de escritos que, como el *Setenario*, resultan un claro ejemplo de la profundidad con la que se emprende la tarea de conciliación entre astrología y cristianismo en el mundo hispano de la época. En efecto, en dicha obra los conocimientos de astrología de los infieles y los gentiles aparecen asimilados y cristianizados, en una suerte de *lectio* cristiana de cosmologías ajenas<sup>64</sup>.

La labor protectora del rey Sabio respecto de la astrología se manifiesta también en el aspecto legislativo. Como indica Vicente García, las *Siete Partidas* expresan la preocupación de Alfonso por diferenciar aquellas artes adivinatorias “non defendidas”, dignas de elevación, del conjunto de “supersticiones” que formaban parte de la vida medieval<sup>65</sup>. En la *Séptima Partida* (título IX, ley 17), por ejemplo, los estudios astrológicos son claramente avalados, incluso el ejercicio del sistema de interrogaciones condenado por Barrientos siglos más tarde<sup>66</sup>. Luego, en la misma Partida (título XXIII, ley 1), se hace hincapié nuevamente en la diferencia entre astrología lícita y prácticas adivinatorias condenables:

<sup>59</sup> Respecto de la Cábala en particular, Cantera Montenegro indica que su mayor desarrollo tuvo lugar en la Castilla de los siglos XII y XIII y que “contribuyó decididamente a extender la fama de los judíos como magos y hechiceros” (CANTERA MONTENEGRO, E., *op. cit.*, p. 51).

<sup>60</sup> VICENTE GARCÍA, L. M., *op. cit.*, pp. 20, 94, 100.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 106; KIECKHEFER, R., *op. cit.*, p. 144; BAILEY, M., *op. cit.*, p. 95. Contamos con una edición moderna del *Picatrix*: ABUL-CASIM MASLAMA BEN AHMAD, *Picatrix. El fin del sabio y el mejor de los dos medios para avanzar* (traducción, introducción y notas de M. Villegas), Madrid, Editora Nacional, 1982.

<sup>62</sup> Cf. VICENTE GARCÍA, L. M., *La astrología en el cristianismo y en la literatura medieval castellana. Edición de la octava parte inédita del “Libro conplido en los iudizios de las estrellas”*, Michigan, 1989, y ORDOÑEZ, C., *El pronóstico en astrología. Edición crítica y comentario astrológico de la Parte VI del “Libro conplido en los iudizios de las estrellas de Abenragel”*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2006.

<sup>63</sup> VICENTE GARCÍA, L. M., *op. cit.*, p. 86.

<sup>64</sup> Cf. ALFONSO EL SABIO, *Setenario*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1945 (edición e introducción de K. H. Vanderford), pp. XXVII, 65-67, 80-82, 91, 113-115. Ver, especialmente, secciones 10 y 11.

<sup>65</sup> VICENTE GARCÍA, L. M., *op. cit.*, p. 96.

<sup>66</sup> *Séptima Partida*, título IX, ley 17 en: *Código de las Siete Partidas* (tomo III), en *Los códigos españoles. Concordados y anotados* (tomo IV), Madrid, Antonio de San Martín (editor), 1872 (2da. ed.), p. 339.

*E son dos maneras de adeuinança. La primera es la que se faze por arte de la Astro- nomia, que es vna de las siete Artes liberales: esta, segun el Fuero de las leyes, non es defendida de vsar a los que son Maestros, e la entienden verdaderamente; por- que los juyzios, e los asmamientos, que se dan por esta Arte, son catados por el curso natural de las Planetas, e de las otras estrellas (...). Mas los otros que non son ende sabidores, non deuen obrar por ella (...). E estos truhanes, e todos los otros seme- jantes dellos, porque son omes dañosos e engañadores, e nascen de sus fechos muy grandes males a la tierra, defendemos que ninguno dellos non more en nuestro Señorío, nin vse destas cosas...*<sup>67</sup>

Con todo, la reacción ante esta postura favorable a la astrología, en la península mis- ma, no se hace esperar: a fines del siglo XIII, el obispo jiennense Pedro Pascual, durante su cautiverio granadino (1297-1300), escribe un tratado titulado *Contra los que dizen que hay fados et venturas et oras menguadas et signos et planetas*, en el cual defiende vigo- rosamente el libre albedrío del hombre y niega los influjos astrales<sup>68</sup>. No obstante, pese a la actitud siempre alerta de la Iglesia que expresa el discurso del obispo Pascual, la conciliación y la asimilación –cristianización mediante– de saberes ajenos a la tradición cató- lica pre-escolástica resulta, por el momento, la actitud reinante. Parece cundir en la Península un “aroma” apologético, un clima de *relativo* respeto y tolerancia cultural que, sin embargo, se irá perdiendo hacia fines del siglo XIV y se quebrará definitivamente en el siglo siguiente<sup>69</sup>.

De acuerdo con Vicente García, el estudio de las ciencias en general (y de la astrolo- gía en particular), decae en el reino de Castilla en el siglo XIV: las tensiones político-so- ciales, la peste y las guerras civiles impiden el desarrollo sostenido de aquella empresa in- tercultural llevada adelante en los siglos anteriores<sup>70</sup>. No será sino hacia mediados del siglo XV que se revitalizará el interés erudito por la astrología en territorio castellano. No obstante, y he aquí un punto fundamental, lo que parece renacer en la Castilla del Cuatro- cientos en los ámbitos cultos es una astrología “natural”, mucho más fiel a la doctrina cris- tiana del primer milenio, que elimina ahora todo rastro de astrología judiciaria. La expli- cación del cambio de actitud debe apoyarse, para Vicente García, en “las actuaciones cada vez más integristas del poder político y religioso cristiano contra musulmanes y judíos”<sup>71</sup>.

Desde esta perspectiva, la radicalización de la postura “ortodoxa” cristiana (que cul- minaría, finalmente, en la expulsión de judíos y musulmanes del territorio hispano) lleva

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp. 426-427. El resaltado es mío.

<sup>68</sup> DÍAZ JIMENO, F., *op. cit.*, pp. 28-29.

<sup>69</sup> Decimos *relativa* tolerancia porque, como indica Contreras, “los espacios de tolerancia fueron variables, muy escasamente objetivables y nunca reconocidos como leyes de los Reinos, por cuanto que la propia minoría judía se definía a sí misma como sociedad política propia, separada de los principios «constitucionales» de los cristianos” (CONTRERAS, J., “Judíos, judaizantes y conversos en la Península Ibérica en los tiempos de la expulsión” en ALCALÁ, Á. (ed.), *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Madrid, 1995, p. 459).

<sup>70</sup> El reino de Aragón, por el contrario, conoce un momento de apogeo para los estudios científicos, inclusive de la astrología y el ocultismo, impulsados por los reyes que gobiernan el territorio durante dicho período (Cf. VICENTE GARCÍA, L., *op. cit.*, p. 115; VIERA, D., *op. cit.*, p. xxviii; CANTERA MONTENEGRO, E., *op. cit.*, p. 71).

<sup>71</sup> *Ibid.*, pp. 115-116.

implícita la renuncia al estudio del contenido hermético o esotérico de la astrología, en tanto tema asociado a las culturas semitas. Vicente García encuentra un caso particular en el cual su hipótesis se ve convalidada: la redacción del código segoviano de 1428, que incluye sólo la octava parte del *Libro conplido* de Abel Ragel (dedicado a la astrología de las revoluciones) y omite aquellos libros que conciernen a las cuestiones de astrología de interrogaciones, de elecciones y de astrología judiciaria en general<sup>72</sup>. Así pues, desde el ámbito de las letras, dicho autor demuestra cómo los poetas mismos reflejan una **imagen cada vez más conservadora de la astrología judiciaria, conforme se van agudizando los enfrentamientos con las comunidades judía y musulmana**<sup>73</sup>. Estudia, en este sentido, el modo en que los poetas alegóricos del siglo XV retornan a los planteos del primer Mester de Clerecía que reprobaban la astrología adivinatoria de raíz arábigo-judía sin concesión alguna, relacionando la adivinación astral con la nefasta intervención diabólica<sup>74</sup>. Se regresa, pues, en los albores de la Modernidad, “a los pilares que sobre el asunto habían fundado los Santos Padres e incluso, en algunos aspectos, se retrocede respecto a la apertura que había significado la actitud de Santo Tomás de Aquino”<sup>75</sup>.

Así pues, mientras que en el siglo XIV era posible notar en la literatura “los efectos de mestizaje y apertura de visión que facilitaba la intensa labor traductora y enciclopédica llevada a cabo durante los siglos XII y XIII”, en el siglo XV el tema astrológico parece cambiar de rumbo en la literatura romance<sup>76</sup>. Su presencia aparece ligada, en esta nueva etapa, al uso meramente estético del cañamazo de símbolos y arquetipos astrológicos, sobre todo con fines políticos y propagandísticos<sup>77</sup>. Tales arquetipos son vaciados del contenido estrictamente astrológico, son adaptados a la renovada ortodoxia religiosa y son aislados plenamente de los sistemas de pensamiento que originalmente los enmarcaron. Por otra parte, los *dezires* del siglo XV, como hemos dicho, recuperan del antiguo Mester de Clerecía la imagen del judío y del musulmán como enemigos de la cristiandad y consideran la astrología como una práctica ligada al diablo y a sus servidores terrenos<sup>78</sup>.

Vemos, pues, que el recelo hacia la adivinación astral por parte de quienes se presentan como portavoces de la doctrina cristiana parece ir *in crescendo* en el Cuatrocientos, “entroncando con la vieja postura clerical que se enraiza en la patrística”<sup>79</sup>. Es posible afirmar, a partir de la literatura, que la postura cristiana hacia la astrología en el siglo XV

<sup>72</sup> *Ibid.*, pp. 117-120.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 122. Cabe mencionar, no obstante, que los mudéjares fueron menos afectados por la creciente tensión religiosa que los judíos. El número de mudéjares era insignificante en Castilla y los judíos, en cambio, eran numerosos, vivían en los centros urbanos y eran más vulnerables –como indica Kamen– a los brotes de violencia (KAMEN, H., *op. cit.*, p. 13)

<sup>74</sup> VICENTE GARCÍA, L. M., *op. cit.*, pp. 125-126. Por ejemplo, en el *Libro de Alexandre*, en *El libro de Apolonio*, en las obras de Berceo y en el *Poema de Fernán González* la astrología, demonizada, aparecía ligada al enemigo moro o judío.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 123 y ss.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 128. Las obras literarias del siglo XIV muestran una asimilación fuerte de los saberes incorporados anteriormente por el *scriptorium* alfonsí. Ver, a modo de ejemplo, el estudio de Vicente García sobre la obra del Arcipreste de Hita (pp. 129-137).

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 151. Es Imperial quien –de acuerdo con el autor– reinventa en Castilla el género clásico del *genethliacon*, destinado a elogiar el nacimiento de un personaje de importancia. Al hacerlo, carga fuertemente de contenido propagandístico su producción poética.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 184. La obra poética de Fray Diego de Valencia constituye un buen ejemplo de esta nueva postura.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 182.

intenta desprenderse de la tradición hermética y “se decanta por lo que se entendía desde las primeras definiciones de San Isidoro por la astrología natural o astronomía, de carácter práctico, para establecer calendarios y predecir condiciones meteorológicas”<sup>80</sup>.

Con todo, si bien los criterios establecidos por Barrientos encuentran, en este sentido, cierta correspondencia en la obra de sus contemporáneos literatos, lo cierto es que el obispo de Cuenca desconfía de los poetas que informan al rey sobre la materia y no los considera buenos consejeros<sup>81</sup>. La “cristianización” más rigurosa de la astrología en la literatura del Cuatrocientos no resulta suficiente, para el alto clero, a la hora de condenar la astrología judicial de modo claro y concluyente. Dicha centuria, en efecto, auspicia de marco para la propagación de un **acentuado temor entre los jerarcas de la Iglesia cristiana occidental hacia ciertas prácticas consideradas ilícitas** (como la adivinación astrológica) y un énfasis en la demonización de su actuación y eventual eficacia. Como indica Bailey:

*In the century prior to the eruption of Protestantism, reformist impulses already animated many clerical authorities, feeding increased concern about proper religiosity, lay piety, and putative superstition. A number of these authorities became particularly troubled by the common spells, charms, healing rites, and other simple ritualized acts widely used by laypeople and also by many clerics. Fearing that these rites entailed at least tacit invocations of demons, authorities judged them to be erroneous and therefore superstitious*<sup>82</sup>.

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

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

En el caso castellano que aquí nos ocupa, el discurso teológico que condena la astrología judicial –tal como hemos visto– recupera el providencialismo agustiniano, recurre a determinados argumentos reprobatorios y liga dichos saberes a las minorías presentes en la península. Tal es la postura hegemónica al respecto. No obstante, cabe decir, en absoluto permanece indiscutida: Enrique de Villena en su *Tratado de astrología* es testimonio de ello. El marqués sostiene, en dicha obra, una visión de la ciencia

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>81</sup> Cf. *Tratado de Caso e Fortuna*, pp.162-163.

<sup>82</sup> BAILEY, M., "The Disenchantment of Magic: Spells, Charms, and Superstition in Early Modern European Witchcraft Literature", *American Historical Review*, 111:2, 2006, p. 384.

de los astros que –contemporánea a la postulada por Barrientos– resultaría claramente refutable de acuerdo con los criterios de este último<sup>83</sup>. Para Villena, la astrología “de elecciones” (en la que incluye, por ejemplo, el estudio de los nacimientos) no es reprochable sino que, por el contrario, es materia de opinión (es decir, “tiene muchas vías por do se puede deffender, e cada uno sigue su entendimiento”)<sup>84</sup>. Asimismo, el marqués se esfuerza por demostrar –citando pasajes escriturarios y autoridades de la Iglesia– que fue Dios mismo quien enseñó la ciencia de las estrellas a los antiguos y no el demonio. Critica, pues, la demonización de la astrología enarbolada por los reprobadores de supersticiones<sup>85</sup>.

La polémica en torno a las estrellas, aún vívidamente presente en Castilla, no puede eludir, por lo tanto, la pluma de los teólogos y hombres de Iglesia (quienes son, incluso, los que probablemente la inflaman). El énfasis en la astrología natural reinante en la literatura va acompañado, ciertamente, de una reprobación activa y explícita de todo aquello que no se adecua a los criterios de la renovada ortodoxia. Dicha reprobación requiere el trazo de una frontera clara entre lo lícito y lo ilícito en relación con los astros (frontera que, históricamente, había oscilado). Los teólogos y hombres de Iglesia, voceros de una ortodoxia que se presenta como preexistente en todos sus aspectos, son responsables, en última instancia, de llevar a cabo dicha misión. Son los encargados de indagar, discernir y argumentar sobre la materia, con la finalidad de determinar y, luego, propagar, con el aval de la Iglesia, el veredicto final. Son tareas, todas ellas, que realiza Barrientos en la Castilla de mediados del siglo XV a través de la escritura de tratados reprobadores de supersticiones.

No faltan clérigos y frailes que, al igual que el obispo de Cuenca, discurren sobre la materia en la época que nos ocupa. El capellán del rey Juan II, Alfonso Martínez de Toledo, el obispo judeoconverso Alfonso de Cartagena, Alfonso de la Torre y el agustino Martín de Córdoba, entre otros, afirman –como Barrientos– la independencia de la voluntad humana y el gobierno de la Providencia divina frente a la amenaza de la astrología judiciaria<sup>86</sup>. Así pues, la renovada ortodoxia del siglo XV hispano, fuertemente providencialista, se ve nutrida por una verdadera red discursiva.

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

En primer lugar, el obispo de Cuenca parece formar parte de la empresa de destrucción o condena de ciertos libros anteriormente alabados por Alfonso X y, por el contrario, anatémizados en su época. Sin duda existía un lazo semántico, evidente para los contemporáneos, entre el contenido de dichos libros censurados y el saber y la tradición judía<sup>87</sup>. Por

<sup>83</sup> Cf. VILLENA, E. DE, “Tratado de astrología”, en *Obras completas* I, Madrid: Turner, 1994, p. 418.

<sup>84</sup> *Ibid.* p. 418. Villena defiende la libre voluntad humana, por ejemplo, al afirmar que “pecado nin virtud non le aviene [al hombre] por parte de los planetas e signos, ca todo cae en su deliberación” (p. 423).

<sup>85</sup> *Ibid.* p. 423.

<sup>86</sup> Cf. DÍAZ JIMENO, F., *op. cit.*, pp. 28-35. Ver, a modo de ejemplo, DE CÓRDOBA, M., *Compendio de la Fortuna*, en *Biblioteca de autores españoles*, tomo CLXXI “Prosistas castellanos del siglo XV”, Madrid, Atlas, 1964, libro I, cap. VI, p. 13; MARTÍNEZ DE TOLEDO, A., *Arcipreste de Talavera o Corbacho* (edición, introducción y notas de J. González Muela), Madrid, Castalia, 1970, pp. 41-42.

<sup>87</sup> Cf. CANTERA MONTENEGRO, E., *op. cit.*, pp. 52, 81).

ejemplo, Lope de Barrientos, al relatar el origen legendario del arte mágica, “*sciencia reprovuada*”, hace referencia a las enseñanzas que el ángel Raziel, guardián del paraíso terrenal, le habría transmitido a un hijo de Adán<sup>88</sup>. Agrega, luego, que tales enseñanzas han sido volcadas en un libro llamado *Raziel*, que es, justamente, un compendio de magia astral judía (éste es uno de los libros que, según parece, pertenecían a la biblioteca de Enrique de Villena, expurgada por Barrientos en 1434)<sup>89</sup>. El libro *Raziel* y otras obras que Barrientos menciona en su tratado (como el *Libro de los experimentos*, la *Clavícula de Salomón* o el *Arte Notoria*) se hallaban ligados, sin duda, al saber hermético. Don Lope señala que las enseñanzas contenidas en aquel libro son ineficaces y afirma que “algunos onbres malinosos inuencionaron las tales ficciones para se mostrar diuinos o sabios de las cosas advenideras”<sup>90</sup>. Agrega que “en el dicho libro *Raziel* se contienen muchas oraciones devotas pero están mezcladas con otras muchas cosas sacrílegas e reprovadas en la Sacra Escritura. Este libro –prosigue– es más multiplicado en las partes de España que en otras partes del mundo”<sup>91</sup>. Esta mezcla, en territorio hispano, entre “lo devoto” y “lo sacrílego”, en un producto cultural asociado a lo judaico (el *Libro de Raziel*) y el rol del teólogo construido al respecto (encargado de discernir entre ambos elementos “para defensión de la fee e de la religión christiana”) resultan elementos del discurso de Barrientos notablemente reveladores, tal como intentaremos demostrar más adelante.

La amplia difusión en Castilla de este tipo de obras que, para Barrientos, “non tienen fundamento alguno sobre razón natural, e menos sobre razón theolgal”<sup>92</sup>, se relaciona estrechamente con la presencia de judíos y árabes en los centros políticos y en las usinas de conocimiento más importantes de España (Toledo, Sevilla, Córdoba, Salamanca)<sup>93</sup>. No obstante, la conciliación otrora promovida por el rey Sabio entre el saber de las distintas religiones se torna imposible en la Castilla del Cuatrocientos: dicho saber atenta, visto con los ojos del siglo XV, contra la ortodoxia cristiana y, también, contra el orden político constituido.

Ahora bien, los judíos eran quienes mayormente se ocupaban, hasta el momento, del estudio de las estrellas (como también de la medicina y ciencias afines) y, sin embargo, Barrientos no menciona la cuestión judía en sus tratados antisupersticiosos de modo explícito. Sí se ocupa, no obstante, de reprobar libros y saberes relacionados en la época con el pueblo judaico: los judíos eran considerados, en efecto, expertos en quiromancia, oniromancia, bibliomancia, astrología y otras tantas artes (prácticas reprobadas, todas ellas, por el dominico de Cuenca)<sup>94</sup>. Por otra parte, la expurgación que ejerce el obispo con quense sobre las obras del anaquel de Villena por orden real responde a un interés por censurar la imagen de una figura, el marqués don Enrique, afamada por su interés en la astrología judiciaria y las artes ocultas en general. La reprimenda que cae sobre este noble –elogiado, por el contrario, por Mena y Santillana– deja en claro que, si bien la poesía alegórica del siglo XV se halla notablemente cristianizada, la vara con que la Iglesia mide

<sup>88</sup> *Tractado de la adivinança*, pp. 115-116.

<sup>89</sup> Respecto del *Liber Razielis*, cf. GARCÍA AVILÉS, A., “Alfonso X y el *Liber Razielis*”, *Bulletin of Hispanic Studies*, LXXIV, 1997.

<sup>90</sup> *Tractado de la adivinança*, p. 118.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>93</sup> Cf. BAILEY, M., *Magic and Superstition*, p. 96.

<sup>94</sup> Cf. CANTERA MONTENEGRO, E., *op. cit.*, pp. 64-73.

“lo supersticioso”, como hemos dicho, es aun mucho más severa que la vara de los vates.

Por otro lado, Gascón Vera ha considerado de modo categórico (osada hipótesis, discutida por ejemplo por Jeremy Lawrance) la quema de los libros del marqués de Villena como una maniobra concluyentemente política y antisemita<sup>95</sup>. La autora resalta que “en las obras de Villena abundan las referencias a los libros de la ley y filosofía judía y que menciona gran cantidad de nombres hebreos”, que el marqués manifiesta “simpatía y amistad hacia judíos y conversos”, que “muestra tolerancia hacia la ley judaica” e, incluso, “acepta el poder mágico de la lengua judía”<sup>96</sup>. Elena Gascón Vera sugiere, pues, que el pequeño auto de fe *post mortem* de los libros de Villena es resultado de una drástica decisión de carácter político: “la verdadera razón –afirma– hay que verla en una necesidad política, maquinada, posiblemente, por don Álvaro de Luna”<sup>97</sup>.

Sea como fuere, la cúpula del poder político-eclesiástico castellano en la época que nos ocupa se encuentra inmersa en, y preocupada por, una cultura empapada por ciertas creencias y prácticas mágicas relacionadas, en gran medida, con las culturas arábiga y judía. Asimismo, se halla en constante convivencia (o, al menos, coexistencia) con quienes, a sus ojos, han vehiculizado hacia Occidente dichas artes reprobables (es decir, con judíos y musulmanes). Así las cosas, los debates teológicos y morales relativos a tales saberes no pueden sino encontrarse imbricados con las tensiones político-sociales –crecientes en el reino– respecto de las minorías religiosas. De hecho, Lope de Barrientos, inmerso en esta coyuntura, se preocupa tanto por la reprobación de las supersticiones adivinatorias cuanto por el acuciante problema judío y, sobre todo, judeoconverso.

#### *1449: rebelión y controversia, judaísmo “de fecho” y superstición*

En 1449 –poco antes, según se estima, de la redacción de los tratados anti-mágicos del obispo conquense– acontece un suceso de suma importancia en Castilla: se produce la sublevación anticonversa en Toledo (“mitad revuelta social, mitad revuelta política”), desencadenada por la presión impositiva decretada sobre dicha ciudad por Álvaro de Luna<sup>98</sup>. Éste, en nombre del monarca, pretende arrancar de la población toledana un millón de maravedíes en concepto de empréstito, con el fin de conseguir los medios económicos necesarios para enfrentar la endémica rebeldía nobiliaria del reino. En este contexto, “por primera vez en España –indica Delumeau– un cuerpo municipal, apoyándose en el «derecho canónico y en el derecho civil» y en la enumeración de toda suerte de crímenes y de herejías cometidos por los cristianos nuevos, decide que, de ahora en adelante, éstos [los

<sup>95</sup> GASCÓN VERA, E., “La quema de los libros de don Enrique de Villena: una maniobra política y antisemita”, *Bulletin of Hispanic Studies*, 56:4, 1979: Oct., pp. 317-324. Cf. LAWRENCE, J., “Las lecturas científicas de los castellanos en la Baja Edad Media”, *Atalaya* 2, 1991, p. 139.

<sup>96</sup> *Ibid.*, pp. 318-319.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 322.

<sup>98</sup> CONTRERAS, J., *op. cit.*, p. 461. Monsalvo Antón conjuga tres conflictos asociados para mejor comprender los sucesos de 1449: se refiere, en primer lugar, a una insurrección popular de carácter antifiscal (en este sentido, la insurrección es vista como una revuelta social); en segundo lugar, habla de una rebeldía antimonárquica (desde esta perspectiva, la insurrección puede ser interpretada como una rebelión política) y, finalmente, incorpora el carácter anticonverso de la revuelta, que supo conjugar ataques populares y elaboraciones teóricas en detrimento de los conversos (MONSALVO ANTÓN, J. M., *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid, Siglo XXI, 1985, pp. 301-302).

conversos] serán reputados indignos de ocupar cargos privados o públicos en Toledo y en su jurisdicción. De este modo nace –según dicho autor– el primero cronológicamente de los estatutos españoles de «limpieza de sangre»<sup>99</sup>. Esta primera revuelta contra los conversos (vistos como socios del poder real) genera una verdadera guerra intestina y un acalorado debate doctrinal y político en territorio hispano, orientado sobre todo a redefinir la condición de los judíos y los “nuevos cristianos” dentro del reino de Castilla<sup>100</sup>.

Don Lope intervendrá en este suceso que, a nuestros ojos, cabe definir como un verdadero **acontecimiento**, de acuerdo al modo en que Foucault define el concepto: “no es una decisión, un tratado, un reino o una batalla. Es una relación de fuerzas que se invierte, un poder que se confisca, un vocabulario recuperado y vuelto contra los que lo utilizan, una dominación que se debilita y otra que surge disfrazada”<sup>101</sup>. Un acontecimiento se produce dentro de cierto estado de cosas en el cual el enfrentamiento entre fuerzas, entre quienes pugnan por el poder, se vuelve protagonista. Un acontecimiento, indica García Fanlo, “hace irrumpir una nueva configuración en las relaciones de fuerzas”, “muestra la heterogeneidad de lo que imaginábamos homogéneo”, “hace surgir divisiones irreconciliables de lo que se pensaba unido” (en este caso, la cristiandad)<sup>102</sup>. Un acontecimiento, si bien abre el camino para el cambio y la transformación social, si bien satura la red de relaciones de poder hasta el momento existentes, “puede ser ocluido, obturando la ruptura de la red de poder en términos de reconfiguración del orden social”<sup>103</sup>. Esto es lo que, según creemos, sucede en la Castilla de mediados del siglo XV: si bien se mantiene la estructura del orden social, se produce –o comienza a producirse– un cambio o una reforma de las reglas y procedimientos de formación de la verdad; si bien se reproducen las relaciones de poder tradicionales, éstas se reestructuran y comienzan a apoyarse sobre nuevos cimientos. Veremos, en lo sucesivo, en qué medida el acontecimiento toledano permite postular cierta reconfiguración de las relaciones de saber-poder en territorio castellano y en qué sentido es posible ligar dicho acontecimiento a la **emergencia de un nuevo género discursivo en Castilla**: aquél que se ocupa de reprobado supersticiones. El discurso de Barrientos, en efecto, parece “recuperar el vocabulario” rebelde y reformulado, “volverlo contra quienes lo han utilizado”.

El Obispo de Cuenca redacta, en el marco del debate suscitado tras la promulgación de la “Sentencia-Estatuto” de Pero Sarmiento, un escrito titulado *Contra algunos cizañadores de la nación de los convertidos de Israel*. Dicho escrito muestra –según Álvarez López– “que se rompe la tolerancia entre las tres culturas, especialmente con los judíos”<sup>104</sup>. En rigor de verdad, la intolerancia hacia moros y judíos lejos está de encontrar su primer estallido en 1449. En el caso de Barrientos en particular, la insistente incitación a un total apartamiento de los cristianos respecto de judíos y moros se manifiesta ya claramente en el sínodo conense de 1446, donde el dominico aborda con gran detalle el problema en

<sup>99</sup> DELUMEAU, J., *op. cit.*, p. 462.

<sup>100</sup> Cf. ROTH, N., *Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain*, Madison, University of Wisconsin Press, 1995, p. 89. Respecto del debate mencionado, cf. NETANYAHU, B., *op. cit.*, pp. 317-647.

<sup>101</sup> FOUCAULT, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Barcelona, Pre-Textos, 2004, p. 48.

<sup>102</sup> GARCÍA FANLO, L., “Sobre usos y aplicaciones del pensamiento de Michel Foucault en ciencias sociales”, *Revista Discurso y Argentinidad*, Año 2, Número 2, Buenos Aires, 2008, p. 7.

<sup>103</sup> *Ibid.*

<sup>104</sup> ÁLVAREZ LÓPEZ, F., *op. cit.*, p. 57.

cuestión<sup>105</sup>. Atendiendo a la historia de Castilla en general, la intolerancia posee profundas raíces. Señalemos, pues, algunos hitos de dicha historia.

Como afirma Netanyahu, entre los siglos XI y XIII la judería castellana vivió un período de “rápido crecimiento y constante alza en estatus e influencia, con el apoyo de los reyes y los grandes”<sup>106</sup>. Por el contrario, desde fines del siglo XIII –una vez que el tercer estado hubo logrado su representación en las Cortes de Castilla–, los judíos se vieron incesantemente atacados por las ciudades castellanas, que se embarcaron en una campaña vigorosa contra ellos. Pese a que los reyes los escudaron con excepcional determinación y –necesitados de sus servicios– siguieron casi en toda ocasión una política claramente pro-judía, sentimientos opuestos fueron germinando en la mayoría de la población de las ciudades. Dado que los judíos, “*servi regis*”, ocuparon cargos en consejos del gobierno, cumplieron funciones ligadas al suministro a los ejércitos y se encargaron, sobre todo, de las finanzas reales hasta el fin de su permanencia en España, las ciudades vieron en ellos “agentes del monarca que las trataban como objetos de explotación masiva”<sup>107</sup>.

La época más crítica para los judíos se inaugura en Castilla en torno del año 1350, no tanto a causa de la peste negra (que, podría pensarse, exacerba la conflictividad social) sino más bien en virtud del aprovechamiento político de la feroz actitud antijudía, reinante en gran parte de la sociedad castellana, a favor de la campaña propagandística de Enrique de Trastámara<sup>108</sup>. Este último denigraba al rey Pedro llamándolo “rey de los judíos” e, incluso, atribuyéndole sangre judía, con vistas de ganarse el apoyo de las masas urbanas en su camino al poder<sup>109</sup>. La proclamación de Enrique como rey fue acompañada, finalmente, de revueltas antijudías muy violentas. Si bien, una vez rey, Enrique –revirtiendo su actitud previa– adopta la tradicional política monárquica de defensa de los judíos, como indica Netanyahu, “ya no pudo deshacer lo que había hecho”<sup>110</sup>: la segunda mitad del siglo XIV y las primeras décadas del siglo siguiente fueron escenario de un empeoramiento progresivo de la cuestión judía en la sociedad castellana. Los ya conocidos pogromos de 1391, con sus saqueos, asesinatos y conversiones forzadas, no son sino manifestación extrema del proceso descrito y “punto de no retorno en la decadencia del judaísmo hispano”<sup>111</sup>. Otro punto álgido del proceso son las campañas de conversión de judíos en territorio hispano de 1410-1414, célebres por la partición de Vicente Ferrer en ellas, por la condensación de los principios represivos y los móviles “conversionistas” del movimiento antijudío en las leyes de doña Catalina (Valladolid, 1412) y por el broche de oro obtenido en la llamada ‘Disputa de Tortosa’ de 1413-1414<sup>112</sup>.

Si bien la cuestión judía hunde sus raíces en el Medioevo, es tan solo en el episodio de Toledo de 1449 cuando emerge con fuerza inédita el llamado “problema converso”

<sup>105</sup> NIETO SORIA, J. M., *op. cit.*, p. 508.

<sup>106</sup> NETANYAHU, B., *op. cit.*, p. 58.

<sup>107</sup> *Ibid.*, pp. 60-65.

<sup>108</sup> Cf. VALDEÓN BARUQUE, J., *El chivo expiatorio. Judíos, revueltas y vida cotidiana en la Edad Media*, Valladolid, Ámbito, 2000, p. 27 y ss. Respecto de la peste, afirma Valdeón Barúque que “en tierras del reino de Castilla no parece que los estragos de la peste se tradujeran en una explosión feroz de antijudaísmo”.

<sup>109</sup> NETANYAHU, B., *op. cit.*, p. 83 y ss.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>111</sup> CONTRERAS, J., *op. cit.*, p. 459.

<sup>112</sup> NETANYAHU, B., *op. cit.*, p. 164 y ss.

(aunque, sin duda, esta explosión había comenzado a gestarse décadas atrás<sup>113</sup>). La población “cristiano nueva” en Castilla había irrumpido como tal —es decir, en proporciones realmente significativas— luego de las conversiones masivas de 1391 y 1412. Desde entonces (sobre todo desde 1420), habían comenzado a penetrar en la sociedad castellana cristianovieja con avances sin duda notables<sup>114</sup>: la burocracia real durante el reinado de Juan II (es decir, el Consejo Real, la Real Tesorería, la Cancillería, el Tribunal Supremo, la Secretaría del rey) estuvo compuesta en gran medida por conversos. Logros semejantes generaron, pues, resquemores en ciertos sectores cristianoviejos de la población castellana: la resistencia a la competencia conversa se manifestó en distintos ámbitos sociales y políticos, siendo particularmente candente en el ámbito de las administraciones municipales, en la riña por el control de los cargos públicos<sup>115</sup>. Ahora bien, pese a que la presencia de los conversos como baluarte eficaz del poder monárquico en las ciudades no fue nunca bien recibida por las oligarquías locales, el estallido no se produce, tal como hemos dicho, hasta 1449.

Lope de Barrientos, por su parte, se pronuncia respecto del problema converso —y con gran influencia sobre la coyuntura política<sup>116</sup>— tanto en la obra ya mencionada, *Contra algunos cizañadores...* (escrito basado en la *Instrucción* del relator, con pocas variaciones originales de Barrientos), cuanto en la *Respuesta a una duda*<sup>117</sup>. Este último escrito, que aborda la situación jurídica en que se encuentran los judíos convertidos al cristianismo en la Castilla de la época, responde a una duda planteada a Barrientos por su colaborador, el bachiller Alfonso González de Toledo. Dicha demanda sirve de excusa para que el obispo de Cuenca defienda manifiestamente la integración de los conversos de origen semita en la sociedad hispano-cristiana<sup>118</sup>. Afirma Lope de Barrientos, citando las palabras del apóstol Pablo en su epístola a los Gálatas, capítulo tercero:

<sup>113</sup> En los años previos al estallido, el problema converso venía agudizándose en territorio hispano. Nirenberg ha mencionado los momentos más destacables al respecto, de las décadas de 1430 y 1440, en NIRENBERG, D., “El concepto de raza en el estudio del antijudaísmo ibérico medieval”, *Edad Media*, 2000, pp. 53-54.

<sup>114</sup> En 1419, Martín V emite una bula eximiendo a los judíos de gran parte de las restricciones que sobre ellos habían caído en razón de las leyes de 1412. La situación de los conversos, desde ya, se vio favorecida por la nueva situación. En Castilla, a su vez, la política pro-judía y pro-conversa de Juan II y su valido Álvaro de Luna fue notable (NETANYAHU, B., *op. cit.*, pp. 190, 193 y ss.).

<sup>115</sup> *Ibid.* p. 223.

<sup>116</sup> Barrientos, pese a ser hombre fiel al rey Juan II, fue también consejero del príncipe Enrique cuando éste negoció con los toledanos, participando activa y físicamente de los episodios en cuestión y oficiando de emisario ante los rebeldes. Cantera Montenegro señala explícitamente “el importante papel político que jugó el obispo de Cuenca en la resolución de la revuelta toledana” (CANTERA MONTENEGRO, E., “El obispo Lope de Barrientos y la sociedad judeoconversa: su intervención en el debate doctrinal en torno a la «sentencia-Estatuto» de Pero Sarmiento”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, Historia Medieval, t. 10, 1997, p. 24).

<sup>117</sup> Norman Roth resume con claridad los argumentos de la primera obra mencionada (cf. ROTH, N., *op. cit.*, pp. 92-93). Por otra parte, Netanyahu ha enumerado los cambios que Barrientos introdujo en la obra original del Relator (NETANYAHU, B., *op. cit.*, p. 555). Entre otras cosas, sostiene que la revisión de Barrientos de la *Instrucción* promueve una actitud de mayor comprensión para exonerar a los errados y relapsos.

<sup>118</sup> MARTÍNEZ CASADO, Á., “La situación jurídica de los conversos según Lope de Barrientos”, *Archivo Dominicano*, 1996. Respecto de la contumacia imputada a los judíos, cf. CANTERA MONTENEGRO, E., “La imagen del judío en la España Medieval”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, Historia Medieval, t. 11, 1998, p. 20.

*Conoçed, pues, que aquellos que [viven] de la fe, son éstos fijos de Abraham. Proveyente la Escritura que por la fe justifica las gentes Dios, prometió a Abraham: En ty serán bendichas todas las gentes, pues todos los que la fe son serán benditos con el fiel Abraham”. E síguese en ese mesmo capítulo, después de otras cosas, que bien fazen a este caso: “Qualesquier que en Jhesu Christo soys baptizados, a Jhesu Christo vos vestistes. Non es judío nin griego, non es libre nin siervo, non es masculino nin fenbra: Todos una cosa soys en Jhesu Christo. Et sy en Jhesu Christo una cosa soys, síguese que simiente de Abrahan soys, herederos dél segund lo prometió<sup>119</sup>.*

“Nin miremos al linage, mas a la fe”, proclama luego el obispo. Hacer lo contrario (rechazar a los convertidos a causa de su linaje) no es, para Barrientos, sino una obra cismática que atenta contra la unidad de la Iglesia. En este sentido, Barrientos (y, junto a él, el alto clero castellano), de acuerdo con la postura oficial de la Iglesia y de la monarquía castellana, sigue –aún en los años centrales del siglo XV– las disposiciones del rey Sabio. Las *Siete Partidas*, en efecto, mandaban “que después que algunos Judios se tornaren Christianos, que todos los de nuestro Señorío los honrren, e ninguno non sea osado de retraer a ellos, nin a su linaje”<sup>120</sup>.

La recuperación de la postura tradicional y canónica al respecto (y de cuanto argumento proconverso quepa mencionar) no es una simple repetición superflua de la ley. Las dos obras de Barrientos ligadas al acontecimiento toledano forman parte de la ferviente discusión inaugurada en 1449 a partir de la “Sentencia-Estatuto” y atizada con el *Memorial de Agravios* de Marcos García de Mora, en la que participan, a favor de los conversos, muchos personajes de relevancia en la época: Fernán Díaz de Toledo redacta su *Instrucción*, Juan de Torquemada compone el *Tractatus contra Medianitas et Ismaelitas adversarios et detractores filiorum qui de populo israelitico originem traxerunt*, Alonso de Cartagena escribe su *Defensorium Unitatis Christianae*, Pedro de la Caballería redacta el *Zelus Christi contra Judaeos, Sarracenos et Infideles*, Alonso Díaz de Montalvo escribe *La causa conversa* y Diego de Valera su *Espejo de verdadera nobleza*<sup>121</sup>. La discusión en torno al problema converso se prolonga en el tiempo: Alonso de Espina y su *Fortalitiium fidei* frenéticamente antijudío y antimarrano, por un lado, y Alonso de Orope-

<sup>119</sup> LOPE DE BARRIENTOS, *Respuesta de Lope de Barrientos a una duda*, p. 5.

<sup>120</sup> *Código de las Siete Partidas*, “La setena partida”, *op. cit.*, título XXIV, ley VI, p. 431. Luego, en la *Partida VII*, título XXV (“De los moros”), ley III (“Que pena merescen los que baldonan a los Conversos”), el código alfonsí vuelve a pronunciarse de modo aun más esclarecedor sobre el problema en cuestión (p. 433).

<sup>121</sup> Cf. BENITO RUANO, E., *Los orígenes del problema converso* (edición revisada y aumentada), Madrid: Real Academia de la Historia, 2001 (versión digital); ROTH, N., *op. cit.*, pp. 88 y ss.; CANTERA MONTENEGRO, E., “El obispo Lope de Barrientos”, p. 16; DELUMEAU, J., *op. cit.*, p. 463. Para un examen detallado de las posturas de la mayoría de los participantes de la discusión, cf. NETANYAHU, B., *op. cit.*, “La gran controversia” (pp. 317-647). Las obras de Cartagena, Díaz de Toledo, Juan de Torquemada, Pedro de la Caballería, Díaz de Montalvo y Diego de Valera, junto con los escritos de Barrientos mencionados más arriba, son elaborados todos ellos entre los años 1449-1451, en el contexto inmediatamente posterior al revuelo iniciado en Toledo. En 1432, Pablo de Santa María (padre de Alonso de Cartagena) había escrito su *Scrutinium Scripturarum*, obra muy violenta contra el judaísmo, su antigua religión. Antes que él incluso, Jerónimo de Santa Fe había redactado –poco antes de la controversia de Tortosa– el tratado antijudío denominado *Hebraeo-mastix*.

sa con su *Lumen ad revelationem gentium*, en defensa de los conversos, por el otro, son claro ejemplo de ello<sup>122</sup>.

Respecto de la postura oficial de la Iglesia en lo tocante al acontecimiento particular de 1449, cabe decir lo siguiente: tal institución muestra, en lo inmediato, una actitud reprobatoria respecto de los postulados de la “Sentencia-Estatuto” y defiende el principio de unidad de la Iglesia cristiana<sup>123</sup>. Como indica Cantera Montenegro, haciéndose eco de las palabras de Benito Ruano, en el pedido de intervención arbitral pontificia (elevado al papa por el rey Juan II y la jerarquía eclesiástica castellana), dicho estatuto es considerado una grave afrenta por partida doble: “el proceso que había sido incoado a Pero Sarmiento por orden de Juan II fue remitido a Roma con una doble acusación: una de carácter religioso, consistente en introducir una escisión en el cuerpo místico de la Iglesia, y otra de carácter político, por cuanto la revuelta suponía un atentado contra la autoridad regia, que emana de la divina”<sup>124</sup>.

Resultado de dicha intervención papal, la bula de Nicolás V titulada *Humani generis inimicus*, promulgada en septiembre de 1449 junto a otras dos bulas aledañas, condena sin amortiguación cualquier tipo de discriminación impuesta a los cristianos nuevos<sup>125</sup>. Queda así formulada, con la fuerza de una declaración *ex Cathedra*, “una calificación de heterodoxia para cualquier doctrina que estableciera distinción o diferencia subestimativas entre cristianos”<sup>126</sup>. La bula contra los rebeldes (*Si ad reprimendas*) muestra, por su parte, la amalgama existente a nivel práctico y discursivo entre el poder espiritual y el temporal: la excomunión dictada contra Pero Sarmiento no responde sólo a su heterodoxa distinción entre cristianos “viejos” y “nuevos” sino, también, a su levantamiento contra la autoridad legítima y sagrada del monarca<sup>127</sup>. La subversión toledana es calificada, en efecto, como un crimen herético de *laesa majestas*<sup>128</sup>.

En el clima ríspido y controvertido que reinaba en la época, las tensiones políticas (sobre todo las existentes entre las ciudades, por un lado, y los partidarios del rey Juan II y el condestable Álvaro de Luna, por el otro) se imbrican con las fuertes tensiones sociales y religiosas entre “cristianoviejos”, conversos y judíos. La religión parece ser, en tal contexto, el lenguaje mismo en que se expresan dichas tensiones multifacéticas. Pero Sarmiento –con el propósito de evitar que, en lo sucesivo, los conversos gozaran de cualquier “oficio e beneficio público y privado en la dicha cibdad de Toledo”– los desprecia “por ser sospechosos en la fe de nuestro Señor e Salvador Jesuchristo, en la qual frecuentemente bomitan de ligero judaizando”, por “no sentir bien de la santa fe catholica”, por tener como propósito “acabar e destruir todos los cristianos viejos”, “por razón de las heregías e otros delictos, insultos, sediciones e crímenes por ellos fasta hoy

<sup>122</sup> Cf. NETANYAHU, B., *op. cit.*, “La segunda controversia cristianovieja” (pp. 739-812).

<sup>123</sup> Cabe remarcar el valor de la idea de unidad en el momento que nos ocupa: en 1449, cuando la abdicación de Félix V parecía concluir finalmente con el cisma de la Iglesia de modo definitivo, acabando con los vestigios del conciliarismo, “nada era más desagradable para la mayoría de los cristianos de la época que el espectro de un nuevo cisma” (*Ibid.*, pp. 388, 480).

<sup>124</sup> CANTERA MONTENEGRO, E., “El obispo Lope de Barrientos”, p. 17.

<sup>125</sup> “De las tres bulas promulgadas el 24 de septiembre, una se refería a la rebelión en sí, otra al problema de los conversos en la cristiandad, y la tercera trataba de un asunto personal: abolía una sentencia pronunciada por los rebeldes contra el arcediano de la catedral toledana” (NETANYAHU, B., *op. cit.*, p. 303).

<sup>126</sup> BENITO RUANO, E., *op. cit.*

<sup>127</sup> CANTERA MONTENEGRO, E., “El obispo Lope de Barrientos”, p. 18.

<sup>128</sup> NETANYAHU, B., *op. cit.*, p. 303.

cometidos”<sup>129</sup>. Sostiene, asimismo, que los conversos, el día de Jueves Santo, “deguelan corderos, e los comen e facen otros géneros de olocaustos e sacrificios judaizando” y que “viven e tratan sin temor de Dios”<sup>130</sup>.

En la “Suplicación” que la ciudad sediciosa presentó al rey en plena lucha, los argumentos religiosos contra los conversos revisten nuevamente una importancia central:

*...los conversos del linaje de los judíos de vuestros señoríos e rreynos, los quales por la mayor parte son fallados ser ynfieles e erejes, e han judaizado e judaizan, e an guardado e guardan los mas dellos los ritos e cirimonias de los judíos, apostatando la crisma e vautizo que rreçevieron, demostrando con las obras e las palabras que los resçevieron con cuero e non con el coraçon ni en la voluntad (...). Muchos dellos an blasfemado muy áspera e gravemente de nuestro Salvador Jesucristo, e de la gloriosa Virgen Maria, su madre; otros dellos an adorado e adoran ydolos*<sup>131</sup>.

Las acusaciones esgrimidas por los rebeldes, en pocas palabras, presentan a los conversos “como judíos secretos, herejes y traidores, no sólo a la ciudad de Toledo y a España, sino, naturalmente, al cristianismo y al mundo cristiano”<sup>132</sup>. Se presenta pues, por vez primera en Castilla, un “**enemigo oculto**” que dará lugar a una verdadera cruzada interna<sup>133</sup>.

Por parte de los defensores de los conversos, el relator del Consejo Real, Fernán Díaz de Toledo, incluye en su *Instrucción* acusaciones semejantes pero elevadas, esta vez, no en contra de los conversos sino de los rebeldes toledanos, quienes, cargando las tintas contra los nuevos cristianos, cometen “grande blasfemia contra Dios” y “oprobio y ofensa de nuestra Santa Fee Catholica”<sup>134</sup>. El Relator acusa a Marcos García de Mora de haber “dogmatizado esta heregía” y de “poner su sacrílega e descomulgada voca en el Cielo e levantar las blasfemias en tan grande injuria contra Dios”<sup>135</sup>.

Ahora bien, en medio de este crudo enfrentamiento, la *Respuesta a una duda* del obispo conquense (defensor acérrimo, él también, de los conversos) parece cambiar, en cierta medida, el eje de la discusión: su propuesta parece estar orientada a promover la fina inspección de las prácticas y creencias de los cristianos y no a la deslegitimación de determinados grupos de personas. Lope de Barrientos sostiene lo siguiente:

*...es de notar deste nonbre “judío” que en dos maneras lo devemos considerar. En una manera son dichos los judíos de nonbre e de fecho; en otra manera non de nonbre mas de fecho. Aquel se deve decir judío de nonbre e de fecho que la ley de Moysen a la letra cree e tiene. Estos tales otro tiempo se llamaban ebreos, e toma-*

<sup>129</sup> SARMIENTO, P., “Sentencia que Pero Sarmiento, asistente de Toledo, y el Común de la Ciudad dieron en el año 1449 contra los Conversos”, en CARTAGENA, A. DE, *Defensorium unitatis christianae: tratado en favor de los judíos conversos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Arias Montano, 1943, apéndice III, pp. 359, 362.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 360.

<sup>131</sup> Pasaje de la “Suplicación” citado en NETANYAHU, B., *op. cit.*, p. 321.

<sup>132</sup> NETANYAHU, B., *op. cit.*, p. 287.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 331.

<sup>134</sup> DÍAZ DE TOLEDO, F., *Instrucción del Relator para el obispo de Cuenca, a favor de la nación Hebrea*, en CARTAGENA, A. DE, *op. cit.*, apéndice II, pp. 343-344.

<sup>135</sup> *Ibid.*, pp. 354-355.

*ron este nonbre de Eber (o de Abrahan) del qual deçienden segund la carne. En otra manera son dichos los judíos solamente por los de fecho; et éstos son aquellos que, aunque fieles o christianos se llamen, siguen la fe de los judíos, creyendo la ley mosayca e teniéndola a la letra ansy como otros judíos. Et non solamente entendemos esto por los convertidos de los judíos, mas aun de otros qualesquier; e non sólo de los que fueron infieles, mas aun de qualesquier, aunque en la ley christiana ayan naçido. Ca qualesquier que la tal fe de los judíos siguen, decirlos hemos judíos*<sup>136</sup>.

En este pasaje, el obispo de Cuenca se pronuncia acerca de quienes pueden ser llamados con motivo valedero ‘judíos’. El dominico afirma, en este sentido, que pueden existir judíos “de fecho”, puesto que las prácticas y creencias judaicas pueden ser blandidas por hombres nacidos bajo la ley cristiana. De acuerdo con su visión, la justicia del reino –siguiendo, a su vez, el ejemplo de la justicia divina– debe poner la mira sobre las prácticas y creencias de los hombres y no sobre su origen, linaje o procedencia. Citando a San Pablo, sostiene Barrientos: “Gualardonará nuestro señor a cada uno segund sus obras”<sup>137</sup>.

Ahora bien, si la estrategia de Barrientos, defensor de los conversos, parece orientarse a promover el **examen de creencias religiosas y actos devocionales** (evitando que la sospecha recaiga sobre los hombres en virtud de su linaje), el sentar criterios para la identificación y la reprobación de supersticiones aparece –a la luz de lo dicho– como una tarea de cardinal importancia para el teólogo. La defensa del orden cristiano y la pureza de la ortodoxia expresada en lenguaje teológico (a través de la apelación al género antisupersticioso) permite la construcción de un sujeto reprobable identificado con el “otro-supersticioso”, un “otro-entre-nosotros”, situado en el interior de la cristiandad. El hombre supersticioso definido a partir de prácticas y creencias consideradas vanas y demoníacas, puede ser **cualquier hombre, sea cual fuera su sangre**, que, aun pretendiendo ser cristiano, se inmiscuya en el ilegítimo comercio con los demonios. En efecto, las artes adivinatorias, si bien se vinculaban originariamente con el saber de judíos y árabes, clásicos enemigos de la cristiandad, se hallan fuertemente permeadas en la totalidad de la sociedad castellana hacia mediados del siglo XV: la utilización de dichas prácticas en la construcción del *homo superstitiosus* permitió poner en jaque a todo aquel que, “viejo” o “nuevo” cristiano, pretendiera usurpar prerrogativas ajenas e intentara traspasar las jerarquías sagradas del *ordo* cristiano. Así pues, al elaborar su discurso reprobador de supersticiones (género subsidiario de la literatura demonológica), Barrientos pone el énfasis no ya en el judío o el moro –tradicionalmente demonizados<sup>138</sup>– sino, por el contrario, en el **interior**

<sup>136</sup> LOPE DE BARRIENTOS, *Respuesta de Lope de Barrientos a una duda*, p. 4.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>138</sup> Sobre todo desde los tiempos de la segunda cruzada, el Judaísmo y el Islam son identificados con la encarnación misma del diablo. En sermones, representaciones literarias, imágenes pictóricas públicamente expuestas en grandes murales e, incluso, en medidas canónicas discriminatorias respecto de las minorías religiosas, se hace presente la imagen estereotipada y demonizada del judío y del moro. El judío, en particular, es considerado un “otro” servidor del diablo y culpable de deicidio. Las imágenes alegóricas que lo encarnan aluden a la ceguera, la ignorancia, la contumacia y la traición e, incluso, los rasgos fenotípicos del judío se asemejan al vil semblante del demonio (Cf. CANTERA MONTENEGRO, E., “Los judíos”, p. 77; GREGG, Y., *Devils, woman, and Jews. Reflections of the Other in Medieval Sermon Stories*, New York, State University of New York Press, 1997; HIGGS STRICKLAND, D., *Saracens, Demons, and Jews: Making Monsters in Medieval Art*, Princeton - Oxford, Princeton University Press, 2003, pp. 77, 95 y ss., 122; MONSALVO AN-

de la sociedad de cristianos. En este sentido, no carga las tintas contra los judíos sino **contra los judíos “de fecho”**, contra los hombres supersticiosos que utilizan ellos mismos saberes ligados con el saber judío o pagano y, de tal modo, desafían el orden cristiano, la unidad de la Iglesia y la pureza de la fe.

Había llegado la hora de hurgar en el interior mismo de la cristiandad. Si la herejía de los rebeldes toledanos radicaba, para sus opositores, en la ilícita discriminación de correligionarios cristianos (y ya no de moros o judíos), quebrando el cuerpo místico de la Iglesia, Barrientos asume, en su discurso mismo, la posibilidad de que, efectivamente, haya dentro del reino ciertos cristianos “peores que herejes y que paganos” pero, no obstante, no será su linaje lo que los defina como tales. **El discurso divisor, el discurso introspectivo es, en este sentido, asumido, reformulado, reapropiado, reorientado.**

Así pues, por la claridad con que el dominico de Cuenca define los conceptos necesarios para un correcto discernimiento entre hombres píos y hombres supersticiosos y en virtud de los pedidos explícitos de cautela, sabiduría y justicia que el obispo eleva al rey, cabe decir que en su trilogía antimágica resuenan ciertas preocupaciones cardinales relativas a las tensiones sociales de la época. Quienes debían ser excluidos de cargos y dignidades públicos, quienes debían ser condenados estrictamente por las leyes del reino eran aquellos que no guardaran debidamente los principios de la religión cristiana. Dichos principios constituyen, para Barrientos, las máximas sagradas que deben prevalecer en la mente del monarca y de los preladados del reino a la hora de juzgar: “todos los príncipes e perlados deuen saber todas las espeçies e maneras de la arte mágica porque non acaesca lo que soy çierto que a otros acaesçió: condepnar los ynoçentes e absolver los reos”<sup>139</sup>. Como indica Álvarez López comentando este pasaje del *Tractado de la adivinança*, don Lope “probablemente estaba muy sensibilizado con los sucesos violentos que se produjeron contra los conversos, la hostilidad social hacia ellos les puso en el punto de mira de todo tipo de acusaciones”<sup>140</sup>.

### Conclusión

Ha sido señalada la importancia de la presencia de astrólogos y judíos en los reinos hispanos tardomedievales y, sobre todo, en aquellos sitios ligados al poder. Asimismo, se ha indicado que, hacia fines del siglo XIV y principios del siglo XV, se percibe tanto un creciente temor hacia la astrología y las artes adivinatorias en general cuanto un conflicto cada vez más agudo entre cristianos, por un lado, y judíos y judeoconversos, por el otro. Tal conflicto no sólo se manifiesta en la literatura (aspecto estudiado por Vicente García)

---

TÓN, J. M., *op. cit.*, p. 117 y ss). Respecto de la imagen medieval del pueblo judaico en la península en particular, Cantera Montenegro sostiene que “el judío es considerado como un mal absoluto, un agente del diablo que está movido por las fuerzas del mal, que realiza actos crueles y que prepara complots contra los cristianos y el cristianismo” (CANTERA MONTENEGRO, E., “La imagen del judío”, p. 23) Hacia fines del siglo XIII, en efecto, el *Plugio fidei* de Raymond Martini ya había postulado la teoría de que los judíos no eran sino feudatarios de Satán (DELUMEAU, J., *op. cit.*, p. 438). En la representación literaria del enemigo erigida en los poemas de Clerecía tardomedievales, por otra parte, el judío aparece con bastante asiduidad como un mago inductor de pactos con el demonio: en “El milagro de Teófilo” de Gonzalo de Berceo, por ejemplo, el judío actúa como hechicero y como mediador del pacto entre Teófilo y el diablo (Cf. CANTERA MONTENEGRO, E., “Los judíos”, pp. 79-81).

<sup>139</sup> *Tractado de la adivinança*, p. 99.

<sup>140</sup> *Ibid.*, nota al pie nº 11. Ver también, al respecto, NETANYAHU, B., *op. cit.*, p. 608.

sino también, en un plano más material, en una historia “marcada por persecuciones, conversiones forzadas o voluntarias, disputas doctrinales y una creciente legislación restrictiva que culminaría en la expulsión”<sup>141</sup>. Luego, atendiendo a la presencia física, manifiesta y conflictiva del “otro” judío dentro las murallas del reino, hemos postulado que la “estrategia” discursiva (y política) de los tratados antisupersticiosos de Barrientos merece una lectura que incorpore la variable interreligiosa. Como hemos visto, el discurso esgrimido por el obispo se liga estrechamente con el problema religioso más candente de su época, que –con sus filosas aristas sociales, políticas y económicas– incomoda fuertemente a los hombres poderosos de la Iglesia y de la Corte: nos referimos, ciertamente, a la dificultosa integración entre cristianos “nuevos” y “viejos” y, particularmente, al estallido anti-converso de 1449.

Dado que uno de los intereses fundamentales de Barrientos radica, en tal coyuntura histórica, en esgrimir una eficaz defensa del poder monárquico y de los llamados “cristianos nuevos”, de quien el obispo es –en palabras del Relator– “abogado principal” y “padre”<sup>142</sup>, nos hemos preguntado lo siguiente: ¿cómo es posible explicar, en este preciso contexto, el surgimiento simultáneo de un discurso orientado a reprobar supersticiones?

En principio, como hemos visto, el discurso de Barrientos construye un enemigo interno que no son los judíos ni los conversos sino, por el contrario, cualquiera que pueda ser llamado judío “de fecho”, cualquier hombre que recurra a saberes considerados supersticiosos, que, si bien se hallan asociados en Castilla con la tradición hebraica, pueden encontrarse diseminados en cualquier sector de la sociedad, incluso en ámbitos “cristianoviejos”. He aquí una novedad que emerge hacia mediados de siglo XV: los detentores privilegiados del poder político-religioso se ven concretamente amenazados –de un modo ya ineludible– no sólo por los tradicionales enemigos externos de la cristiandad hispana (judíos y moros) sino también por ciertos cristianos del reino: astrólogos, adivinos, poetas lenguaraces y –quizá la amenaza mayor– los rebeldes del ’49 y sus proposiciones anticonversas.

Las resistencias al poder real que manifiestan, particularmente, los súbditos sublevados en Toledo expresan que la anhelada homogeneidad cristiana resulta una quimera hacia mediados del siglo XV, no sólo por la sedición misma que implica la rebelión sino, también, a causa del discurso y de la *praxis* esgrimidos por las autoridades toledanas al interior de la ciudad (que hacen patente la división interior al combatir, justamente, la presencia de un odiado “enemigo interno”: los conversos). Los toledanos acusan de herejía judaizante incluso a aquellos servidores más cercanos a la majestad real. Esta poderosa resistencia obliga a una **revisión de los juegos de saber** que hasta entonces habían asegurado con relativo éxito el orden establecido. Se torna necesario un nuevo conjunto de enunciados, una reformulada y oportuna exposición de criterios que permitan reconstruir el estado de cosas dañado. Si los rebeldes de Toledo han puesto la mira en el interior del reino, allí mismo se debía encontrar la falla a suturar, allí mismo debía poner la lupa la monarquía cristiana, para erigirse ahora como legítima delimitadora de las divisiones internas, como jueza y modeladora de cada cisura, como única institución capaz, por antonomasia, de reunificar los fragmentos resultantes de un reino divisible y dividido. La pro-

<sup>141</sup> HINOJOSA MONTALVO, J. M., “Los judíos en la España Medieval: de la tolerancia a la expulsión”, en: MARTINEZ SAN PEDRO, M. (coord.), *Los marginados en el mundo medieval y moderno* (Almería, 5 al 7 de noviembre de 1998), 2000, p. 37.

<sup>142</sup> NETANYAHU, B., *op. cit.*, p. 359.

puesta de Barrientos, en este sentido, se dirige a **postular criterios de discernimiento alternativos a los planteados por los rebeldes: nace, pues, el discurso reprobador de supersticiones en Castilla.**

Tal discurso construye, pues, un “otro-interno” cuya mácula no radica en su sangre o procedencia sino en aquellas prácticas y creencias reprobadas por el saber teologal. Ningún castellano, por más devoto que se profese, por más “viejo cristiano” que sea, se encuentra exento, para Barrientos, de caer en el pecado de superstición. Lo que para el obispo debe ser condenado con justicia, sabiduría y sin prejuicio alguno es dicho pecado y la falta a la autoridad que implica, sea quien fuese que lo cometiera. En este sentido, sostiene el dominico, en su *Respuesta a una duda*, que el escrutinio de la pureza de la fe no debe afectar sólo y exclusivamente a los nuevos cristianos: “Non negamos que en éstos [**ijos de los judíos e infieles**, hijos de los sacerdotes e otros bastados] non sean examinación neçessaria, pero ansy mesmo **es neçessaria en los otros fieles**”<sup>143</sup>.

El interés de Barrientos por la pureza de las prácticas y creencias de los cristianos refleja, pues, la concepción de una comunidad de fieles considerada, de allí en más, como un cuerpo carente de inmunidad, necesitado de profundas reformas y ajustes en sus mismas entrañas. Las artimañas del demonio pueden hallarse tanto dentro como fuera del cristianismo (y es por eso, justamente, que el rey debe estar particularmente atento a los farsantes y juzgar con sabia equidad). En pocas palabras, el demonio se encuentra en el interior mismo de la sociedad cristiana: incluso allí donde cabría esperar devoción y fiel vasallaje, coexisten los enemigos del Dios cristiano y sus píos servidores, todos en un mismo reino, todos bajo un mismo monarca. Esta situación genera una novedosa necesidad en la sociedad castellana toda: la necesidad de **discernir** quién es ahora el enemigo, quién es ahora el “**otro-entre-nosotros**” que ya no es claramente “otro” (como el judío y el moro) sino que se dice falsamente cristiano. Para los castellanos de la época, se torna imperioso estar atento para poder identificar al enemigo: hurgar, separar, sacar a la luz. Se vuelve necesario delimitar una frontera teórica precisa, que trace un tajante claroscuro que permita discernir el verdadero cristiano del traidor de la fe, para así lograr, a la vez, la unidad de la Iglesia de Dios.

Germina, pues, el discurso reprobador de supersticiones y creencias vanas en el ámbito cultural hispano en un momento en que su formulación encuentra profundo sentido: para entonces, el conflicto interreligioso, agravado por la problemática judeoconversa, ya había calado en Castilla a sangre y fuego. Como indica Contreras, la fractura entre lo “cristianoviejo” y lo converso ya había desatado “los demonios internos de la mayoría” y había introducido en la sociedad una irracionalidad discursiva extrema<sup>144</sup>. Así las cosas, la elaboración de un discurso que permita discernir, catalogar y sentar criterios precisos –apelando a un saber considerado legítimo: la teología y la autoridad escrituraria– no sólo se torna posible sino esperable. El *Corbacho* de Martínez de Toledo describe esta sensación de simulación reinante que se cree necesario desenmascarar: “¡ay!, unos destos disimulan el mal e ynfigen el byen con disimulados ábytos e condiciones, con palabras mansas e gestos sosegados, los ojos en tierra inclinados como de honestidad, mirando de revés, de so capa”<sup>145</sup>. Estos simuladores, fingidores y “falsos ypócrates”, no son identifi-

<sup>143</sup> LOPE DE BARRIENTOS, *Respuesta de Lope de Barrientos a una duda*, pp. 8-9 (el resaltado es mío).

<sup>144</sup> CONTRERAS, J., *op. cit.*, p. 462.

<sup>145</sup> MARTÍNEZ DE TOLEDO, A., *op. cit.*, p. 233.

cados, tampoco por el toledano, con los convertidos del judaísmo sino sobre todo con los begardos y, también, con “nigrománticos, alquimistas, lapidarios, encantadores, fechizeros, agoreros, físicos, e de yervas conocedores”<sup>146</sup>. Ante ellos, Martínez de Toledo aconseja seguir el consejo del Evangelio de Mateo que reza lo siguiente “guadadvos desdos que andan con *pas sea con vos* e parecen de fuera justos e santos, que de dentro son lobos robadores”<sup>147</sup>. En este caso también el peligro mayor parece situarse en aquello que se confunde con la ortodoxia, en aquellas personas que se mimetizan con los verdaderos creyentes.

Ahora bien, los criterios clasificatorios plausibles de postular en dicha situación de temida hipocresía, aparentemente necesarios, resultan múltiples. Sea cual sea el discurso alternativo que se enuncie, lo dicho sienta una posición determinada. Barrientos no calla ingenuamente acerca del problema judío y judeoconverso en sus tratados anti-mágicos y no redirige vanamente la atención hacia los hombres supersticiosos. Su criterio de discernimiento, que postula una atención destacada a la pureza de la fe y la ortodoxia de las prácticas de todos los cristianos, emerge poco después de que los conversos, por vez primera en España, son acusados –como hemos visto– de “judaizar”, de ser judíos clandestinos<sup>148</sup>. Surge también en la misma época en que, como indica Nirenberg, criterios divisorios muy distintos empiezan a asomar: palabras como ‘raza’ y ‘linaje’, en efecto, comenzaban a filtrarse en el vocabulario ligado a los judíos, en consonancia con “la aparición de ideologías hostiles a los conversos que buscan naturalizar categorías y jerarquías religiosas a fin de legitimar su reproducción”<sup>149</sup>. No sólo Barrientos se opone a estos nuevos criterios “naturalizantes” de las divisiones religiosas sino también, como cabe esperar, aquellas otras voces que se elevan en Castilla, a mediados del siglo XV, en defensa de los conversos<sup>150</sup>.

Podemos concluir, finalmente: la necesidad de estudiar discursos y contradiscursos, de situar cada intervención discursiva en el contexto mismo en que pudo ser construida y enunciada como tal, en el marco de relaciones de poder complejas y particulares sobre las cuales –a su vez– producen cambios y transformaciones (como hemos intentado hacer hasta aquí), resulta fundamental si pensamos que, de algún modo, como fruto de determinadas tácticas y estrategias, de intentos de dominar y esfuerzos por resistir, el rechazo de cualquier discriminación en detrimento de los conversos –que predomina en la alta jerarquía clerical y política de la Castilla de 1450– se transformará, décadas más tarde, en una sospecha institucionalizada en su contra (punta de lanza de la Inquisición) y, hacia mediados del siglo XVI, en una vasta red de estatutos de “pureza de sangre”, instituidos en perjuicio de los marranos, en numerosos ámbitos e instituciones españolas. Los esfuerzos de

<sup>146</sup> *Ibid.* p. 236.

<sup>147</sup> *Ibid.* Cf. Mateo 7, 15.

<sup>148</sup> NETANYAHU, B., *op. cit.*, p. 1028.

<sup>149</sup> NIRENBERG, D., *op. cit.*, p. 53.

<sup>150</sup> Por ejemplo, Fernán Díaz apunta los peligros del sistema genealógico basado en la “limpieza de sangre”, puesto que casi no había casa noble alguna en Castilla que no contara con algún converso en su árbol familiar. Torquemada, por su parte, combate aquella premisa de los rebeldes toledanos que presupone “que todo el que es malo, o de un linaje malo o condenado, es siempre malo y condenado con respecto al tipo de mal en el cual fue originalmente tenido y condenado como malo hasta pasen cuatro generaciones”. Cartagena, asimismo, se opone a la división entre cristianos “nuevos” y “viejos”, dado que no hay persona que nazca cristiana, i. e. que no haya venido a la fe recientemente, por medio del bautismo (cf. NETANYAHU, B., *op. cit.*, pp. 58, 408, 503).

Barrientos por construir criterios de discernimiento particulares, que eviten divisiones entre “nuevos” y “viejos” cristianos, terminarán siendo **articulados** –podríamos pensar– con aquello que primero intentaron combatir. El **hombre supersticioso** y el **criptojudío** residirán finalmente, de modo más complementario que excluyente, en el sótano perverso de la católica mansión de la España moderna.

CONSTANZA CAVALLERO

*Universidad de Buenos Aires / CONICET*