

**A FACIE INIMICI:
LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA DEMONOLOGÍA
CRISTIANA EN EL FORTALITIUM FIDEI DE
ALONSO DE ESPINA (CASTILLA, SIGLO XV) ***

*‘A facie inimici’: The Political Dimension of
Christian Demonology in Alonso de Espina’s
Fortalitium Fidei (Castile, 15th Century)*

Constanza CAVALLERO **
Universidad de Buenos Aires

RESUMEN: El presente trabajo se ocupa de reconstruir el lazo que torna inseparables la cuestión demonológica y la dimensión estrictamente “política” –aislable únicamente a efectos analíticos– en la sociedad castellana del siglo XV. A partir del estudio del *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina, se intenta definir en qué medida el discurso demonológico, incluso en su versión “moderada”, opera como criterio político por antonomasia en la época y como el lenguaje que permite identificar enemigos, zanjar conflictos y, también, declarar batallas y clausurar otras posibles. Tomando como punto de partida el criterio político expuesto por el discutido jurista alemán Carl Schmitt –esto es, la contraposición *Freund-Feind*–, se analiza el vínculo medular establecido entre el demonio y los restantes enemigos de la *ecclesia* combatidos por Espina: herejes judaizantes, judíos y sarracenos. El presente análisis permite no sólo ejemplificar la potencialidad política de la demonología cristiana sino también desplegar las particularidades del discurso sobre el demonio del fraile castellano Alonso de Espina.

PALABRAS CLAVE: Demonología. Política. Judíos. Herejes judaizantes. Sarracenos.

* Fecha de recepción del artículo: 2011-03-18. Comunicación de evaluación al autor: 2011-07-21. Versión definitiva: 2011-07-27. Fecha de publicación: 2012-06-30.

** Licenciada en Historia. Profesora de la Universidad de Buenos Aires. Becaria de posgrado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Investigadora de doctorado del Instituto de Historia de España “Claudio Sánchez-Albornoz”, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires; 25 de Mayo 221, 3^a Piso (1002) Ciudad de Buenos Aires, Argentina. C.e.: cony.cavallero@gmail.com.

ABSTRACT: This paper deals with the reconstruction of the inseparable bond between demonology and the purely “political” dimension (isolated only for analytical purposes) in 15th-century Castilian society. On the basis of a study of Alonso de Espina’s *Fortalitium fidei*, this article attempts to define the extent to which the demonological discourse, even in its “moderate” version, serves both as the quintessential political standard of the period and as the language that makes it possible to identify enemies, settle conflicts, declare battles or bring them to a close. Taking as a starting point the political criteria proposed by the controversial German jurist Carl Schmitt, namely the opposition *Freund-Feind*, this article analyses the fundamental relationship established between the Devil and the other enemies of the ecclesia fought by Espina: “judaizing” heretics, Jews and Saracens. Such an analysis allows us not only to exemplify the political potential of Christian demonology, but also to highlight the special features of Alonso de Espina’s discourse on the Devil.

KEYWORDS: Demonology. Politics. Jews. “Judaizing” heretics. Saracens.

SUMARIO. 0. Introducción. 1. Los judíos. 1.1. *De iudeorum parentela*. 1.2. *De crudelitate iudeorum*. 1.3. *Maiorem potestatem super populum iudaicum demones habent*. 2. Los judeoconvertos. 2.1. *Fides talium morum proprie est fides demoniorum*. 2.2. *Nos debemus a peccato circumcidere ut a familia dyaboli distinguamur*. 2.3. *Per maiori parte sunt augures, sortientes...* 3. Los sarracenos. 3.1. *Si radix pessima et ramus*. 3.2. *Alchoranum placet demonibus*. 3.3. *De astucia dyaboli ne periret secta machometi*. 4. Los demonios. 4.1. *Potestas sua est sub potestate*. 4.2. *Veniunt in illusiones et deceptiones dyaboli*. 4.3. *Victus et nudus a suo dominio et potentia*. 4.4. *Sunt spiritus impuri humani generis inimici*. 5. Conclusión.

0. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo discurre acerca del lazo que torna inseparables la cuestión demonológica y la dimensión “política” –aislable únicamente a efectos analíticos– de las sociedades cristianas. Dicho lazo, en lo que refiere a la época tardomedieval y tempranomoderna, ha sido abordado por la historiografía desde diversos ángulos: entre otros, atendiendo al rol de los magistrados civiles en la represión judicial de la brujería, analizando la conversión del *crimen magiae* en “herejía de Estado”, estudiando el lenguaje político que presupone la formulación del crimen brujeril, el modo en que la caza de brujas contribuyó al establecimiento del régimen absolutista en Europa y considerando el papel que las acusaciones de magia diabólica y brujería desempeñaron en intrigas palaciegas y procesos célebres de gran repercu-

sión política¹. Ahora bien, estas variadas aproximaciones han abordado el problema, todas ellas, partiendo del vínculo entre la dimensión política de la sociedad europea antiguorregimental y una dimensión particular, aunque riquísima y compleja, de la demonología cristiana: a saber, el crimen imaginario de las brujas, el paradigma del complot brujo.

El propósito del presente trabajo, por el contrario, es analizar el lazo entre política y demonología dejando en un plano secundario, por el momento, el fenómeno de la brujería. Se intentará reconstruir, en este sentido, un vínculo primario entre ambas cuestiones que desborde el marco establecido por la demonología en su vertiente radical. Propongo indagar, pues, en qué medida es posible afirmar que el discurso demonológico se convierte en vehículo privilegiado de la reflexión y la acción política e, incluso, en el criterio político por antonomasia de las sociedades cristianas –en particular, de la Castilla del siglo XV. Con este fin, creo conveniente analizar el modo en que la demonología opera (a) como el idioma mismo a partir del cual definir enemigos, dirimir disputas concretas y proponer nuevas batallas o contra-batallas (y, por qué no, impedir o clausurar otras posibles) y (b) como marco a partir del cual se torna posible nutrir, alterar o socavar lenguajes o mundos simbólicos, elementos tan caros a cualquier ordenamiento social. En el presente trabajo, me centraré en el primero de estos dos abordajes².

La perla de nuestro análisis será una obra que cabe incluir entre los tratados fundadores de la demonología moderna y pese a lo cual no ha recibido la merecida

¹ Cf. CLARK, S., *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1997, pp. 549-682; CHIFFOLEAU, J., «Sur le crime de majesté médiéval», en *Genèse de l'Etat moderne en Méditerranée*, Rome, Collection de l'Ecole française de Rome n°168, 1993, n° 168; LEVACK, B., «State-building and Witch Hunting in Early Modern Europe», en BARRY, J. et al. (eds.), *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*, Cambridge, CUP, 1996, pp. 96-116; MERCIER, F., *La Vauderie d'Arras. Una chasse aux sorcières à l'Automne du Moyen Âge*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006; SOMERSET, A., *The Affair of the Poisons: Murder, Infanticide, and Satanism at the Court of Louis XIV*, New York, St. Martin's Press, 2003.

² En cuanto a los rasgos fundamentales de la demonología tardomedieval y a la evolución de la concepción del demonio en los umbrales de la Edad Moderna, cf. CACIOLA, N., *Discerning Spirits. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2003; FILLMORE, C., *Satan, Saints, and Heretics: A History of Political Demonology in the Middle Ages*, Saarbrücken, VDM Verlag Dr. Müller, 2009; BOUREAU, A., *Satan Hérétique: Histoire de la Démonologie (1280-1330)*, Paris, Odile Jacob, 2004; COHN, N., *Europe's Inner Demons*, New York, New American Library, 1975; CAMPAGNE, F., «Demonology at a Crossroads: The Visions of Ermine de Reims and the Image of the Devil on the Eve of the Great European Witch-Hunt», *Church History*, 2011, 80/3, pp. 1-31.

atención de los estudiosos de la materia³: me refiero al *Fortalitium Fidei* de Alonso de Espina⁴. La voluminosa obra de este fraile castellano (confesor de Álvaro de Luna y del rey Enrique IV, teólogo en Salamanca y reconocido, sobre todo, por su labor como predicador itinerante) fue publicada en la década de 1460 y reimpressa en numerosas ocasiones, convirtiéndose en un verdadero *best-seller* de la temprana Modernidad⁵. No obstante, el *Fortalitium* no reviste importancia sólo por su gran popularidad en los siglos XV y XVI y por proveer material de predicación a las generaciones subsiguientes sino también –entre otras cosas– porque constituye el primer tratado llevado a la imprenta que discurre sobre el entonces novedoso fenómeno brujeril.

Ahora bien, cabe señalar otros dos aspectos que, a mi entender, resultan también fundamentales para ponderar adecuadamente la fuente histórica en cuestión: la obra de este apologeta de la fe cristiana resulta original, en primer término, por el hecho de que incorpora a los demonios, creaturas inmateriales, junto a los adversarios corpóreos de la *ecclesia*: herejes, judíos y sarracenos (en efecto, tras referirse a estos enemigos humanos de la fe en los libros II, III y IV respectivamente, Espina dedica el quinto y último libro a tratar la guerra de los demonios contra el género humano)⁶. En este punto, la obra del franciscano se diferencia de los tratados anteriores que, como el *Fortalitium*, forman parte de la literatura polémica cristiana. Por otro lado, resulta medular señalar que, más allá de su reconocimiento como útil compendio de la tradición literaria antijudía (y no tanto por su originalidad), el *Fortalitium* incorpora problemáticas novedosas en la época y posee, además, una dimensión perlocutiva remarcable⁷. En efecto, solicita pionera

³ CLARK, S., «Brujería e imaginación histórica. Nuevas interpretaciones de la demonología en la Edad Moderna», en TAUSIET, M. y AMELANG, J. (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2004, p. 43.

⁴ Utilizaré la edición de Antonius Koberger, impresa en Nuremberg en 1494. Consta de 289 folios, impreso cada uno recto y vuelto, escritos en letra gótica. Respecto de la figura de Espina, cf. DE CASTRO, M., «Espina, Alonso de», en ALDEA VAQUERO, Q. et al. (eds.), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, C.S.I.C., 1972, y NETANYAHU, B., «Alonso de Espina: Was He a New Christian?», en *Toward the Inquisition: Essays on Jewish and Converso History in Late Medieval Spain*, Ithaca, Cornell University Press, 1997.

⁵ CLARK, «Brujería e imaginación», p. 43; MEYUHAS GINIO, A., *La Forteresse de la Foi. La vision du monde d'Alonso de Espina, moine espagnol (?-1466)*, Paris, Cerf, 1998, p. 10.

⁶ Cf. *Fortalitium fidei* (FF), f. 2r.

⁷ Entre quienes afirman el carácter poco original de la obra cabe citar: MEYUHAS, *La Forteresse de la Foi*, p. 109; MCMICHAEL, S., «The End of the World, Antichrist, and the Final Conversion of the Jews in the *Fortalitium Fidei* of Friar Alonso de Espina (d. 1464)», *Medieval Encounters*, 2006, 12/2, p. 227; MCMICHAEL, S., «Alfonso de Espina on the Mosaic Law», en MCMICHAEL, S. y MYERS, S. (eds.), *Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance*, Leiden-Boston, Brill, 2004, p. 222.

e imperiosamente el establecimiento de la Inquisición en territorio peninsular, presenta la idea de la expulsión de los judíos como una opción factible y conveniente y alienta la gran cruzada contra los musulmanes en pos de lograr, como objetivo último, la liberación de Tierra Santa⁸.

Si bien las medidas que propone Espina ante los enemigos tangibles de la fe, recién mencionadas, han sido señaladas recurrentemente por los historiadores que han posado su atención sobre el *Fortalitium* , lo cierto es que poco se ha destacado la postura del franciscano en tanto demonólogo⁹. Menos aun se ha investigado el lazo entre sus ideas sobre el demonio y la totalidad de su pensamiento. Cabe preguntar, pues, ante dicho silencio: ¿Qué rol desempeñan los espíritus malignos –según la pluma del fraile– en el concierto general de los adversarios de la fe? ¿Qué medidas sugiere para hacer frente a estos enemigos intangibles de la Ciudad de Dios? ¿Cuánto peligro percibe en ellos? ¿Cómo podemos interpretar la novedosa incorporación de disquisiciones demonológicas en este tratado de polémica interreligiosa? Estas preguntas, entre otras, han impulsado el presente trabajo, subordinadas todas ellas a un interrogante principal: aquel que busca desentrañar de qué modo el diablo hace política en la Castilla del Cuatrocientos.

Se ha dicho anteriormente que el lazo entre política y demonología puede ser visibilizado, en primer lugar, atendiendo al modo en que el discurso sobre el demonio opera como medio válido –y quizá privilegiado– para identificar enemigos, zanjar conflictos y, también, para declarar batallas y clausurar otras posibles. En este sentido, cabe acudir a la ya clásica visión de “lo político” del controvertido jurista Carl Schmitt, quien ha hecho hincapié en el sentido inherentemente polémico de toda expresión política, en su innegable conflictividad. La consecuencia extrema de este carácter substancialmente combativo de la política es, para Schmitt, la emergencia de la bipolaridad amigo-enemigo¹⁰. Según el autor, es la contraposición *Freund-Feind* aquello que constituye el criterio específico que cabe definir como estrictamente político (es decir, independiente del criterio moral, estético o cualquier otro). Tal distinción de opuestos resulta fundamental, desde esta teoría, como índice del grado de intensidad de una asociación o de una disociación. No

⁸ Cf. BAER, Y., *A History of the Jews in Christian Spain*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1966, Vol. 2, p. 284; y, respecto de la idea de cruzada contra el Islam, MEYUHAS GINIO, A., «Rêves de croisade contre les Sarrasins dans la Castille du XVe siècle (Alonso de Espina, *Fortalitium Fidei*)», *Revue de l'histoire des religions*, 1995, 212/2, pp. 145-172.

⁹ MEYUHAS estudió el *Liber quintus* en *La Forteresse de la Foi* , pp. 169-180 y en «The *Conversos* and the Magic Arts in Alonso de Espina's *Fortalitium Fidei* », *Mediterranean Historical Review*, 1990, 5/2, pp. 159-182.

¹⁰ SCHMITT, C., *El concepto de lo político* , Madrid, Alianza, 1991, p. 181.

necesariamente la disociación alcanza en toda ocasión un grado límite pero, si esto acaece, la guerra se convierte –para Schmitt– en la realización concreta de la hostilidad entre las partes. De este modo, si bien el enfrentamiento bélico no es siempre necesario y menos aun deseable, “debe, no obstante, existir como posibilidad real para que el concepto de enemigo pueda mantener su significado”¹¹.

Ahora bien, en el esquema teórico de Schmitt, el criterio político (la oposición amigo/enemigo) no es autosustentable. Por el contrario, extrae su fuerza de otras dimensiones de la vida humana, sea de contraposiciones religiosas, morales o de cualquier otra índole. En este sentido, lo “político” no indicaría un área particular de la actividad humana sino “el *grado de intensidad* de una asociación o de una disociación de hombres”, cuyos motivos son de distinta naturaleza y “pueden causar, en diferentes momentos, diversas uniones y separaciones”¹². Así pues, desde esta visión, cualquier enfrentamiento considerado económico o étnico es pasible de convertirse en un enfrentamiento *político* si logra reagrupar a los hombres en amigos y enemigos.

Sin perder de vista que nuestro análisis refiere a un mundo sin “política” ni “religión”¹³, el marco interpretativo de Schmitt –si bien pensado para la Europa del siglo XX– parece iluminar más que opacar el solapamiento de lo teológico y lo político en la Europa del siglo XV. En efecto, lo “político” (en tanto criterio que establece la distinción amigo/enemigo) toma su fuerza, tanto en el Medioevo como en la primera Modernidad, de la dimensión teológico-doctrinal y, en particular, de su rama demonológica: no hay entonces criterio más preciso de identificación del enemigo que su alejamiento de la fe, su rebelión contra la *ecclesia*, comunidad de fieles y cuerpo místico de Cristo. Más concretamente, dicha identificación no surge –a mi entender– sino del vínculo establecido, más o menos preciso, con el mismísimo demonio, fundador de toda rebeldía ante la divinidad y jefe de las legiones, demoníacas y humanas, que han luchado a lo largo de la historia contra la verdadera fe¹⁴. Esto último resulta clave en dos sentidos: por un lado, permite individualizar –como se ha dicho– un primer modo mediante el cual demonología y política se

¹¹ ID., *ibid.*, p. 183.

¹² ID., *ibid.*, p. 187.

¹³ GUERREAU, A., «Política/Derecho/Economía/Religión: ¿Cómo eliminar el obstáculo?», en PASTOR, R. (ed.), *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna. Aproximación a su estudio*, Madrid, CSIC, 1990, pp. 459-465.

¹⁴ Respecto del uso de la imagen de Satán para representar negativamente a los oponentes del “pueblo de Dios” –judíos, paganos y, luego, herejes– desde el origen mismo del cristianismo, cf. PAGELS, E., *The origin of Satan*, New York, Vintage Books, 1996. Dicho estudio “reveals certain fault lines in Christian tradition that have allowed for the demonizing of others throughout Christian history” (p. XIX).

entrecruzan estrechamente en las sociedades cristianas. Por otro lado, expresa el motivo fundamental por el cual resulta difícil (o aun vano) para los historiadores pensar la moderna demonología cristiana (en su versión radical y, sobre todo, en su versión moderada) desligada de la construcción, representación y persecución de los “otros” terrenales del cristianismo, es decir, de los variados enemigos que el *ordo* cristiano ha identificado y condenado como tales en el devenir de su historia.

Teniendo en cuenta lo dicho, resulta indudable, en primer lugar, que la dimensión política de la obra de Espina se hace presente por doquier: el *Fortalitium fidei* presenta un discurso esencialmente polémico, que no se ocupa sino de catalogar a los enemigos de la *misera Hispania*, a la que describe el franciscano asediada por todos sus flancos¹⁵. Si bien el triunfo final de las fuerzas del bien es seguro para Espina (puesto que todo mal se ajusta al plan providencial de Dios, que culmina en la gloria del reino celestial), la percepción de una guerra que azota a la cristiandad desde el comienzo de los tiempos inunda el *Fortalitium* desde el proemio hasta las últimas líneas. En efecto, el fraile no se ocupa sino de historiar en detalle las distintas guerras de los adversarios de la fe y, también, de exponer las armas –consideradas inquebrantables– con que cuenta la *ecclesia* para contrarrestar el poder de sus oponentes. En esta historia, las metáforas bélicas, representaciones figuradas de aquella guerra juzgada real, emergerán en el discurso de Espina una y otra vez: Dios es *turris fortitudinis a facie inimici*; los cinco libros que conforman la obra son *quasi quinque turres fortalicii fidei inexpugnabiles*; ante los embates enemigos, los fieles deben armarse con el escudo de la fe, el casco de la esperanza y la espada de la palabra de Dios¹⁶.

Ahora bien, la guerra contra la fe que apremia a la humanidad desde el comienzo de los tiempos tiene a Satán como protagonista, como se lee en las consideraciones VI a IX del *Liber V*, en las cuales se narra el origen y desarrollo de la guerra del diablo contra el pueblo de Dios. En la consideración IX en particular, la concepción binómica sobre la cual reposa la comprensión del mundo del franciscano se explicita en una imagen que, de modo indiscutible desde *De civitate Dei* del Santo de Hipona, se constituye en matriz fundante del cristianismo: me refiero a la oposición entre la ciudad divina, *pulchra et excellens*, y una ciudad fundada por el demonio destinada a combatirla¹⁷. Asumida esta guerra como trasfondo ineludible, se convierte ella misma en la clave que torna posible interpretar cualquier enfrentamiento contra la *ecclesia* (atacada desde dentro o desde fuera) dentro de la filosofía de la historia propia del cristianismo. *Civitas Dei* y *civitas dyabolica*

¹⁵ *FF*, f. 2r.

¹⁶ *Ibid.*, ff. 1r.-2v.

¹⁷ *Ibid.*, f. 279r. y ss.

son los dos espacios que albergan, respectivamente, a fieles y a enemigos, que permiten definir con exactitud el criterio político básico: *Freund-Feind*.

Dado este trasfondo de enfrentamiento *constitutivo*, una primera hipótesis a demostrar a partir del tratado de Espina es, por lo tanto, que la cuestión demonológica constituye aquello que dota de fuerza al criterio estrictamente político, en sentido schmittiano, esgrimido por la sociedad hispana del siglo XV. En el *Fortalitiium*, en efecto, el contorno preciso de los distintos rivales de la *ecclesia* parece delinarse en base a la contraposición medular del cristianismo: la oposición Dios/diablo o, mejor dicho, pueblo de Dios/huestes demoníacas. En este sentido, como veremos a continuación, cada uno de los enemigos de la fe (*iudei, saraceni, heretici et alii obstinati*) se encuentra, en mayor o menor medida, ligado al demonio.

1. LOS JUDÍOS

Recogiendo los principales argumentos de la antigua y siempre renovada polémica *adversus iudaeos*, el fraile de Espina dedica gran parte de su obra a la guerra de los judíos contra la fortaleza de la fe¹⁸. En las distintas consideraciones del *Liber III*, se ocupa de describir los defectos y errores que atribuye a los judíos, los modos en que éstos se embargan en la lucha contra la *ecclesia*, las distintas medidas de expulsión por ellos sufridas, las normas que rigen su estadia en territorio cristiano y, finalmente, en una *consideratio* de corte escatológico, señala las razones por las cuales los judíos no serán convertidos a la fe cristiana hasta el fin de los tiempos¹⁹.

¹⁸ En cuanto a la literatura antijudía, cf. LIMOR, O. y STROUMSA, G. (eds.), *Contra Iudaeos: ancient and medieval polemics between Christians and Jews*, Tübingen, Mohr, 1996. Respecto de los argumentos esgrimidos por Espina en el marco de dicha polémica, cf. MCMICHAEL, S., *Was Jesus of Nazareth the Messiah? Alphonso de Espina's argument against the Jews based on His Commentary on the Book of Isaiah in the Fortalitiium fidei (c.1464): An edition, Translation and Commentary*, Roma, Pontificiae Universitatis Gregoriana, 1992.

¹⁹ Cf. MEYUHAS, *La Forteresse de la Foi*, pp. 132-135. En lo tocante a la situación de los judíos en Castilla, cf. AMRAN, R., *Judíos y conversos en el reino de Castilla: propaganda y mensajes políticos, sociales y religiosos (siglos XIV-XVI)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2009; CONTRERAS, J., «Judíos, judaizantes y conversos en la Península Ibérica en los tiempos de la expulsión», en ALCALÁ, A. (ed.), *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Valladolid, Ámbito, 1995, pp. 457-477; MACKAY, A., «Popular Movements and Pogroms in Fifteenth-Century Castile», *Past & Present*, 1972, N° 55, pp. 33-67; 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;

Entre las distintas consideraciones que Espina consagra a la guerra de los judíos, la cuestión del lazo entre éstos y los demonios se hace presente en variadas ocasiones. Dicho lazo se expresa, a mi parecer, de tres modos principales: señalando el parentesco carnal entre unos y otros, demonizando al judío como practicante de asesinatos rituales y magia dañina y, por último, resaltando la particular afinidad, atracción o influencia que une a judíos y demonios.

1.1. *De iudeorum parentela.*

La segunda consideración del libro tercero, que trata acerca de la parentela de los judíos, comienza con una serie de citas bíblicas destinadas a señalar la *generatio prava atque perversa* del pueblo israelita²⁰. Espina discurre al respecto haciendo alusión a los argumentos rabínicos del *Talmud* que describen las relaciones carnales de Adán, previas a la creación de Eva, con animales, por un lado, y con la mítica figura de Lilith, por el otro. Fruto de la primera unión mencionada habrían sido generados hombres monstruosos, por lo cual –deduce Espina– los judíos, descendientes también del primer hombre, serían hermanos de tales engendros y tendrían a cerdas o asnas como madrastras. Ahora bien, el franciscano afirma que en absoluto puede decirse lo mismo respecto de los cristianos, puesto que *solii iudei affirmant supradicta turpissima et non alii homines*²¹. Luego, de la unión entre Adán y Lilith habrían nacido los demonios, motivo por el cual éstos también serían, de acuerdo con la enseñanza talmúdica, hermanos de los judíos. Nuevamente el franciscano se encarga de precisar que únicamente el pueblo judaico –infamando a Adán, su propio padre– es capaz de sostener tan errónea doctrina y que, por lo tanto, los demonios *sunt fratres iudeorum et non aliorum hominum*²².

Espina cita luego otra tradición rabínica según la cual la serpiente que tentó a Eva se habría unido carnalmente con ella, dando nacimiento a la estirpe judía. De esta sierpe engañosa, convertida entonces en *vitricus iudeorum*, el pueblo hebraico habría heredado ciertos hábitos y características, *morem serpentium y similitudinem serpentis*, propias de su vil progenitor. Una vez más el franciscano enfatiza que sólo los judíos sostienen semejante creencia.

VALDEÓN BARUQUE, J., *El chivo expiatorio. Judíos, revueltas y vida cotidiana en la Edad Media*, Valladolid, Ámbito, 2000.

²⁰ *Deuteronomio*, 32, 5. Cf. *FF*, f. 79r.

²¹ *FF*, f. 79r.

²² *Ibid.*, f. 79v.

Resulta interesante, pues, la postura del fraile respecto de la tradición mencionada: si bien se ocupa de aclarar que estas enseñanzas sólo son tenidas como verdad por los judíos (lo cual resulta necesario para salvar a los cristianos de cualquier parentesco ignominioso), lo cierto es que, rozando la falacia, el fraile no niega en ningún momento que dicho parentesco sea efectivo en cuanto refiere a los judíos. Por el contrario, el franciscano parece interesado en recuperar esta tradición talmúdica dado que, hincada en su propio discurso, le resulta útil para lograr la demonización y animalización del pueblo judío. Esto resulta claro, por ejemplo, respecto de la última tradición aludida, según la cual existiría un lazo filial entre los judíos y la serpiente demoníaca: si bien aclara Espina que sólo entre los judíos dicha historia ha tenido lugar, procede luego a ejemplificar con pasajes de los *Salmos* que, efectivamente, se comprueba una notable similitud entre los judíos y la serpiente²³. Así pues, no solo recurre Espina al *Talmud* para demostrar el parentesco entre judíos y demonios sino también a la autoridad de la doctrina cristiana: *iudei non solum sunt fratres demonum ut convincitur ex eorum doctrina sed etiam filii dyaboli ex doctrina filii Dei*²⁴. El fraile acude, en particular, al pasaje del Evangelio de Juan en el cual Jesús se refiere a los judíos como hijos del diablo: *Vos ex patre dyabolo estis*²⁵. El objetivo de la argumentación de Espina consiste, pues, en ligar de modo explícito, sanguíneo y carnal al judío con el mundo de las bestias y de los demonios.

1.2. *De crudelitate iudeorum*

Alonso de Espina enumera, en la consideración VII del *Liber III*, una serie de crímenes de magia ritual, de inaudita crueldad, cometidos por judíos contra cristianos (sobre todo niños) que alimentan fuertemente la imagen del judío diabólico²⁶. Dichos crímenes incluyen no sólo el asesinato ritual de inocentes y la hechicería diabólica sino también la profanación de hostias, el canibalismo y la hematofagia²⁷. El fraile describe una serie de casos que él considera famosos en su

²³ Cf. pasajes de los *Salmos* 58 (57), 5 y 140 (139), 4.

²⁴ *FF*, f. 79v.

²⁵ *Juan* 8, 44, citado en *FF*, f. 79v.

²⁶ *FF*, ff. 142r. y ss. Respecto de la imagen del judío como hechicero diabólico cf. CANTERA MONTENEGRO, E., «Los judíos y las ciencias ocultas en la España medieval», *En la España Medieval*, 25, 2002, pp. 47-83.

²⁷ Sobre el crimen ritual, cf. RUBIN, M., *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*, New Haven, Yale University Press, 1999; DUNDES, A., *The Blood Libel Legend: A Casebook in Anti-Semitic Folklore*, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1991; PO-CHIA HSIA, R., *The Myth of Ritual Murder: Jews and Magic in Reformation Germany*, New Haven, Yale University Press, 1988;

época y sostiene, además, que se han cometido otros crímenes semejantes *nobis occulte*²⁸. Como sostiene Monsalvo Antón, estas acusaciones, ancladas en el tópico antijudío del deicidio, contribuyen a acrecentar el temor ante complots judíos, destinados a destruir el cristianismo por medio de magia negra y rituales sacrílegos²⁹.

A modo de ejemplo, veamos una de las varias *crudelitates* que enumera Espina en la *consideratio* VII de “De bello iudeorum”. El fraile narra la historia de un judío que, deseoso de obtener el corazón de un cristiano a fines rituales, pretende comprar a un verdugo el corazón de su víctima. El verdugo, aconsejado por su mujer, opta por engañarlo y le entrega no un corazón humano sino el de un puerco. Así pues, el judío obra su maleficio utilizando el corazón del animal y lo entierra *cogitans se cor hominis christianis sepelisse*³⁰. Luego –dice Espina– por fuerza del embrujo realizado, una innumerable multitud de cerdos se congregaron donde había sido sepultado el corazón y lucharon hasta devorarse entre sí. Esta breve historia narrada por Espina resulta de interés porque permite destacar dos cuestiones centrales: la acusación de *maleficium* elevada contra los judíos y el temor ante una posible conspiración judía contra la cristiandad (dado que, como indica Espina, en caso de haberse tratado de un corazón humano, hubiesen sido los cristianos y no una piara de cerdos quienes se habrían destruido mutuamente). Asimismo, esta historia resulta destacable porque, décadas después, un grupo de inquisidores se servirían de ella para llenar de contenido las acusaciones esgrimidas contra judíos y conversos en el famoso *affaire* del niño de La Guardia³¹.

Si en el apartado anterior la demonización de los judíos transitaba de modo paralelo a su animalización, en este caso la satanización del pueblo hebraico se liga estrechamente a su criminalización. Como indica Monsalvo Antón, la gravedad de las imputaciones descritas como *crudelitates iudeorum* “prácticamente

BUTARONI, S. y MUSIAL, S. (eds.), *Ritual Murder. Legend in European History*, Kraków, Association for Cultural Initiatives, 2003.

²⁸ *FF*, f. 142v.

²⁹ MONSALVO ANTÓN, J. M., «Algunas consideraciones sobre el ideario antijudío contenido en el *Liber III* del *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina», *Aragón en la Edad Media*, 1999, 14-15/2, pp. 1061-1087, p. 1075.

³⁰ *FF*, f. 143v.

³¹ BAER, A *History of the Jews*, p. 403. Respecto del proceso mencionado, cf. HALICZER, S., «The Jew As Witch: Displaced Aggression and the Myth of the Santo Niño de La Guardia», en PERRY, M. y CRUZ, A. (eds.), *Cultural Encounters. The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, Berkeley, University of California Press, 1991, pp. 146-156.

suponían pasar de la satanización literaria y legendaria a la incriminación penal” de los judíos³².

1.3. *Maiorem potestatem super populum iudaicum demones habent*

En la quinta consideración del *Liber V*, dedicado a los demonios, los judíos adquieren un rol destacado: al preguntarse Espina sobre qué pueblo los demonios ejercen mayor potestad, no duda en responder que se trata de la *gens iudeorum*. El fraile recoge al respecto el comentario de Nicolás de Lira a *Mateo* 12, 43-45: siguiendo al comentarista, Espina sostiene que, en un principio, el poder del diablo fue expulsado del pueblo judaico, cuando les fue dada la Ley. Ésta había apartado a los hebreos del culto de los demonios y les había enseñado a adorar al único Dios. En ese entonces –prosigue Espina– el poder de los demonios había pasado a posesión de los gentiles, *sine lege et prophetarum oraculo viventes et ideo eos tenebat in ydolatria subiectos*³³. Pero luego, llegada la predicación de Cristo, los judíos fueron en su mayoría incrédulos, mientras que los gentiles, por el contrario, la recibieron devotamente. De este modo, el demonio fue expulsado de los gentiles y devuelto al pueblo judío, por lo cual –concluye Espina, aludiendo al pasaje evangélico citado– el estado del pueblo judío, tras la llegada de Cristo, declinó respecto de lo que fue en un principio (esto es, antes de recibir la Ley): *quare regressus dyabolus ad populum iudaicum assumit septem spiritus nequiores se*³⁴. Regresado el demonio a la *gens iudeorum*, el poder que ejerce sobre este pueblo es, por lo tanto, mayor que sobre cualquier otro. Fruto cúlmine de este triunfo absoluto del diablo sobre los hijos de Israel es, para Espina, que éstos hayan sido protagonistas en el episodio de la pasión y muerte del Redentor³⁵.

Esta relación particular entre el demonio y los judíos que construye el *Fortalitium* se hace presente de modo aun más ostensible en las disquisiciones escatológicas de Espina, sobre todo en la última *consideratio* del libro tercero, donde el franciscano discurre acerca de la identidad del Anticristo y su estrecho lazo con el demonio³⁶. Respecto de este último punto, el fraile sintetiza las

³² MONSALVO, *Teoría y evolución*, p. 1078.

³³ *FF*, f. 275r.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, f. 277r.

³⁶ Respecto de la cuestión apocalíptica en el *Fortalitium*, cf. MCMICHAEL, «The End of the World», y para una visión general de dicha temática, ver FATÁS, G., *El fin del mundo. Apocalipsis y milenio*, Madrid, Marcial Pons, 2001; VAUCHEZ, A. (dir.), *L'attente des temps nouveaux. Eschatologie et millénarismes et visions du futur du Moyen Age au XXe siècle*, Turnhout, Brepols, 2002; EMMERSON,

diferentes teorías del involucramiento de Satán con el Anticristo y concluye, finalmente, que el diablo tendrá desde su nacimiento una influencia notable sobre él. Luego, llegando el Antricristo *ad annum discretionis*, Satán tomará posesión absoluta de él y lo guiará en el mal: de este modo, el diablo “será soltado”, de acuerdo con las palabras de Juan en *Apocalipsis* 20, 7 y ejercerá todo su poder³⁷.

Ahora bien, resulta medular resaltar que, para el fraile, son los judíos quienes aceptarán al Anticristo en cuanto llegue al mundo y quienes se convertirán en sus huestes. De acuerdo con su relato, aquel, fortalecido por el poder del demonio, se dirigirá a las montañas del Cáucaso, donde se reunirá con la reina de los Amazonas, guardiana de “los hijos de Israel”. Éstos, es decir, las diez tribus perdidas de Israel –que habían sido allí encerradas, antaño, por Alejandro Magno–, se unirán bajo el mando del Anticristo y avanzarán hacia Jerusalén. Estos batallones provenientes del Cáucaso no sólo incluirán a los hebreos que habían estado hasta entonces cautivos sino también incorporarán, a lo largo del camino, al resto de los judíos dispersos por el mundo. En opinión de Espina, éstos serán fácilmente engañados por el Anticristo, quien –tras circuncidarse a sí mismo– se presentará ante ellos como el verdadero Mesías: *eum tanquam verum messiam suum recipient et ut Deum colent et tanquam rex et dominus ab ipsi metuetur*³⁸.

En pocas palabras, “the Jews were clearly shown to be linked with Antichrist”³⁹. Las disquisiciones de Espina respecto del tiempo apocalíptico resaltan este vínculo y, por otro lado, parecen estar destinadas en gran medida a demostrar otro punto fundamental del pensamiento del fraile: que los hebreos abrazarán verdaderamente la fe Cristiana *sólo* en el fin de los tiempos. Si bien su conversión siempre fue postulada como necesaria por la soteriología cristiana (considerando las palabras de Pablo en *Romanos* 11, 25-26), para el fraile castellano “only by an act of divine intervention during the final days would this take place”⁴⁰. Esta posición asumida por Espina lo define como activo participante de la gran discusión de su tiempo,

R. y HERZMANN, R., *The Apocalyptic Imagination in Medieval Literature*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992; WILLIAMS, A. (ed.), *Prophecy and Millenarianism: Essays in Honour of Marjorie Reeves*, Essex, Longman, 1980. En cuanto a la figura del Anticristo en particular, cf. MCGUINN, B., *Antichrist. Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*, New York, Harper San Francisco, 1994; y, para la tradición medieval hispana respecto de dicha figura, ver GUADALAJARA MEDINA, J., *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1996.

³⁷ *FF*, f. 182v.

³⁸ *FF*, f. 183r.

³⁹ MCMICHAEL, «The End of the World», p. 263.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 264.

inaugurada tras la revuelta toledana de 1449⁴¹: aquella que tuvo lugar entre anti-conversos y pro-conversos o, más profundamente, entre sangre y fe, linaje y sacramento. Asimismo, dicha posición permite comprender más cabalmente el análisis que se presenta en el próximo apartado: como indica McMichael, “this apocalyptic dimension shows that the main enemies of the Church reform are... within the Church, that is, the conversos who were allegedly judaizing”⁴².

2. LOS JUDEOCONVERSOS

Pese al extenso tratamiento que recibe la guerra de los judíos en el *Fortalitium fidei*, los enemigos de la fe que parecen preocupar en mayor medida al fraile son aquellos que, camuflados, simulan con la boca alabar a Dios y se alejan de él en el corazón: *o altissime Deus, multi hec confitentur labiis quorum cor longe est a te*⁴³. Éstos, *heretici et perversi christiani*, constituyen el foco de atención de Espina en el segundo libro de su obra. Si bien dicho libro se titula “De bello hereticorum”, lo cierto es que el franciscano concentra sus ataques en una herejía en particular, a saber, la de los “judaizantes”. Estos *iudei occulti* merecen, en opinión del fraile, penas y tormentos aun más crueles que los judíos, puesto que cometen, al judaizar, el más horrendo de los pecados. Para Espina, mimetizados con el rebaño de Dios tras un simulacro de conversión, los judaizantes socavan los fundamentos de la cristiandad desde sus propias entrañas⁴⁴.

Así pues, dado que los conversos —o su mayoría— no son verdaderamente para el fraile sino criptojudíos, cuya verdadera conversión no puede ser alcanzada hasta el final de los tiempos, resulta posible atribuirles, sin mediación alguna, los mecanismos de demonización utilizados por el fraile para mancillar a los judíos. Con todo, cabe individualizar a continuación, en añadidura a dichos mecanismos ya descritos, el modo específico mediante el cual Espina vincula al enemigo converso, en tanto hereje, con el reino de los demonios⁴⁵.

⁴¹ Cf., BENITO RUANO, E., *Los orígenes del problema converso*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2001; ROTH, N., *Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain*, Madison, University of Wisconsin Press, 1995, pp. 88 y ss.; NETANYAHU, B., *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*, Barcelona, Crítica, 1999, pp. 317-647.

⁴² MCMICHAEL, «The End of the World», p. 237.

⁴³ *FF*, f. 1v.-2r.

⁴⁴ *Ibid.*, f. 182r.

⁴⁴ *Deuteronomio*, 32, 5. Cf. *FF*, f. 79r.

⁴⁵ Un coetáneo de Alonso de Espina, Lope de Barrientos, también se ha visto involucrado, como aquel, en la querrela judeoconversa (sosteniendo, no obstante, una postura opuesta a la de Espina), a la

Un conocido pasaje de la primera carta paulina a los Corintios afirma: *Oportet et hereses esse*⁴⁶. Al discurrir acerca de la utilidad de los herejes en la Iglesia de Dios, Espina cita, naturalmente, el mencionado pasaje y explica que todas las cosas, incluso el mal, cooperan con la perfección del plan divino. Ahora bien, es cuando el fraile se atiene a la glosa cuando logra explicitar un lazo fundamental entre demonios y herejes: *videns enim diabolus templa demonum deseri et nomen liberatoris et mediatoris curare genus humanum, movit hereticos qui sub nomine christiano resisterent doctrine christiane*⁴⁷. Es por lo tanto el diablo quien –ante el triunfo del Redentor– empuja a ciertos hombres a la herejía, a oponerse a las enseñanzas de Dios valiéndose del cristianismo como máscara. Ahora bien, la herejía a la que Espina dedica más espacio en su *Liber secundus* es aquella que merece nuestra atención: me refiero a la herejía de quienes sostienen *quod nullus potest salvari sine circumcissione carnali*⁴⁸. La asociación de éstos, cristianos circuncisos *modo iudaico*, con el mundo de lo diabólico aparece en el *Fortalitium* del modo siguiente:

2.1. *Fides talium morum proprie est fides demoniorum*⁴⁹

Regeneratio, nova creatura, nova vita: nombres diversos dados por Espina a un mismo objetivo, deseado por todo cristiano y pasible de ser alcanzado mediante la fe. No obstante, el fraile acusa a los herejes judaizantes de buscar esta renovación, necesaria para la salvación, en un *sacramento quod nihil valet*, a saber, la circuncisión carnal. De este modo, los judaizantes muestran tener una fe inane y aun peor que aquella de los demonios: sólo la fe que obra por medio del amor –añade el franciscano– es fe cristiana y verdadera salvación. Sin amor, la fe es ociosa y propia del demonio⁵⁰. Y nadie más lejos del amor de Dios, para Espina,

vez que se ha mostrado preocupado por la superstición, la brujería y los poderes del demonio en la Castilla del Cuatrocientos. Respecto del modo particular en que ambas cuestiones se presentan en el discurso de Barrientos, cf. CAVALLERO, C., «Supersticiosos y marranos: el discurso anti-mágico de Lope de Barrientos a la luz de la ‘cuestión conversa’», *Cuadernos de historia de España*, 2010, 84, pp. 61-90; y, asimismo, «Brujería, superstición y ‘cuestión conversa’. Historias de construcción de ‘otros-cristianos’», *Anuario de Estudios Medievales*, 2011, 41:1, pp. 403-433. Cabe mencionar, por otra parte, a tres autores cuyas obras, escritas también en el siglo XV, completan el panorama de la demonología del Cuatrocientos en el ámbito cultural hispano: Alfonso Fernández de Madrigal, Bernardo Basín y Martín de Arlés y Andosilla.

⁴⁶ I Corintios 11, 19. Citado en *FF*, f. 52r.

⁴⁷ *FF*, f. 52r.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, f. 56r.

⁵⁰ *Ibid.*, f. 52v.

que los *neophiti de iudeis*, puesto que, en su opinión, *iudeus utens circumcissione est blasphemus et in continua ira et odio Dei*. En pocas palabras, la circuncisión carnal, basada en una fe errónea del converso del judaísmo, no genera un hombre nuevo, convertido, sino todo lo contrario: *de libero se facit servum* (resuena aquí el estereotipo cristiano de la *Iudaea capta*) y *de amico Dei se constituit inimicus eius* (expresando, en este caso, la división fundamental *amicus/inimicus*)⁵¹.

Con todo, no solo la circuncisión refleja, en opinión de Espina, la diabólica fe de los conversos sino también sus cualidades y malas costumbres: *sunt omnes mali catholici qui non verbis sed factis negant [Christum]*. Estos actos que niegan a Cristo son enumerados por Espina en diversas ocasiones: por ejemplo, cuando atribuye cualidades perniciosas a los circuncisos, aludiendo a la primera epístola de Pablo a Tito (*sunt inobedientes, vaniloqui, seductores, universos domos subvertentes... mendaces, crudeles, gulosi, etc.*) y cuando enumera diversos crímenes y errores de los conversos, según el registro obtenido en la pesquisa llevada a cabo contra ellos en la ciudad de Toledo, tras el levantamiento de 1449 (entre otras cosas, son acusados de circuncidar a sus hijos, conservar ritos y creencias de su antigua fe, blasfemar contra la doctrina cristiana y burlarse de los sacramentos)⁵².

2.2. *Nos debemus a peccato circumcidere ut a familia dyaboli distinguamur*⁵³

Alonso de Espina no objeta la circuncisión *in toto* sino que sostiene que ésta puede ser clasificada en dos clases principales, una de las cuales no sólo es deseable sino también necesaria: si bien *erroneum est christiano uti circumcissione carnali, necessarium est christiano uti circumcissione spirituali*⁵⁴. Esta diferenciación entre el carácter carnal o, por el contrario, espiritual de la circuncisión resulta clave para comprender el lazo que el franciscano construye entre los herejes judaizantes y el demonio, puesto que la *circumcisio carnali* es vista por Espina no sólo como el emergente principal de la fe fingida y las costumbres diabólicas atribuidas a los conversos sino también como signo de su estrecha familiaridad con el diablo. La circuncisión prepucial acompaña, en su opinión, el pecado grabado en el alma. El fraile propone a los cristianos, por lo tanto, circuncidarse espiritualmente del pecado, para poder diferenciarse de aquellos que, circuncisos carnalmente, no son

⁵¹ *Ibid.*, f. 53r.

⁵² *Ibid.*, ff. 53v-54v.

⁵³ *Ibid.*, f. 57v.

⁵⁴ *Ibid.*, f. 52v.

sino *fili dyaboli*. El parentesco de los conversos con el demonio se ve de este modo reforzado por la argumentación de Espina, quien recurre a una metáfora bélica, nuevamente, para mostrar la profunda escisión entre “viejos” cristianos y conversos del judaísmo: *sicut miles cognoscitur secundum arma, sic ad signum peccati vel gratie cognoscuntur filii dyaboli vel Dei*⁵⁵.

2.3. *Per maiori parte sunt augures, sortientes...*⁵⁶

Si bien las distintas *artes magice* enumeradas en el libro quinto del *Fortalitium* no son atribuidas a los judeoconversos en particular ni son incluidas dentro de los delitos adjudicados a estos últimos en el *Liber II*, como indica Meyuhas Ginio “it was a practice among the Old Christians to charge the conversos with indulging in artes magice”⁵⁷. Espina no eleva la acusación de *crimen magiae* contra los conversos por propia voz sino citando un testimonio de la *pesquisia de errore* toledana de 1449, según el cual los conversos, en su mayor parte, practican augurios, sortilegios y demás artes consideradas ilícitas. De este modo, aunque indirecto, Espina profundiza la sospecha difundida entre los “cristiano-viejos” de que los conversos se encontraban envueltos en el ejercicio de las artes oscuras, lo que implicaba –dada la concepción reinante en la época– una indudable alianza con el demonio⁵⁸. Dicha alianza, construida sobre la demonización de la magia, es revelada por el franciscano, por ejemplo, cuando se pregunta acerca del carácter herético del sortilegio en el *Liber II*⁵⁹ y, luego, con mayor claridad, cuando explicita el rol de los demonios en las artes mágicas, en un apartado del *Liber V* destinado a mostrar *quod artes magice demonum scientia exercentur*⁶⁰.

3. LOS SARRACENOS

Si bien las hostiles proposiciones de Espina hacia los judíos y conversos no encuentran eco en su postura ante los sarracenos, menos virulenta, no por ello hace a un lado el franciscano la guerra de los musulmanes contra la *ecclesia*. Por el contrario, en el cuarto libro de su tratado, el fraile discurre acerca del origen, las

⁵⁵ *Ibid.*, f. 57v.

⁵⁶ *Ibid.*, f. 55v.

⁵⁷ MEYUHAS, «The Conversos and the Magic», p. 178. Cf. *FF*, f. 271v.

⁵⁸ MEYUHAS, *La forteresse de la foi*, p. 126.

⁵⁹ *FF*, f. 51v.

⁶⁰ *Ibid.*, f. 271v.

costumbres y las leyes de los mahometanos, las concordancias y diferencias de la doctrina islámica respecto de la ley cristiana, el rol del Islam en la historia de la humanidad y las numerosas guerras que han enfrentado a sarracenos y cristianos a lo largo de los siglos⁶¹. Sin duda, doctrina e historia contribuyen a demostrar su premisa principal respecto del Islam: que terminará finalmente sometido a la cristiandad, tras una cruzada universal que expandirá la fe de Cristo por la faz de la tierra⁶².

En el marco de esta propuesta de corte bélico, Espina combate a los sarracenos recurriendo nuevamente a su demonización. El vínculo entre musulmanes y demonios se expresa en el texto a través de una serie de estrategias discursivas tendientes a demostrar el origen satánico de la *secta*, la inspiración demoníaca de la ley y las costumbres islámicas y la constante asistencia del demonio para asegurar la pervivencia de la errónea doctrina, para apoyar a Mahoma en sus engaños y a las huestes musulmanas en su lucha contra la *ecclesia*.

3.1. *Si radix pessima et ramus*

La genealogía de Mahoma es el primer punto al cual recurre Espina para deslegitimar a los sarracenos y demonizar la estirpe fundadora de su doctrina. En efecto, tres ángeles de Satán (considerando el término ‘*angelus*’ en su sentido etimológico, es decir, del griego ‘*ángelos*’: ‘enviado, mensajero’) forman parte de dicho linaje: en primer lugar, Ismael, hijo de Abraham, *idolatra pessimus* y, según el fraile, primer *angelus Sathane*. Como indica Espina, basándose en el libro del *Génesis*, Ismael militó bajo el estandarte de la soberbia y logró engañar a mucha gente. Su linaje, tras varias generaciones, engendró a Nisar, *secundus angelus Sathane*, quien militó bajo el estandarte de la vanidad y engañó también a muchos hombres. Luego prosiguió la estirpe hasta Mahoma mismo, considerado por Espina *tercius diabolicus angelus pro confusione generis humani*. Este último ángel –añade el franciscano– llevó como estandarte la concupiscencia de la carne⁶³.

⁶¹ *Ibid.*, f. 185v. y ss. Respecto de la situación de los musulmanes en Castilla, cf. ECHEVARRÍA, A., *The fortress of faith: the attitude towards Muslims in fifteenth century Spain*, Leiden-Boston, Brill, 1999. En cuanto a la visión cristiana del sarraceno, cf. TOLAN, J., *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, New York, Columbia University Press, 2002; y BLANKS, D. y FRASSETTO, M. (eds.), *Western views of Islam in medieval and early modern Europe: perception of other*, New York, St. Martin’s Press, 1999.

⁶² MEYUHAS, *La Forteresse de la Foi*, pp. 165, 169.

⁶³ *FF*, ff. 185v.-186r.

3.2. *Alchoranum placet demonibus*

Los demonios han desempeñado un rol fundamental, según Espina, en la elaboración del Corán y en la determinación de su carácter malicioso. Al disertar acerca de la ley islámica, el fraile sostiene que *Alchoranum placet demonibus* y, dado que a los demonios no les deleita sino el mal, *igitur Alchoranum est malum*⁶⁴. Para Espina, la ley de Mahoma es, en efecto, causa de todos los males, puesto que alienta el asesinato, la rapiña y el perjurio. Asimismo, dado que el Corán es una ley plagada de contradicciones, Espina afirma que en modo alguno pudo haber sido dada al hombre por Dios (quien, por su naturaleza, *non potest esse mendax*). Su principal autoría no puede ser atribuida, en opinión del fraile, a nadie más que al demonio: *diabolus fuit principalis auctor Alchorani*⁶⁵.

Las costumbres de los miembros de la *secta pestifera*, según la visión de Espina, se condicen con su ley perversa y luciferina⁶⁶. La concupiscencia de la carne atribuida a Mahoma, por ejemplo, se despliega discursivamente cuando el fraile describe los detalles de la vida de este último, *bestialis et libidinibus plena*⁶⁷. El fundador del Islam es descrito como *luxoriosus, incestuosus, adulter, in crimine pessimo maculato* y, para Espina, estas características condujeron al profeta a un nivel de malicia tal que éste no fue sino *velut alter Lucifer*⁶⁸. A su vez, haciendo valer el principio *si radix pessima et ramus*, el franciscano atribuye las costumbres demoníacas a los seguidores de Mahoma: la ley observada por los mahometanos se halla –para Espina– repleta de inmundicias de lo más variadas. Entre ellas, el fraile señala la promoción de una vida repleta de placeres carnales (*ponit quod hominis beatitudo est in comedendo et luxuriando et in vestibus preciosis*), la judaización (*docuit gentes iudaizare*) y la sodomía (*docuit licitum esse zodomiam*)⁶⁹.

3.3. *De astucia dyaboli ne periret secta machometi*

Una serie de episodios narrados en el *Fortalitium* permiten afirmar, por último, que el diablo –en opinión de Espina– se hace presente en la historia del Islam desde sus comienzos. Como ejemplo, cabe mencionar un episodio en el cual aparece la asistencia del demonio en los orígenes mismos de la “secta”: durante el último año

⁶⁴ *Ibid.*, f. 191r.

⁶⁵ *Ibid.*, f. 192v.

⁶⁶ *Ibid.*, f. 186v.

⁶⁷ *Ibid.*, ff. 187v. y ss.

⁶⁸ *Ibid.*, f. 188r.

⁶⁹ *Ibid.*, f. 189v.

del reinado de Recaredo I (586-601), Mahoma habría viajado a territorio hispano a predicar su doctrina. De acuerdo con el relato, al enterarse Isidoro de Sevilla de las ideas heréticas que estaban siendo diseminadas en territorio cristiano, envió a sus hombres a apresar al heterodoxo orador. Ahora bien, en esta ocasión –narra Espina– se le apareció a Mahoma el diablo mismo, para salvarlo y asegurar su pronta huida: *diabolus apparuit sibi et dixit quod recederet ab illo loco et statim exivit et fugiens navigio transivit in Affricam*⁷⁰.

Luego, respecto de las herramientas con las que contó Mahoma para extender su doctrina, nuevamente se menciona la asistencia del diablo, esta vez aliándose con el profeta para que éste pudiera cautivar a sus seguidores con falsos milagros, mediante la práctica de artes mágicas⁷¹. Asimismo, el fraile adjudica al demonio un rol fundamental en la pervivencia de la doctrina islámica tras la muerte de su fundador (en la consideración VII, titulada *De astucia dyaboli ne periret secta Machometi*) e incluso, como indica Meyuhás Ginio, no descarta que el diablo haya sido, también, el sostén de los musulmanes en las distintas guerras llevadas a cabo contra el cristianismo⁷².

4. LOS DEMONIOS

Finalmente, detengamos la mirada sobre los demonios mismos. Ellos son, para Espina, los enemigos por antonomasia del ordenamiento divino. Dieron la espalda a la divinidad de modo definitivo después de su creación y, de allí en adelante, lideraron las huestes del mal. Sin embargo, estos demonios que se negaron a alabar a Dios, tal como aparecen delineados en el discurso del fraile, no parecen ser por sí mismos demasiado peligrosos. Mientras que, en la Europa extrapirenaica del Cuatrocientos, Satán comenzaba a liderar la aterradora secta de las brujas maléficas –como se vislumbra en obras tales como el *Formicarius* de Johannes Nider (1438), el *Tractatus contra invocatores daemonum* de Jean Vinet (c.1450), el *Flagellum haereticorum fascinariorum* de Nicolás Jacquier (1458) o el famoso *Malleus maleficarum* de Henry Institoris (1486), que propagaban y alertaban, todas ellas, sobre el novedoso fenómeno del crimen brujeril–, por el contrario, los demonios de Espina, como se verá a continuación, se ajustan muy bien a aquellas características

⁷⁰ *Ibid.*, f. 188r.

⁷¹ *Ibid.*, f. 189r.

⁷² *Ibid.*, f. 212v.; MEYUHÁS, *La Forteresse de la Foi*, p. 157.

que los estudiosos han atribuido al pensamiento sobre el diablo propio del primer milenio del cristianismo, cuyo adalid indiscutible es el Santo de Hipona⁷³.

4.1. *Potestas sua est sub potestate*

En primer lugar, aparece en el *Fortalitium* un énfasis reiterado en las limitaciones del poder del demonio: por caso, no puede realizar verdaderos milagros, penetrar en el corazón de los hombres, conocer los futuros contingentes ni dañar sin permiso de Dios⁷⁴. Citando un pasaje del segundo libro de las *Sentencias*, Espina afirma que, si bien los demonios podrían hacer muchas cosas por la sutilidad de su naturaleza, muchas de ellas no pueden ser llevadas efectivamente a cabo por prohibición de Dios o de los buenos ángeles⁷⁵. Así pues, en opinión del fraile, aunque sea magno el poder de los demonios, no es en modo alguno superior al de la divinidad. Dado que su poder se subordina a otro poder, su voluntad de dañar se ve ceñida, también, por una voluntad mayor. Espina recurre, en este sentido, a un claro pasaje del comentario a los *Salmos* de San Agustín: *dyabolus vult plurimum nocere et non potest quare potestas sua est sub potestate* y a las siguientes palabras de San Ambrosio: *sine permissione Dei diabolus non posse nocere*⁷⁶.

El hincapié recae, como emerge de esta última cita, en un requisito fundamental: los demonios únicamente pueden actuar con el permiso de Dios. El ablativo absoluto *Deo permittente* (o frases semejantes) aparece innumerables veces en el *Fortalitium*. Incluso cuando Espina hace referencia al tiempo apocalíptico (momento en el cual Satanás “será liberado”), el permiso de Dios continúa presente e intacto: *Deus dyabolus ista permittet facere iusto suo iudicio*⁷⁷.

⁷³ Cf. BROEDEL, H., *The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft: Theology and Popular Belief*, Manchester, Manchester University Press, 2004, p. 41. Respecto de los textos que dan cuenta del surgimiento del inédito crimen brujo hacia mediados del siglo XV, cf. OSTORERO, M., *Le diable au sabbat: littérature démonologique et sorcellerie (1440-1460)*, Tavarnuzze, Sismel-Edizioni del Galluzzo (Micrologus' Library, 38), 2011; BAILEY, M., *Battling Demons: Witchcraft, Heresy and Reform in the Late Middle Ages*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 2003; CHAMPION, M., «Scourging the Temple of God: Towards an Understanding of Nicolas Jacquier's Flagellum haereticorum fascinariorum (1458)», *Parergon*, 2011, vol. 28, 1, pp. 1-24; UTZ TREMP, K., «The Heresy of Witchcraft in Western Switzerland and Dauphiné (Fifteenth Century)», *Magic, Ritual, and Witchcraft*, 2011, vol. 6, 1, pp. 1-10.

⁷⁴ *FF*, ff. 274v., 287v., 271r. y 275r.

⁷⁵ *Ibid.*, f. 275r.

⁷⁶ *Ibid.* Cf. *Enarrationes in Psalmos* 61, 20.

⁷⁷ *FF*, f. 275r.

Así pues, si existe el diablo y Dios permite su accionar, es porque la divinidad es capaz de obtener del mal un bien mayor y porque, gracias a los demonios, lo bueno se muestra en su mayor esplendor, por violento contraste⁷⁸. En la última consideración del *Liber V*, Espina se pronuncia explícitamente sobre esta cuestión: *causa quare demones sunt in mundo est propter exercitium bonorum et propter decorum universo*⁷⁹. El decoro del universo –afirma el fraile– se manifiesta en las antítesis, tal como ha demostrado Agustín: *in talibus varietatibus apparet decor; ita in universe decor boni magis refulget ex iusta punitione mali*⁸⁰.

En pocas palabras, todo aquello que le es permitido al demonio colabora con el designio Providencial. Dios utiliza al demonio como ministro, examinador y verdugo. Esto puede verse, por ejemplo, en el caso de las artes mágicas: éstas son ejercidas por poderío y conocimiento del demonio pero Espina remarca que dicho poder y conocimiento fueron recibidos de Dios y actúan de modo tal que favorecen, y no distorsionan, el plan de salvación por Él dispuesto, *vel ad fallendu fallaces vel ad monendum fideles vel ad exercitandam et probandam iustorum patientiam*⁸¹.

4.2. *Veniunt in illusiones et deceptiones dyaboli*⁸²

En segundo lugar, el diablo de Espina, como el que predomina en los escritos de los Padres, es un enemigo internalizado e invisible, que actúa sobre todo en la conciencia y la imaginación de los hombres. El diablo del *Fortalitium* es, por lo tanto, inductor del pecado y hábil para tentar; la ilusión y el engaño son su arte maestra. La lucha con los espíritus del mal no es para Espina cuerpo a cuerpo, como la guerra entre hombres, porque aquellos son *hostes invisibles*⁸³.

Al describir los ataques de las huestes demoníacas contra la Ciudad de Dios, sostiene Espina que, *iusticia Dei permittente*, vienen los demonios en ilusiones y engaños, de tal modo que *seminat dyabolus in maiori parte temptationes spirituales huius temporis*. El diablo actúa generando estas tentaciones en el espíritu, por las cuales nacen en el corazón de los hombres opiniones o afecciones *contra aliquem articulum fidei aut contra bonos mores*⁸⁴. Los demonios actúan, por lo tanto, en la

⁷⁸ *Ibid.*, f. 52.

⁷⁹ *Ibid.*, f. 288v.

⁸⁰ *Ibid.* Cf. *De civitate Dei* XI, 18.

⁸¹ *Ibid.*, f. 271v.

⁸² *Ibid.*, f. 280r.

⁸³ *Ibid.*, f. 281r.

⁸⁴ *Ibid.*, f. 280r.

conciencia de los hombres: su malicia se expresa –dice el fraile– cuando logran engañar a éstos últimos, aconsejarles el mal o disuadirlos del bien⁸⁵.

El *Fortalitium* abunda en ejemplos de los engaños e ilusiones del demonio. Por caso, cabe mencionar el apartado en el cual Espina alude a los demonios llamados *duen de casa*: cuenta el fraile que, a menudo, los hombres sienten durante la noche que alguien deambula por sus casas, rompiendo cosas o cambiándolas de lugar, quitando las birretas de las cabezas de los hombres o destapándolos mientras duermen (Espina narra al respecto una experiencia propia, a modo de ejemplo)⁸⁶. Dado que este tipo de demonio parece hacer mucho daño de noche pero, en verdad, ningún daño se encuentra al día siguiente, se trata para Espina de algún *spiritus malus... qui alia mala non operabatur nisi ludos*. Las artimañas de estos demonios traviesos son descritas claramente como ilusiones destinadas a la burla de los hombres⁸⁷.

Otro ejemplo destacable es el engaño de aquellos demonios que aparecen ante las llamadas *xurquinas* o *bruxas* y recorren junto a ellas grandes distancias, durante cuatro o cinco horas⁸⁸. En opinión del fraile, estas mujeres, *apostate in fide et heretice creature et false, qui seipsos dant voluntarie diabolo*, son víctimas de una *magna deceptio et illusio diaboli*, puesto que, en verdad, cuando las *bruxas* se consagran al diablo, éste toma su fantasía y las conduce *imaginariamente* por el lugar que deseaban. Sus cuerpos permanecen donde estaban originalmente, sin sensibilidad alguna y, por obra del diablo, son cubiertos por una sombra de modo tal que nadie pueda verlos mientras dure el viaje ilusorio. Como es patente, el discurso de Espina sobre esta cuestión, lejos de difundir el temor ante las *bruxas* maléficas (como, según se ha dicho, comenzaba a suceder en otros sitios de Europa), continúa a pie juntillas el legado del *Canon Episcopi*⁸⁹: en cuanto atañe al demonio “Espina suivait fidèlement l’attitude traditionnelle de l’Église”⁹⁰.

⁸⁵ *Ibid.*, f. 278v.

⁸⁶ *Ibid.*, f. 282r.

⁸⁷ *Ibid.*, f. 282v. Ver, respecto de la imagen de estos demonios domésticos en el *Fortalitium*, PEREDA, F. y DE CARLOS, M. C., «Desalmados: imágenes del demonio en la cultura visual de Castilla, siglos XIII-XVII. Un itinerario», en TAUSIET y AMELANG (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, pp. 233-252. Los autores señalan cuán próximos a la realidad cotidiana de los hombres resulta este tipo de demonios descrito por Espina (p. 241).

⁸⁸ *Ibid.*, f. 284r.; CAMPAGNE, F., *Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, p. 208.

⁸⁹ El *Canon Episcopi* deja sentada, desde el siglo X, la postura que sostiene que los vuelos bruñeriles son engaño del demonio, producidos en la imaginación de las mujeres (una edición moderna del *Canon* se encuentra en RUSSELL, J., *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 1972). En lo concerniente a la aparición concreta del estereotipo del aquelarre y de las primeras cazas

4.3. *Victus et nudus a suo dominio et potentia*

Por otra parte, las características otorgadas por Espina a los demonios, propias de una concepción providencialista de la historia, se condicen con la idea de que, efectivamente, no hay posibilidad alguna de que los espíritus malignos triunfen sobre la divinidad. Espina afirma y repite que, luego de la llegada de Cristo, los demonios perdieron su poderío⁹¹: frente a Cristo, el diablo quedó *victus et nudus a suo dominio et potentia*⁹². El dominio perdido por los demonios con la llegada de Cristo es –continúa Espina– el que habían tenido hasta entonces sobre el género humano: el hombre había sido justamente esclavo del diablo desde su primera caída, en el paraíso terrenal. De esta servidumbre fue liberado, no obstante, con la llegada de Cristo.

Entre las citas de autoridad a las que apela el fraile para narrar la pérdida de poder del demonio, se encuentra nada menos que la palabra misma de Cristo, en *Juan XII, 31: Ahora el príncipe de este mundo es expulsado fuera* (es decir, expulsado del dominio tiránico sobre los hombres). No sólo fue vencido y expulsado el enemigo del género humano, *scilicet dyabolum*, con la llegada de Cristo sino también fue atado, *sicut in triumphis victi solent ire ante victorem ligati*⁹³.

Ahora bien, en palabras de Espina, el triunfo del Dios-Hombre sobre el diablo consistió fundamentalmente en haber liberado al género humano de su antiguo cautiverio. En este sentido, el Salvador –no llamado así en vano– parece haberse encarnado para interceder, por única vez, en una lucha en la cual Él mismo, en tanto Dios, no es verdadero contendiente: la lucha entre hombres y demonios. Sólo en tanto hombre, en tanto divinidad encarnada, pudo combatir y vencer. Antes y después, la divinidad no es parte en la lucha sino más bien el sólido cimiento sobre el cual apoyarse para huir de ella o, incluso, reservorio de gracia plena del cual es posible tomar las armas invencibles de la fe, que aseguran el triunfo sobre el enemigo diabólico. Así pues, el Dios cristiano, imposible de dañar e imposible de vencer, es redentor en una lucha que tiene lugar, en verdad, entre hombres y demonios hasta el fin de los tiempos. Veremos esta cuestión en el siguiente apartado.

de brujas en otros sitios de la cristiandad latina –en aquellos donde, por el contrario, la postura del *Canon Episcopi* es dejada a un lado–, cabe citar la documentación del proceso conocido como *la vauderie d'Arras* (cf. MERCIER, *La Vauderie d'Arras*) y el ya aludido *Formicarius* de Nider (Cf. NIDER, J., *Les sorciers et leurs tromperies (La fourmilière, livre V)*, Grenoble, J. Million, 2005).

⁹⁰ MEYUHAS, *La Forteresse de la Foi*, p. 171.

⁹¹ *FF*, f. 269v.

⁹² *Ibid.*, f. 277v.

⁹³ *Ibid.*, f. 278r.

4.4. *Sunt spiritus impuri humani generis inimici*⁹⁴

Podría decirse apropiadamente que el pensamiento demonológico expresado en el *Fortalitium* se aleja del maniqueísmo teórico por la concepción del mal que dicho pensamiento, providencialista y moderado, contiene e implica: existe el mal (y, por lo tanto, el poder del demonio) sólo en tanto que, a partir de él, por designios ocultos de Dios, se obtiene un bien mayor; en tanto que permite una manifestación más plena del decoro del universo. Podría afirmarse lo propio, asimismo, teniendo en cuenta que el jefe del mal, el diablo mismo, es descrito por Espina como atado, vencido y desnudado de poder a causa de su derrota irreversible en tiempos de Jesús. No obstante, a mi parecer, hay una razón tal vez más clara para afirmar el antimaniqueísmo de Espina: su insistencia, en diversos pasajes, en la idea de que la lucha que emprende el demonio no es contra Dios sino contra el hombre. No hay entonces dos poderíos opuestos trascendentales que busquen medir fuerzas en una guerra total sino un único reino, un único plan, que desde el comienzo incluyó el alejamiento voluntario del bien como posibilidad real y como medio ajustado al logro de un bien mayor. En este sentido, tal vez como ejemplo paradigmático, el poder del demonio sobre los hombres existirá para Espina mientras sea necesario para la salvación de los elegidos: cuando el universo de éstos esté completo, toda prelación del demonio cesará, en el juicio final, porque ya no será necesaria⁹⁵.

Que la lucha de los demonios no es contra Dios sino contra sus creaturas se expresa innumerables veces en la obra de Espina. No hay momento alguno en que el diablo se proponga vencer a Dios: su deseo es equipararse a él, imitarlo. Su primer pecado, en efecto, fue la soberbia *qua voluerunt se parificare Deo*⁹⁶. Así pues, la lucha no es contra Dios sino que, según Espina, los demonios combaten, desde la caída misma del cielo, *contra humanum genus*⁹⁷. Viéndose el diablo expulsado del cielo, vio al primer hombre en el paraíso terrestre y se afligió mucho: *invidens eius felicitati proposuit ipsum debellare*⁹⁸. Y luchó contra el género humano, relata Espina, a lo largo de la historia: guerreó contra Adán y todos sus descendientes, pasando por los sodomitas y los gomorreanos, los egipcios y los israelitas, los babilónicos y los romanos. Incluso tras la llegada de Cristo, habiendo

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*, f. 288v

⁹⁶ *Ibid.*, f. 272v.

⁹⁷ *Ibid.*, f. 269v.

⁹⁸ *Ibid.*, f. 276r.

perdido el diablo el poder que primero tenía sobre el género humano, se le permite, según Espina, continuar tentando a los hombres *pro eorum exercitio*⁹⁹.

Así las cosas, entre las propiedades destacadas del demonio, Espina incorpora su acecho constante del fin del hombre y, entre sus cualidades, su capacidad para empujarlo al pecado¹⁰⁰. Sostiene también el fraile que, así como los ladrones se reúnen en torno a un líder a fin de obtener un botín determinado por medio de la rapiña, los demonios se someten voluntariamente a uno de ellos, Lucifer, para unirse a él en un único objetivo: el combate contra el hombre¹⁰¹. En el desvío de un solo hombre de la fe verdadera se halla el deleite de los demonios, puesto que el diablo se dispone fundamentalmente a *unitatem ecclesie rescindere* y a *humanum genus pervertere ac perturbare*¹⁰².

Ahora bien, a partir de los matices particulares del pensamiento demonológico de Espina que han sido subrayados hasta el momento, cabe señalar dos conclusiones generales. En primer lugar, se ha dicho que no parece haber una verdadera bipolaridad entre Dios y el demonio: éste se halla en una relación agónica con el hombre –y no con la divinidad– hasta el fin de los tiempos. La derrota final del diablo es segura, según las palabras de Jesucristo en *Mateo 25, 41: Ite maledicti in ignem eternum qui paratus est dyabolo et angelis eius*¹⁰³. Dios sentenciará a los demonios *in ictu oculi* y, junto con ellos, a los hombres condenados: *subito data sententia demones cum condemnatis detrudentur perpetuo ignibus infernalibus*¹⁰⁴. Lo que queda por ver –a ojos de los hombres– es, por lo tanto, quiénes acompañarán a los espíritus malignos en su ruina final y quiénes, por el contrario, irán junto con los ángeles a la morada divina. De los resultados de la lucha con el demonio, de cada hombre y cada conciencia, dependerá la respuesta.

En segundo lugar, resta analizar por qué Espina, pese a confiar de antemano en la derrota absoluta de los ángeles caídos y pese a considerarlos enemigos de una índole muy particular, por su inmaterialidad, dedica un libro completo de su obra a los demonios. En este sentido, cabe remarcar que Espina está seguro de la proximidad del fin del mundo y, por lo tanto, de la llegada del Anticristo. Sus ideas escatológicas se condicen, pues, con su preocupación por el poder creciente del diablo entre sus propios contemporáneos: *isto tempore magnam victoriam... de*

⁹⁹ *Ibid.*, f. 279r.

¹⁰⁰ *Ibid.*, ff. 273r. y 278r.

¹⁰¹ *Ibid.*, f. 276r.

¹⁰² *Ibid.*, f. 281v.

¹⁰³ Citado en *FF*, f. 275r.

¹⁰⁴ *FF*, f. 289r.

*principibus et militibus reportat dyabolus*¹⁰⁵. En efecto, critica no sólo a los príncipes y sus milicias sino también a los consejeros reales (*vulpinos astutissimos et fraudulentos*) y a muchos hombres de Iglesia (*virii insipientes, parvuli lactantes*). Todos ellos, cautivados *per adinventiones dyabolicas exquisitas*, en opinión del fraile, perecerán sin fin. Y así las cosas, aunque Dios resguarda en un puñado de justos la verdad de la fe, para Espina *quasi totum videtur diruptum et expugnatum per demones*¹⁰⁶.

Espina concede al demonio, por lo tanto, mayor poder en su tiempo que nunca antes desde la llegada de Cristo. Con todo, creo pertinente resaltar al respecto que este poder temporariamente acrecentado de los espíritus del mal no es fruto de una modificación en los modos en que dicho poderío se ejerce ni tampoco de una renovada materialidad de la injerencia del diablo en el mundo. Si bien los matices, sutilezas e invenciones de la ciencia del demonio escolástica –de su vertiente franciscana, en particular– se escurren dentro del texto diseñado por Espina en variadas ocasiones, los poderes del demonio no parecen verse incrementados por su capacidad de asumir cuerpos como íncubos o súcubos o habilidades semejantes sino por medio de su antigua destreza para tentar e inducir al pecado actuando, todavía, en el plano de la conciencia de los hombres¹⁰⁷. Así pues, el demonio tempranomoderno, según la demonología moderada de Espina, no gana nuevos poderes sino nuevos aliados.

Al referirse el fraile a la guerra del demonio contra el género humano y al modo en que dicha guerra se agrava, cita las siguientes palabras del primer libro de *De summo bono* de Isidoro de Sevilla: *quanto propinquius finem mundi dyabolus videt tanto crudelius persecutiones exercet ut qui se continuo dammandum conspicit socios sibi multiplicat cum quibus iehenne ignibus abdicatur*¹⁰⁸. Las crueles persecuciones que anuncian el fin del mundo tienen su correlato, desde esta visión, en una multiplicación de los aliados del demonio, a quienes Satán –sabiéndose derrotado– quiere arrastrar junto con él a los suplicios eternos.

¹⁰⁵ FF, f. 280v. Respecto del lazo entre demonología y apocalíptica, cf. CLARK, «Brujería e imaginación», pp. 321-362.

¹⁰⁶ FF, f. 280v.

¹⁰⁷ Espina discurre acerca de demonios íncubos y súcubos (f. 283r.) tomando como fuente el comentario a las *Sentencias* de Buenaventura. Cita también al Doctor Seráfico al describir el modo en que los demonios asumen cuerpos (f. 285r.) o predicen futuros contingentes por la sutileza de su ingenio (f. 271r.). En cuanto a los rasgos particulares de la tradición demonológica franciscana a la que adhiere Espina, cf. BOUREAU, *Satan Hérétique*, pp. 148-157.

¹⁰⁸ FF, f. 281r.

5. CONCLUSIÓN

En el último apartado hemos atendido a los enemigos de la fe combatidos en el último libro del *Fortalitium fidei*: los demonios mismos. Las conclusiones obtenidas podrían resultar interesantes si retornamos al planteo de Schmitt: según el autor, toda comunidad –por ejemplo religiosa– que libre guerras en tanto tal, además de ser una comunidad religiosa, se convierte también en una unidad política. No obstante, el pensador alemán señala un requisito fundamental que merece la pena ser resaltado: tal comunidad constituye una unidad política siempre y cuando “tenga posibilidad de gravitar sobre ese proceso decisivo sólo en un sentido negativo, o sea si está en condiciones de impedir, con una prohibición, la guerra a sus miembros, es decir, si está en condiciones de negar de modo decisivo la cualidad de enemigo de un adversario”¹⁰⁹.

Desde esta perspectiva, la demonología aparece aun más claramente como la instancia medular que alimenta el criterio estrictamente *político*, en sentido schmittiano, en el bajo Medioevo y la temprana Modernidad. De hecho, no sólo permite definir a los enemigos de la cristiandad sino también, en ocasiones, negar dicho carácter a determinados grupos o individuos. Esto acontece, por ejemplo, cuando se resuelve –por medio del discernimiento de espíritus– si ciertos fenómenos son o no demoníacos y si deben ser condenados o aceptados quienes los experimentan¹¹⁰. Lo mismo sucede cuando se decide si determinada práctica debe ser catalogada dentro de las artes mágicas, consideradas ilícitas, o si es propia de la filosofía natural; si una mujer con vivencias sobrehumanas debe ser considerada una mística o, por el contrario, una bruja o, también, si un hecho maravilloso se trata de una intervención milagrosa de Dios en el mundo o, simplemente, de una ilusión del demonio.

Ahora bien, en este mundo codificado por el lenguaje del cristianismo, no sólo el pensamiento en torno del demonio posibilita y alimenta la polaridad tajante amigo/enemigo, lícito/ilícito, sino también permite la existencia de grados y matices entre ambos polos. En este sentido, el modo en que se desarrolla en cada espacio y cada temporalidad el discurso y la *praxis* demonológicos afecta la constitución de diversos colectivos de enemigos de la cristiandad, más o menos peligrosos; ya ocultos, ya manifiestos; situados en el interior del cuerpo místico de la Iglesia, fuera

¹⁰⁹ SCHMITT, *El concepto de lo político*, p. 186.

¹¹⁰ Sobre discernimiento de espíritus, cf. CACIOLA, *Discerning Spirits*; SLUHOVSKY, M., *Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism*, Chicago, University of Chicago Press, 2007; LOVE ANDERSON, W., *Free spirits, presumptuous women, and false prophets: the discernment of spirits in the late Middle Ages*, Chicago, Illinois, 2002 (Ph.D. diss., University of Chicago, 2002).

de él o en sus permeables fronteras. En este sentido, el tratamiento que recibe la guerra de los demonios en el *Fortalitiū fidei* permite realizar, a mi entender, una incursión directa en el problema fundamental que aquí nos ocupa: esto es, la demonología como criterio político, como esa fuerza de doble signo, capaz de alejar y de acercar, incluir o excluir.

Tal como se ha intentado mostrar, la demonización de herejes, judíos y musulmanes resulta un elemento clave para definir cada uno de dichos grupos como indudables enemigos de la fortaleza de la fe. En efecto, el demonio aparece en múltiples episodios relacionado con estos oponentes carnales de la *ecclesia*. A la vez, los espíritus malignos han merecido para Espina ser estudiados y combatidos en un libro particular. No obstante, este libro, el último y el más corto del *Fortalitiū*, parece estar allí no tanto para promover una acción concreta y colectiva contra los demonios –como sucede en el caso del resto de los enemigos de la fe– sino para reafirmar que el peligro real y material que atañe a la Iglesia en su conjunto se halla en la serie de enemigos carnales antes descritos: conversos, judíos y sarracenos. Esta conclusión se desprende de las principales cualidades que han sido señaladas respecto de los demonios (cualidades que albergan, tal vez, el núcleo duro de la demonología moderada en la temprana Modernidad, de la cual Espina posiblemente sea uno de sus primeros representantes). En primer lugar, vimos que el fraile construye su reflexión en materia demonológica partiendo de una concepción del mundo providencialista, de raigambre agustiniana, ajena a una bipolaridad radical entre Dios y el diablo o entre el bien y el mal. Esta matriz de pensamiento presente en Espina armoniza con los poderes limitados que otorga al demonio y con la restricción de su campo de acción, mayormente, al ámbito de la imaginación y la conciencia de los hombres. La guerra del demonio es contra cada hombre, en el fuero íntimo de su conciencia. Esta primera cuestión quita peso al demonio como enemigo peligroso *per se* de la fortaleza de la fe.

En segundo lugar, hallándose la humanidad próxima al tiempo apocalíptico, el poder del diablo, si bien se ve robustecido, aumenta para Espina sólo en términos cuantitativos: como se ha dicho, no se percibe ninguna modificación cualitativa de sus capacidades ni un cambio sorprendente en su modo de accionar. Si el diablo se torna más peligroso, no es porque modifica sus antiguas artimañas o gana inéditos poderes sobre la materia sino porque crece, con permiso divino, su poder para atraer aliados. De este modo, la argumentación de Espina en torno a las cualidades y poderes del demonio en el *Liber V* parece reforzar el lazo construido, en los libros anteriores, entre los ángeles del mal y los enemigos carnales de la fe. Si el cuerpo de fieles debe temer al demonio, es a causa de la multiplicación de sus socios en la tierra, signo de la proximidad inminente del nacimiento del Anticristo. Estos aliados suman a la guerra espiritual del diablo contra cada hombre su ataque concreto

contra la fortaleza de la fe: ellos sí conforman, desde su simple humanidad, el brazo material de las fuerzas demoníacas. Veamos un ejemplo de lo dicho: cuenta Espina que, cuando el diablo vio la felicidad y la gloria de la Ciudad de Dios, se afligió mucho, *cognoscens quod in ea multe anime liberate a manibus eius*¹¹¹. Pensó entonces en vencer a la mencionada ciudad y su estrategia no fue sino estimular la persecución de los cristianos por parte de los gentiles. Dado que tal persecución no destruyó sino coronó por el martirio de muchos santos a la Ciudad de la Justificación, alentó el diablo una nueva lucha. Suscitó entonces, continúa Espina, la guerra de los herejes contra la fortaleza de la fe. Si bien muchos de ellos fueron quemados en el fuego y sus voces ya no pueden ser oídas públicamente, *in occulto nimium seviat ista pestis*. Primero los gentiles, luego los herejes públicos y, en su propio tiempo, los herejes ocultos parecen encarnar y materializar en la tierra el poder del demonio contra el género humano. Es por ellos, como hemos visto, que el *maleficium* puede aparecer como un peligro amenazante para los fieles o que halla fundamento el temor a un complot anti-cristiano.

Ahora bien, si, como se ha dicho, un criterio estrictamente político permite establecer matices entre diversos enemigos (grados de asociación o disociación) e incluso negar el carácter de enemigo a determinado grupo (clausurando posibles combates), el criterio político-demonológico del fraile castellano no se queda atrás. Teniendo en cuenta las cualidades del demonio de Espina (invisible, mentiroso, dependiente del permiso de Dios para poder actuar) el crimen brujeil, por ejemplo, es negado de cuajo y todo posible combate contra las *bruxas* es clausurado de antemano. Todo lo que a ellas respecta es, simplemente, ilusión y engaño del demonio. Resulta paradigmática, en este sentido, la postura de Espina ante el vuelo brujeil, problemática que ha sido central en la temprana Modernidad para adjudicar o negar al demonio un lazo invaluable con el mundo material. Aceptar la realidad del vuelo o vetarlo como ilusión depende de un conjunto de ideas sobre el demonio y su poder que sobrepasa –e incluye– la cuestión. Si el poder del demonio se halla subordinado en tan alto grado al poder de Dios, el poderío de aquel se manifiesta en efectos reales y concretos pero permanece restringido, mayormente, al plano espiritual. Si, en ocasiones, el diablo se amalgama con la materialidad del mundo, esto sucede –para Espina– sólo en determinadas ocasiones y siempre bajo divina autorización. Por ejemplo, respecto de los magos, el fraile no vacila en afirmar que, *permissione Dei y secundum privatos contractus quos habent cum demonibus*, son capaces de sacudir los elementos, burlar los sentidos y herir por medio de encantamientos¹¹². No obstante, Espina aclara que sus víctimas son hombres que no

¹¹¹ *Ibid.*, f. 280r.

¹¹² *Ibid.*, f. 272r.

confían lo suficiente en Dios y cuyo castigo por Él es permitido *vel ad sue glorie ostensionem vel ad peccantis correctionem vel ad nostram instructionem*¹¹³.

Finalmente, cabe decir lo siguiente: el grado de peligrosidad o la intensidad de la enemistad que Espina otorga a cada uno de los colectivos descritos se manifiesta en el tipo de lucha correspondiente y, aun más, en las medidas que ante dichos enemigos demanda y reivindica el franciscano. Como indica Meyuhas Ginio, “la lutte des chrétiens croyants contre les démons ne se déroule pas sur le plan de la polémique religieuse, ni, non plus, sur les champs de bataille. C’est un combat quotidien et sans trêve qui se déroule dans le cœur de l’homme”¹¹⁴. Una lucha semejante requiere, pues, medidas especiales: mientras que, como se ha dicho, Espina promueve Inquisición, expulsión y guerra total contra herejes, judíos y sarracenos, contra los demonios los recaudos a tomar son de índole muy distinta. En opinión del fraile, los predicadores son quienes, anunciando la palabra de Dios, vencen a los demonios¹¹⁵. Asimismo, la malicia del diablo es combatida por la resistencia de los ángeles custodios y, también, por medio del libre arbitrio del hombre, cuando este no consiente a las tentaciones del demonio¹¹⁶. Las virtudes de la Ciudad de Dios, por las cuales sus muros se tornan imbatibles ante el diablo, son la buena conciencia, la gracia abundante y la caridad; la medicina que sana las heridas infringidas por los demonios no es sino la penitencia.

Este llamado a entablar una lucha de carácter interno o espiritual contra el demonio parecería debilitar el segundo camino a recorrer, originalmente propuesto, acerca del lazo entre demonología y política: me refiero a la consideración del discurso demonológico como fundamento a partir del cual resulta posible vigorizar, alterar o minar mundos simbólicos e, incluso, las formas materiales mediante las cuales una sociedad se organiza y autoregula. Este segundo abordaje, que no resalta tanto el aspecto polémico de la política cuanto su carácter potencialmente *disruptivo* y, a la vez, *instituyente*, tal vez no parezca compatible con la visión moderada del demonio que presenta Espina. Sin embargo, creo que, por el contrario, los pliegues de la reflexión del franciscano acerca del diablo y, sobre todo, el modo en que éste se convierte más en medida y vara de enemigos carnales que en enemigo, él mismo, de la cristiandad llevan al franciscano a proponer una serie de medidas y a extender nuevas discusiones y temores que, en mi opinión, contribuyen fuertemente al cambio y la innovación en la sociedad castellana en los umbrales del mundo moderno.

¹¹³ *Ibid.*, f. 286r.

¹¹⁴ MEYUHAS, *La Forteresse de la Foi*, p. 169.

¹¹⁵ *FF*, f. 7r.

¹¹⁶ *Ibid.*, f. 279r.