

Pensar con demonios entre los comuneros de Castilla. El diablo y la revuelta de las Comunidades (1520-1521)

Claudio César Rizzuto

Universidad de Buenos Aires (Argentina)
claudiorizzuto88@gmail.com

Cita sugerida: Rizzuto, C. C.(2014). Pensar con demonios entre los comuneros de Castilla. El diablo y la revuelta de las Comunidades (1520-1521). Sociedades Precapitalistas, 4(1). Recuperado a partir de <http://www.sociedadesprecapitalistas.fahce.unlp.edu.ar/article/view/SPv04n01a03>.

Resumen

Entre los siglos XII y XVII el diablo fue uno de los protagonistas de la cultura europea, incrementándose, a la vista de las personas de dichos siglos, su intervención en el mundo. Su participación era asociada a múltiples sucesos, como las catástrofes naturales, la creación de las herejías o la dirección de una secta de brujos y brujas que pretendía destruir a la cristiandad. Luego de considerar la figura del diablo como rebelde en la tradición cristiana, este artículo se ocupa de la intrusión del demonio en la revuelta de los comuneros de Castilla (1520-1521): muchos de los contemporáneos vincularon a los rebeldes con los estereotipos normalmente relacionados con la actividad diabólica, desde presencia de demonios entre los mismos a la utilización de la magia demoníaca por algunos de los líderes comuneros. De esta manera, se analiza lo que podrían llamarse los usos políticos de la demonología. Frente a la incredulidad de las autoridades inquisitoriales españolas respecto del estereotipo del sabbat, se percibe aquí otro diablo amenazante: el organizador de revueltas contra la monarquía. Finalmente, se incorpora al rebelde entre la galería de "otros" demonizadas por la cultura europea medieval y renacentista.

Palabras clave: Castilla; Revuelta Comunera; Diablo; Demonología; Otridad.

Thinking with demons among the comuneros of Castile. The Devil and the revolt of the Comunidades (1520-1521)

Abstract

Between the twelfth and seventeenth centuries the Devil was one of the main characters of European culture, increasing, in the view of the people of those centuries, his intervention in the world. His participation was associated with multiple events, such as natural disasters, creation of heresies or the organization of a sect of witches that sought to destroy Christianity. After considering the figure of the Devil as a rebel in the Christian tradition, this article deals with the intrusion of the Devil in the revolt of the comuneros of Castile (1520-1521): many contemporaries linked those rebels to stereotypes normally associated with diabolical activity, from the presence of demons among them to the use of demonic magic by some of the comunero leaders. Thus, it analyzes what might be called the political uses of demonology. Facing the incredulity of the Spanish Inquisition on the stereotype of the sabbat, we can see here another menacing devil: the organizer of revolts against the monarchy. Finally, the rebel is incorporated among the gallery of "others" demonized by European medieval and renaissance culture.

Keywords: Castile; Comunero Revol; Devil; Demonology; Otherness.

1. Introducción: el diablo como rebelde

El diablo ha ocupado un lugar fundamental en el pensamiento cristiano desde sus orígenes. Numerosos sucesos, crímenes, conflictos y calamidades eran atribuidos a su actividad en el mundo. Frente a las catástrofes naturales, muchas veces asociadas a la intervención diabólica, las rebeliones, signo por antonomasia del desorden social, también eran percibidas en la Europa bajo medieval y moderna como consecuencia de algún tipo de influencia de los demonios. Esta asociación deviene no solamente de lo demoníaco como aspecto explicativo de todos los sucesos desafortunados, sino también de la misma figura de los ángeles caídos: ellos fueron los primeros rebeldes de la historia, según la mitología cristiana.¹ Este aspecto transformaría a todos los rebeldes “posteriores” en sus seguidores, en palabras de Stuart Clark: “The devil’s original presumption prefigured every subsequent act of resistance” (Clark, 1997: 86). Así, la preocupación central era la relación de los caídos con los seres humanos y su potencial explicativo de los conflictos que estos últimos mantenían entre sí.

En el *Apocalipsis* atribuido a San Juan, entre distintos pasajes bíblicos que pueden citarse, la expulsión del diablo del cielo es narrada de la siguiente forma:

“Hubo una batalla en el cielo: Miguel y sus ángeles peleaban con el dragón, / y peleó el dragón y sus ángeles, y no pudieron triunfar ni fue hallado su lugar en el cielo/ Fue arrojado el dragón grande, la antigua serpiente, llamada Diablo y Satanás, que extravía a toda la redondez de la tierra, y fue precipitado en la tierra, y sus ángeles fueron con él precipitados” (*Sagrada Biblia*, 1961:1285).²

De esta manera se iniciaba la actividad demoníaca en la tierra y la “guerra cósmica” de Dios contra el diablo en el universo, estando este último, a pesar de su derrota, en rebelión permanente contra la divinidad.³

La Baja Edad Media y la temprana modernidad en Europa Occidental estuvieron marcadas por numerosos conflictos en el contexto de un mundo social cambiante: retroceso definitivo de la servidumbre, crecimiento del poder de las ciudades, tendencia hacia la centralización monárquica, crisis y recuperación de la monarquía papal, reaparición de la herejía en Occidente, etcétera. Las revueltas sociales otorgaron una característica particular a estos procesos. En este contexto, la actividad del diablo era percibida como cada vez mayor. Levack (1995: 94-98) estableció en su obra clásica sobre la Caza de Brujas una importancia considerable para el desarrollo de los sucesivos ‘pánicos brujeles’ el constante miedo a la rebelión que padecían las elites de la Europa bajo medieval y moderna. Hace décadas,

Michel Mollat y Philippe Wolff (1989:10), en su clásica obra sobre las revueltas populares de los siglos XIV y XV, advertían que la hostilidad de los escritores de la época hacia las mismas solía tener por característica la inspiración diabólica como forma de explicación de la actitud de los sublevados. Este artículo trabajará este punto en el contexto de la revuelta de los comuneros de Castilla de 1520-1521. Para ello, se considerará al discurso demonológico Bajo Medieval y renacentista como un recurso intelectual que aparecía entrecruzado en otros discursos como, el político, el filosófico o el religioso. A partir del estudio de documentación diversa se intentará mostrar las consecuencias de la presencia de este nuevo *habitus* de la cultura europea Temprano Moderna que llevó a “pensar con demonios” acontecimientos tan dispares como una situación de rebelión por parte de amplios sectores contra la monarquía de Carlos I o los desastres naturales como la peste y las malas cosechas.⁴

2. El diablo y la brujería en la España bajo medieval y renacentista

El discurso demonológico peninsular ha sido caracterizado por su moderación frente a los planteos realizados al otro lado de los Pirineos, en particular en relación con la existencia de una secta de brujas y brujos adoradores del demonio. Así, aspectos como el vuelo nocturno o la teoría del complot, tan importantes para el desarrollo de las cacerías que involucraban a decenas o centenas de personas en otras regiones de Europa, fueron en numerosas ocasiones puestos en duda por los diferentes escritores que se ocuparon del asunto en la Península, en el marco del predominio de un demonio clásicamente agustiniano. La actitud de la Inquisición española resultó fundamental en este sentido: si bien no declaró la inexistencia de este crimen colectivo, exigió tantas pruebas para condenar a un grupo de personas por brujería, de acuerdo con el estereotipo de la demonología radical, que el mismo quedó virtualmente abolido del territorio español. De este modo, uno de los factores de intervención demoníaca más amenazantes para la cultura Europea tuvo pocos casos en territorio ibérico, concentrándose los mismos en zonas alejadas del centro político castellano, lugar físico de la dirección de la Inquisición.⁵

De este modo, a pesar de la presencia que pudo tener el estereotipo del sabbat a nivel teórico en diferentes escritores y en los casos en los que se dieron procesos similares a los transpirenaicos (más allá del rechazo de la jerarquía inquisitorial a los mismos), predominaba una bruja idiosincráticamente ibérica. La misma, siguiendo a Fabián Alejandro Campagne (2009:151-223), tuvo ciertas características que la distinguían de las brujas que solían asistir al sabbat. Básicamente se trataba de la *bruja-como-demonio-nocturno*, dedicada al infanticidio y al asecho de las personas por la noche que, a su vez podía encontrarse en otras zonas de Europa. Esta disquisición sobre las brujas en territorio español puede

contraponerse con la relación que establecieron sectores monárquicos en Inglaterra a comienzos del siglo XVII. En defensa del derecho divino de la monarquía Estuardo se citaba generalmente la tendenciosa traducción de la Biblia inglesa de 1611 de 1 Samuel 15:23 “for rebellion is as the sin of witchcraft”, asociando de este modo a la bruja del sabbat con la rebelión contra el rey y sus funcionarios.⁶ Este tipo de asociaciones continuaron durante las guerras de 1640 y en el período de la Restauración, concediendo a la lucha contra la rebelión un trasfondo místico y carismático (en palabras de Clark, 1997: 610 y ss.) asimilable al que poseían los magistrados que perseguían brujas, oficio protegido por la divinidad.⁷

La leve presencia de un concepto acumulativo de brujería en España, y en particular en Castilla, no permitiría realizar esta asociación de las brujas con los desobedientes al poder real. No obstante, esta ausencia no significó que no se relacionara una revuelta, la comunera según se verá aquí, con la actividad demoníaca en el mundo. Los adversarios de los comuneros, tanto contemporáneos como posteriores, atribuyeron la causa de la revuelta a variantes de la intervención diabólica. En este contexto, el “pensar con demonios” del que se ocupará este artículo no remite al discurso demonológico elaborado en tratados de teología y filosofía natural.⁸ Por el contrario, se trabajará alrededor de los márgenes de la alta teología demonológica: escritos, cartas, crónicas y testimonios realizados fuera de un contexto de exposición teológica explícita y en muchos casos sin conocimientos eruditos al respecto. De esta manera, el *habitus* que se mencionaba anteriormente adquiere mayor fuerza aquí al ser escritos que trataban *definitivamente* de otra cosa, pero en los que no dejaba de ser el diablo y la presencia diabólica una *vía* más de conocimiento, un elemento explicativo de los sucesos del mundo. A su vez, esta “explicación” de la revuelta no deja de tener ciertas consecuencias particulares frente a otras explicaciones posibles.

3. Pensar con demonios entre los comuneros de Castilla

La revuelta comunera es un área de estudio muy importante para los historiadores de la Castilla moderna, resultando inabarcables las diferentes discusiones que se han generado desde múltiples perspectivas: económica, política, social, institucional.⁹ No obstante, si se debiera destacar un aspecto poco estudiado sobre la misma podría mencionarse la manera en que ésta se enmarcó en los problemas culturales y religiosos de su época y las implicancias que estos adquirieron durante la misma.¹⁰ El presente trabajo pretende ser un aporte en ese sentido, pero con otra particularidad: incorporar el estudio de la cultura y los valores puestos en juego fundamentalmente por el bando realista, más allá de alguna referencia entre los comuneros. Las actividades y reacciones de los sectores que pudieron considerarse vencedores del enfrentamiento no se han estudiado en detalle: se incorporarán

así las *huellas* de la presencia demoniaca y del discurso demonológico entre las declaraciones “hostiles” hacia la revuelta.

1. El demonio como provocador de comportamientos desviados

Primeramente, se analizarán una serie de testimonios donde el demonio aparecía claramente como una figura que tentaba y engañaba a los hombres para que cometiesen pecados. Éste se asocia claramente con la tradición agustiniana de un diablo vencido que recurre a desesperados intentos por revertir su situación: el demonio como el eterno perdedor que actúa en la conciencia de los hombres, pero que siempre estará destinado a ser derrotado. En palabras de Neil Forsyth (1987: 404), Agustín de Hipona fue el creador de esta tensión referida a “a monotheistic faith in an evidently divided universe”. Cabe aclarar que se señalarán algunas relaciones de modo arbitrario: muchas veces el mismo documento podrá ser analizado desde diferentes perspectivas.

Como es sabido, Antonio de Guevara (2004) en sus famosas *Epístolas Familiares*, dedicó diferentes pasajes a comentar la revuelta comunera y sus personajes. Algunas de esas cartas están dirigidas a personajes como Juan de Padilla o María Pacheco. Si bien Guevara era un contemporáneo de los hechos, es probable que sus epístolas fuesen apócrifas en muchos sentidos: tanto en sus destinatarios como en la narración de sucesos.¹¹ Sin embargo, resultan muy útiles para los objetivos establecidos aquí: la presencia del demonio en la caracterización que el bando realista realizó de los comuneros. Así, con un estilo literario por momentos enigmático para el lector actual, con constantes menciones de autores y personajes de la literatura clásica, aconsejaba en algunas cartas a los mismos protagonistas comuneros. En este trabajo, la distinción entre verdadero, falso y ficticio dentro de sus declaraciones no será considerada debido al interés por sus actitudes e ideas y no por la correspondencia de las mismas con la realidad. En una supuesta carta a Juan de Padilla, fechada el 8 de marzo de 1521, tratando de convencer al líder comunero de hacer la paz con el rey, afirmaba:

“No os engañe el demonio o algún vano pensamiento_dexar esto de hazer por pensar que os han de notar de liviano en lo que emprendistes y de traydor en lo que os encargaste, porque todas las hystorias del mundo a los que siguen a su rey llaman leales y a los que son rebeldes llaman traydores” (Guevara, 2004: 279).

Aparecía de esta manera el demonio que actuaba a nivel de la conciencia, dando falsas esperanzas a Juan de Padilla respecto de continuar con la rebelión. Como contraparte, si se considera la doctrina de Orígenes de Alejandría, los vanos pensamientos podían emanar

directamente del hombre, debido a la naturaleza corrompida del alma humana, producto de la Caída, colocándose en una posición sumamente moderada respecto de la actividad del demonio.¹² Guevara, a su vez, establecía claramente una distinción no menor: los seguidores del rey eran leales, los rebeldes traidores. El doctor de la Gama, en una carta a Su Majestad, fechada en Sevilla el 20 de septiembre de 1520, haciendo cierto balance de la situación rogaba “porque el demonio no tenga más entrada a poner estos caualleros en más discordia”.¹³ Aquí el demonio aparecía como sembrador de cizañas entre los caballeros.

Probablemente, la alusión más completa al demonio de corte agustiniano fuera la realizada por Pedro Mexía en su inconclusa historia de Carlos V. Mexía fue cronista del emperador desde 1548 hasta su muerte en 1551. Su obra, como ha afirmado recientemente Richard Kagan, fue expresión de un cambio en la política propagandística imperial buscando la escritura en romance en lugar de latín y una narración de los hechos de manera mucho más favorables hacia la figura del emperador. Ello se contraponía al trabajo que venían realizando otros cronistas del momento como Juan Ginés de Sepúlveda (Kagan, 2010: 121-129). En el proemio de la misma, su comentario merece ser citado en extenso:

“Dos años y medio avía, y avn no cauales, que el emperador avía venido a estos reynos, y governándolos por su persona y presencia, y los tenía en mucha tranquilidad, paz e justicia, quando el demonio, sembrador de çizañas, començó a alterar los pensamientos e voluntades de algunos pueblos y gentes, de tal manera que se levantaron después tenpestades, y alborotos y sediciones (...) y quan sin causa ni raçon se movieron estas cosas, me parece que buenamente podre alegar que aquel verso del segundo salmo de Daud: *quare fremuerunt gentes , et populi meditati sunt inania* Que quiere decir: ¿Por qué murmuraron y se alborotaron las gentes, y los pueblos pensaron y acometieron cosas vanas? Que muy a propósito lo puedo yo decir a mis castellanos, como Daud lo dixo por los judíos.

Como digo, esto fué obra del demonio; el qual, pensándole de los buenos sucesos deste buen Rey, y de la paz y justicia que en Castilla avía, se dio tan buena maña que, permitiéndolo Dios por nuestros pecados, por ventura para castigo del mismo pueblo y para prueba de la paçiençia y clemençia del Emperador, y por otros fines que Él saue, en lugar de quietud y tranquilidad puso desasósiego e temor; donde avía justicia, agrauios e insultos; en lugar de paz, guerra y alborotos. Finalmente, en pocos días las cosas se mudaron de bien en mal en aquellas partes y publos que quisieron seguir esta vanidad, que nombre meresce bien por cierto” (Mexia, 1945: 123-124).

Se encuentra aquí el demonio ministerial asociado al primer milenio de la cristiandad: actuaba por permiso divino, en el ámbito de la conciencia (*alterar los pensamientos y voluntades*) cumpliendo una función específica en la economía de la salvación. En ese sentido, era el demonio quien permanentemente probaba a los justos, como en este caso la clemencia del Emperador (su derrota, en especial para estas líneas escritas más de dos décadas después al levantamiento, estaba fuera de duda, se trataba de un momento de “ejercitación” de los justos). Es llamativo, en el marco de una obra propagandística, que era solamente al emperador a quien se ejercitaba, no así a los castellanos, que sufrían el castigo por sus pecados. Además, el diablo actuaba con permiso divino y por razones que solamente Dios conocía en su totalidad: “In Augustin’s myth God himself had never been violated and the creation was still within his power” (Forsyth, 1987: 433). De esta manera, se encuentra aquí un demonio providencialista que poseía un lugar en el plan divino, pero que las razones de su acción en el mundo resultaban en cierta medida misteriosas para hombres y mujeres.¹⁴ Por último, Mexia establecía, más allá de causas fiscales o políticas que puedan sostenerse, una causalidad fundamental: *fue obra del demonio*. Cabe aclarar, que esta no era, en el sistema agustiniano característico de primer milenio, la única razón para llevar a los hombres a hacer el mal: estos podían pecar por su propia elección (Forsyth, 1987: 434). Puede verse aquí el carácter explicativo del diablo en los sucesos del mundo y en los comportamientos de los hombres.¹⁵

2. El propósito diabólico de la revuelta y sus participantes

La crónica anónima de un supuesto criado de Isabel la Católica, que data de fines de la década de 1520, relatava los inicios de la revuelta y la pretensión de ciertos sectores por convocar a Cortes en Valladolid, en lugar de respetar la hecha por el rey en La Coruña. En relación con ello decía “pues oír lo que inventaban que en estas Cortes se avia de mandar era cosa diabólica (...) Y como si el diablo lo anduviera ordenado, allegó entonces a Toledo la provisión de el llamamiento de Cortes...” (Relación del discurso de las Comunidades, 2003: 90). Así, aquello que los revoltosos querían realizar, sus objetivos, eran diabólicos. Además, el lenguaje no remite a tentaciones; más bien los rebeldes parecen estar siguiendo instrucciones directas. Luego mencionaba la constancia del demonio para generar la enemistad entre los hombres: “y como el diablo no dormía y en todas las cosas parecía que aparejava ocasiones para el mal...” (Relación del discurso de las Comunidades, 2003: 91). El Almirante, Fadrique Enríquez de Cabrera, siendo gobernador del reino, escribió al Condestable, también gobernador, comentando: “paréceme que el diablo no duerme ni ha querido que nos aprouechemos del tiempo” (Danvila y Collado, 1897-1900: III, 564). Nuevamente, la constancia de Satán para sostener el desorden. Los mismos comuneros por

su parte, no quedaron por fuera del *habitus* que se está trabajando aquí. En una carta de la Junta a la Comunidad de Valladolid, fechada el veintiséis de septiembre de 1520, se refería a los realistas de la siguiente manera:

“autores y fabricantes de los dichos males que son los que hasta aquí an estado en el consejo Real los quales no arrepentidos de lo echo siguiendo la natura del demonio entendían agora de nuevo con todas sus fuerças en aparejarse asy de gente de armas como de ayudas de grandes para llevar adelante su deabolico proposyto...” (Danvila y Collado, 1897-1900: II, 83).

De esta manera, los comuneros también utilizaron esta imagen del demonio, tanto en términos explicativos como propagandísticos, ya que se atacaba al Consejo Real al momento de su disolución y detención de sus miembros.¹⁶

El cardenal Adriano, que continuaba siendo gobernador del reino, escribía el cuatro de diciembre de 1520 al emperador: “pero ahora pues vehen que el intento y diabólico fin que tienen no es sino de destruyr a todos” (Danvila y Collado, 1897-1900: II, 624). En este caso, el fin diabólico de la destrucción, enfatizando la guerra del diablo con el orden divino. Por último, Prudencio de Sandoval, cronista real a comienzos del siglo XVII, escritor de la más detallada historia de la revuelta comunera hasta los trabajos de los siglos XIX y XX, escribió “estaban con aquel furor popular que el demonio había sembrado en España” (Sandoval, 1955: I, 254). En este caso aparece más claramente el punto mencionado por Michel Mollat y Philippe Wolff: el demonio como generador del descontento, en especial cuando participaban sectores populares e implicaba fuertes actos de violencia.¹⁷

3. El cuerpo demoníaco entre los comuneros

El problema de la corporalidad de los ángeles y los demonios resulta fundamental de cara al desarrollo de la demonología previa al inicio de la gran caza de brujas del siglo XV. Como es sabido, esta época coincide con la difusión de la doctrina, desarrollada por la escolástica, que planteaba que tanto ángeles como demonios eran espíritus puros, no poseían cuerpos naturalmente asociados a ellos. La teología del primer milenio sostenía que los ángeles y los demonios poseían cuerpos etéreos: en algunos casos, unos atribuían un cuerpo de fuego para los primeros y un cuerpo de aire para los segundos, debido al deterioro de su naturaleza luego de la expulsión del cielo.¹⁸ Frente a estas posturas, Tomás de Aquino, como culminación de un progresivo corrimiento anterior, afirmaba que tanto ángeles como demonios eran inteligencias puras, formas sin ligazón permanente a ninguna materia. No obstante, éstos sí podían fabricarse cuerpos falsos a partir de elementos como el aire

condensado o elementos orgánicos diversos (Elliott, 1999: 133-135). Este aspecto resignificaba la teoría folklórica del *incubato*, afirmando que los demonios podían tomar cuerpo de hombre (incubo) o cuerpo de mujer (súcubo).¹⁹ De esta manera, por ejemplo, podían los demonios mantener relaciones sexuales con los humanos, tomando estas formas, y a su vez, no sin controversia entre los teólogos, extraer semen de un hombre para luego depositarlo en el cuerpo de una mujer, sea cambiando de cuerpo o a través de otro demonio que haya tomado forma de hombre (Elliott, 1999: 153). Como se ve, toda la acción de los demonios se enmarcaba en el dominio de los elementos naturales, ya que no poseían, para el Aquinante, ninguna posibilidad de acceder por si mismos al mundo de lo sobrenatural.²⁰ Esta breve introducción a la posibilidad de que los demonios adquiriesen forma humana, alejándose de la mera ilusión en el fuero de la conciencia, ilumina una serie de testimonios realizados en ese sentido durante la revuelta comunera.

La ciudad de Burgos, ya alejada del bando rebelde, en una extensa carta a la Junta de Tordesillas, el 11 de noviembre de 1520, sostenía:

“vosotros señores creemos que al principio destos negocios estauades limpios e sin ninguna macula e santo propósito pero estos tales como animales dañados de mal contagioso os yran dañando bien creemos la pesquisa anduviera tras ellos e presto serán desarraigados estos falsos apóstoles sobre de los que han de ser del antechristo es mucho de mirar si con homanos sabiendo su naturaleza de cada uno porque es de presumir que son los mismos demonios que andan en figura de hombres...” (Danvila y Collado, 1897-1900: II, 375).

En primer lugar, se encuentra esta figura que mencionamos: eran los mismos demonios que han tomado forma de hombres. Por esta vía podía realizarse una “deshumanización” (concepto anacrónico, pero sugestivo) de los rebeldes, que permitía fortalecer la impronta de lucha frente a ellos. Otros ejemplos similares, si se los lee literalmente, atañen al obispo Acuña. En dos ocasiones el condestable de Castilla, Iñigo Fernández de Velasco, hablaba sobre Acuña en cartas al emperador en los siguientes términos: “la ida de este diablo de Obispo no era poca, porque tenía gran crédito con los traidores” (Danvila y Collado, 1897-1900: III, 243) y “vuestra majestad me hiziece merced de ciertos beneficios que este diablo de Obispo tiene en ell obispado de çamora” (Danvila y Collado, 1897-1900: IV, 14). En segundo lugar, la cuestión de la mácula, que puede referir a la supuesta mancha que el diablo había dejado en el cuerpo de los que habían establecido un pacto con él, presentándose este aspecto, la alianza con el demonio, no mencionada hasta ahora.²¹ Por último, aparecen referencias a la iglesia invertida y el discernimiento entre lo santo y lo satánico: al comienzo parecían seguir un santo propósito, pero resultaron ser falsos

apóstoles del anticristo, otro personaje que podría ser mencionado recurrentemente como causante de disturbios, en particular en los siglos tardo medievales y renacentistas, en los que la llegada de la Parusía, previa liberación del anticristo, se consideraba para muchos cristianos como “inminente”. De esta manera, aparecía la inseparable vinculación entre la “liberación” de los poderes del demonio y las distintas formas de la fe apocalíptica, aspecto fundamental como característica del período que aquí compete.²²

Se incluye de este modo la relación de lo demoníaco con la idea de inversión. Stuart Clark ha trabajado sistemáticamente este aspecto, mostrando de qué modo las oposiciones invertidas representaban el mal, lo que podría enmarcarse en una “retórica del desorden”.²³ Una serie de testimonios pueden vincularse a este tipo de inversiones, como una anti-iglesia o anti-sociedad. Por ejemplo, Martín de Castañega, en su *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, se refería a la corrupción de los sacramentos:

“Como en la Iglesia Católica hay Sacramentos por Cristo, que es Dios y Hombre verdadero, ordenados y establecidos, así en la Iglesia Diabólica hay execramentos por el demonio y por sus ministros ordenados y señalados” (Castañega, 1997: 47).

De manera similar, Antonio de Guevara recurre a este tipo de contraposiciones al comentar la revuelta, en una supuesta carta al obispo de Zamora: “Para nosotros y para nuestros amigos no queremos otro Dios sino a Christo, ni otra ley sino el Evangelio, ni otro rey sino a don Carlos...” (Guevara, 2004: 267). Aparece así la contraposición entre comuneros y no comuneros, y la asociación entre el sostén a un rey y la vinculación con las Escrituras. Asimismo, los comuneros eran los que traían “otro” Dios, excluyéndose a sí mismos de la cristiandad. En el apócrifo razonamiento de Villabrágima establecido por Guevara, mencionaba la imagen del desorden generalizado, más allá de la mera desobediencia al rey:

“no se yo como quereys reformar el reyno, pues con todo a vuestro favor no ay subdicto que reconozca perlado, ni ay monja que guarde clausura, no ay frayle que esté en monesterio, no ay mujer que sirva a marido ni ay vassallo que guarde lealtad, ni ay hombre que travte verdad, por manera que so color de libertad bive cada uno a su voluntad” (Guevara, 2004: 295).

Esta imagen de libertinaje vincula a la rebelión contra el rey con el fin de la garantía del orden social: por fuera del soberano no queda más que el desorden y éste significa la ruptura de las obediencias más fundamentales de la sociedad: la mujer al marido, el vasallo al señor. Quién sino el diablo podía generar este tipo de conductas desviadas. De manera análoga se expresó el Almirante en una carta enviada a la ciudad de Toledo:

“La manera que ellos quieren tener para alcanzar el bien que todos deseamos, es leuantando pueblos contra señores, leuantando cibdades contra el rey, publicando que querían hacer mil males nunca oydos, haciendo profecías falsas, trayendo predicadores que prediquen la fe del diablo, sin que haya memoria de la de Dios”.²⁴

En estas líneas, los comuneros presentaban algo claramente diferenciado para el Almirante: por un lado, querían hacer mil males nunca oídos, mostrando en términos simbólicos la “novedad” que representarían ciertos postulados comuneros en la visión de un Grande de España que tenía cierta familiaridad con el mundo de las letras. Por otro lado, pronunciaban profecías falsas y predicaban la fe del diablo, lo cual ya los colocaba en un terreno difícil respecto de algún tipo de conciliación. En este sentido, estas palabras resultan interesantes para contraponer con el resto de las cartas del Almirante, en las que se lo percibe como uno de los personajes más comprensivos respecto de las demandas comuneras y con intención de aconsejar al emperador para que acabara con el conflicto.²⁵ Esta carta, enmarcada en la serie que se ha expuesto, aporta un elemento irreconciliable respecto de cualquier intento pacificador: la colocación de los comuneros en el lugar del diablo no puede armonizarse con las posiciones, aparentemente sostenidas por algunos realistas, más “moderadas” en relación con los revoltosos, que buscaban una salida bien negociada al enfrentamiento. Ambas actitudes responden a dos nociones de las que no puede reponerse un mismo suelo común a partir del cual pueda lograrse una superación o reconciliación entre ellas. Como podría percibirse, por ejemplo, en la mala fama que adquiere la palabra comunero en la literatura del siglo XVII, en autores como Quevedo o el mismo Cervantes, pasado el umbral de la demonización, la reconciliación resulta incompleta, se mantiene un resto que no puede ser reincorporado positivamente: hasta comienzos del siglo XIX, con los inicios de la tradición liberal, ésta fue la connotación usual del término.²⁶

4. Revuelta y vocabulario anti-herético en las Comunidades de Castilla

Como no podía sorprender, un estudio sobre el diablo entre los comuneros merece cierta reflexión sobre éstos y el problema de la herejía. En sus inicios, la caza de brujas estuvo estrechamente vinculada a la represión de la herejía. Incluso, el mismo despertar del demonio en la escena europea entre los siglos XII y XIII puede asociarse a los grandes movimientos heréticos que venían sucediéndose en el continente.²⁷ A su vez, la discusión sobre herejía y revuelta remite a los libros clásicos sobre los movimientos bajo medievales de los años '60 y '70: Mollat y Wolff, por ejemplo, se declaraban sorprendidos, en la ya citada obra, de la total ausencia de herejía en numerosos movimientos revolucionarios de los siglos XIV y XV (Mollat y Wolff, 1989: 252); en cambio, Rodney Hilton, afirmaba que las herejías fueron base para los movimientos de masas (Hilton, 1985: 127-142).

El caso castellano es difícil de ubicar en este contexto: ha predominado en la historiografía sobre la Castilla medieval y moderna la posición que sostiene la casi inexistencia de movimientos heréticos similares a los de otras regiones de Europa, como cátaros o valdenses. La herejía, en términos de autoridades eclesiásticas condenando a personas como herejes, aparecería recién con el problema judeoconverso y en un marco completamente diferente al del resto de Europa.²⁸ Lejos de poder discutir directamente este problema aquí, sí se podrá hacer un aporte en el siguiente sentido: a pesar de que ningún participante de la Comunidad, hasta donde se sabe, fue declarado hereje por alguna autoridad, sí se encuentran ciertos rastros del vocabulario anti-herético entre los opositores a los revoltosos. Siguiendo parcialmente a Franck Mercier (2006, 196-202) en su análisis de la revuelta de Gante de la década de 1450, la documentación hostil a los comuneros, más allá de que no se los condene como herejes, refleja cierto vocabulario fuertemente familiarizado con la herejía e inclusive en algunos casos aparece la palabra “hereje” directamente.²⁹ Si bien los testimonios son reducidos, resultan expresivos de esta cercanía discursiva, en la mirada de los realistas, entre los rebeldes y los herejes.

En primer lugar, puede mencionarse el caso del fraile Santamarina o Santa Marina, perteneciente a la orden de San Agustín, a partir del cual se podrán vincular la intervención demoniaca, la rebelión y la herejía. Fue un predicador en la ciudad de Toledo, destacado por sus sermones en favor de la Comunidad.³⁰ Algunos aspectos de su participación pueden reconstruirse a partir de diferentes testimonios recogidos en el proceso contra Juan Gaitán, caballero de la orden de Santiago que fue encarcelado por su participación en la revuelta en dicha ciudad. Aparentemente, Santamarina fue acompañado por algunos revoltosos para pronunciar un sermón en la misma catedral de Toledo, contradiciendo la voluntad de los canónigos de la misma. En el proceso contra Gaitán, cuando se preguntó por estos sucesos, algunos de los testigos utilizaron cierto vocabulario particular.

Al bachiller Hernán Martínez de Torres, cura de la capilla de San Pedro, en los altercados que se produjeron por permitir o no que Santamarina predicase, le preguntaron los de la Comunidad:

“si le parecía bien excusar que no predicase aquel apóstol de Dios. Y que este testigo dijo que no era apóstol ni predicador de Dios, sino predicador y mensajero del anticristo, pues predicaba contra la doctrina de la Iglesia y contra el servicio y la autoridad del emperador” (Vaquero Serrano, 2001: 206-207).

Francisco Ramírez de Sosa, jurado y alcalde ordinario de Toledo por el corregidor, declaraba respecto de las mismas circunstancias:

“el dicho Santamarina, que era una persona hecha por mano del diablo. Porque este testigo no lo tenía por cristiano porque siempre predicaba alborotos y herejías contra el servicio de Su Majestad, haciendo palabras muy feas y diabólicas (...) Y que hizo aquel dicho día un sermón endiablado en favor de la Comunidad y traidores” (Vaquero Serrano, 2001: 209).

El testigo Alonso Sánchez de Canales declaró que a Santamarina “*lo había traído el diablo*” a la ciudad de Toledo (El proceso contra Juan Gaitán, 2001:402). Por último, el testigo Juan Ruiz el viejo, canónigo de la catedral, afirmó que ante la discusión sobre el si Santamarina predicaría o no “el dicho Juan Gaitán con mucha soberbia y dijo que él predicaría, y aun entre los dos coros, aunque les pesase” (Vaquero Serrano, 2001: 209).

Nuevamente, aparece la intervención diabólica, tanto como para llevar a Santamarina a la ciudad como a través de sus palabras. A su vez, se afirma que éste era mensajero del anticristo, no un apóstol de Dios, como decían los comuneros, predicando alborotos y herejías. Por supuesto, si bien se podría esbozar alguna hipótesis preliminar, afirmar en qué se basaba este testigo para utilizar la palabra herejía sobrepasa las posibilidades de este estudio. Se puede destacar, no obstante, la asociación y cercanía entre el revoltoso y la herejía. Mencionar la soberbia comunera, en este caso de Juan Gaitán, resultaba también un vocabulario familiar con el de la herejía, ya que el hereje era, fundamentalmente, un soberbio debido a su rechazo de la autoridad eclesiástica.³¹ En el mismo sentido, Alonso de Castrillo, fraile trinitario, en su *Tractado de republica con otras hystorias y antigüedades*, mientras comparaba la actitud de los revoltosos con la rebelión de los gigantes contra Zeus, que tomaba de Ovidio, atribuía la misma característica: “añadieron soberbia sobre soberbia, para ofender la voluntad de su rey según que se nos figura y para echar de sus casas a los otros dos dioses menores, que son los caballeros” (1958: 8)³². A su vez, Pedro Mexía, en el proemio citado, caracterizaba como vanidad a la rebelión (Mexia, 1945: 124).

En segundo lugar, puede mencionarse una carta del doctor Francisco López de Villalobos al obispo de Palencia. En ésta, refiriéndose a al grito de “viva la Santa Comunidad” que realizaban los rebeldes, él respondía:

“No sé cómo pueden ser tantos todos juntos, siendo cada uno dellos herege y traydor y ladron y puto y cornudo y pobre, o en qué hallan que es santo el cuerpo que se compone de tan vellacos miembros” (López de Villalobos, 1886: 58).

Esta caracterización es la más cercana, de las que se han citado, a la figura del aquelarre (o de las reuniones de herejes), en relación con la mención de algunos de los peores crímenes

posibles. Aparecen la herejía, la sodomía y el adulterio, aunque en este último los comuneros serían víctimas, no victimarios. Además, la traición, el robo y la pobreza. Otra vez, se encuentra el vocablo hereje, esta vez asociado a otra serie de delitos e identidades despreciadas. En otra carta a Doña María de Toledo, que estaba en la corte de Alemania (con el rey), fechada el veintidós de enero de 1522, mencionaba a algunos alborotadores como gente “dañada y desesperada, hombres condenados, ladrones, rufianes y blasfemadores, y otro cualquier género de maluados y endemoniados” para luego hacer alusión al mundo invertido referido anteriormente “nunca se vio tan desasosegada y tan loca vida” (López de Villalobos, 1886: 52-53). Cabe aclarar, que la idea de persona desesperada podía referir a los suicidas, aspecto que también resultaba un pecado grave.³³

En tercer y último lugar, el Almirante escribió luego de los sucesos de Villalar, refiriéndose a la Comunidad como “esta maldita secta de libertad” (Danvila y Collado, 1897-1900: IV, 18). Normalmente esta frase ha sido utilizada para enfatizar la idea de libertad que poseían los comuneros y sus vínculos con la llamada “libertad cristiana”, utilizando la palabra secta en sentido de corriente filosófica (Maravall, 1979: 152-153). En este caso, en lugar de poner el acento en la palabra libertad, se quisiera hacer énfasis en la palabra secta de un modo diferente, para relacionar al vocabulario anti comunero con el perteneciente al que combatía las herejías. Debe recordarse, respecto de lo que se ha trabajado hasta aquí, que el culto diabólico que realizaban las brujas, con sus ritos y significados, conformaba también para los contemporáneos una secta, esta vez en sentido peyorativo.³⁴

Así, puede percibirse que el discurso anti-herético se encontraba entrelazado al discurso contra los rebeldes de manera similar al caso de la demonología, con la posibilidad de colocar al diablo como figura inspiradora de todo tipo de conductas desviadas. Cabe decir, que ya desde los primeros pensadores cristianos se asoció al diablo con los herejes, por ejemplo en los escritos de Agustín de Hipona dónde: “The devil, the serpent of Genesis, prefigures those who turn away later from Christ and the church” (Forsyth, 1987: 427).³⁵ Sin embargo, quedará para otra aproximación la posibilidad de reubicar a los comuneros alrededor del problema de la herejía en Castilla y en la Europa medieval y moderna. Un examen posterior, inducido por la familiaridad entre ambos aspectos, llevaría a preguntarse por la presencia o no de algún elemento entre los rebeldes que pueda llevar a vincularlos con caracterizaciones cercanas a la herejía tanto en palabras de sus contemporáneos como por los hechos que cometieron. Desde ya, la condena como hereje a algún comunero por parte de alguna autoridad parecería quedar descartada. Hasta aquí, cierta relación desde el uso de las palabras es todo lo que se ha podido mostrar.

5. María Pacheco: hechicera y posesa

María Pacheco es quizás el personaje comunero que más ha llamado la atención tanto en la literatura como en la historia.³⁶ Como resulta una figura sumamente rica en muchos sentidos, no puede dejar de ser mencionada aquí. Por ello, se considerará cierta fama creada por la literatura anti-comunera contemporánea y posterior a la revuelta según la cual María Pacheco tenía contactos con el mundo demoníaco y con las artes ocultas. Su crianza en Granada pocos años después de la conquista y su condición femenina probablemente pudo haber colaborado para formar este estereotipo.

En primer lugar, entre los contemporáneos a la revuelta, puede citarse a Pedro Mártir de Anglería, quien, en sus cartas publicadas póstumamente en latín en 1530, afirmaba “Dicen que se sabe, gracias a las declaraciones de una muy amada camarera suya, que está poseída de un demonio a quien consulta en la intimidad” (Mártir de Anglería, 1953-1957: IV, 180). El humanista milanés había sido amigo del padre de María Pacheco, cuando ambos residían en Granada, su introducción al problema de la posesión remite a otra forma de intervención demoníaca en el mundo. Para los teólogos y exorcistas, las causas de posesión eran numerosas. Un ejemplo contemporáneo puede ser nuevamente Martín de Castañega que comentaba:

“de los endemoniados o poseídos y atormentados del demonio, es de notar que en una de tres maneras se puede entender que alguno tenga al demonio: Lo primero, como a su súbdito y prisionero; lo segundo, como a su familiar, por pacto expreso u oculto; lo tercero, como a su atormentador” (Castañega, 1997: 189).

Las explicaciones cubrían numerosas opciones, desde la santidad hasta el pacto con el diablo. Aunque los posesos siempre eran víctimas, casi nunca hubo juicios contra ellos, la teología habilitaba considerar los pecados que la persona había cometido como explicación de su estado. De este modo, si bien eran víctimas, no se descartaba, dependiendo el caso, que la posesión fuese consecuencia de lo hecho por el mismo poseso.³⁷ Similarmente, el doctor Villalobos, como ya se ha citado, acusaba a los alborotadores de estar *endemoniados* (López de Villalobos, 1886: 53). Asimismo, las menciones al obispo Acuña como *diablo de obispo* comentadas anteriormente (Danvila y Collado, 1897-1900: III, 243 y IV, 14).

Por otra parte, Antonio de Guevara, en una supuesta carta a Juan de Padilla le comentaba:

“os dixen diéssedes al diablo las profecías y hechizerías y nigromancias de la señora María, vuestra muger, que me dizen que haze ella y una esclava suya, porque de hablar y tractar con el demonio no puede resultar sino que ella infierne el ánima y vós, señor, perdays la vida” (Guevara, 2004: 277).

Sin demasiada sorpresa, en el marco de una revuelta inspirada por el demonio, uno de sus protagonistas realizaba varias de las disciplinas mágicas: profecías, que puede referirse a la adivinación, hechicería y nigromancia, que era asociada generalmente con la intervención diabólica. Si bien los padres de la iglesia asociaron la magia a la mediación del diablo, en la Baja Edad Media, se había desarrollado un concepto de magia natural, muchas veces en los círculos cortesanos, que vinculaba a la magia con la práctica de desentramar los poderes ocultos de los elementos, sin participación demoniaca de ningún tipo. No obstante, la distinción entre la magia natural y la magia diabólica siempre fue motivo de polémica, en especial cuando existieron investigaciones judiciales involucradas. En esta carta, como en la siguiente, Antonio de Guevara directamente argüía participación de los demonios y contacto explícito de María Pacheco con estos.³⁸ Además, no resultaban inofensivas este tipo de prácticas, pudiendo llegar a provocar la misma muerte de Juan de Padilla.

En otra carta, que merece ser citada en extenso, directamente le reclamaba a María Pacheco:

“también señora, os levantan que tenéys una esclava lora o loca, la qual es muy grande hechizera, y dizen os ha dicho y afirmado que en breves días os llamarán Señoría y a vuestro marido Alteza, por manera que vós esperáis suceder a la reyna Nuestra Señora y él espera suceder al rey don Carlos. Yo esto no lo creo ni jamás lo creeré, más si por caso es algo, guardaos del diablo y no creáis al demonio, porque Joseph soñó que avía de ser señor de toda Egypto y no soñó que le avían de vender allí por esclavo. Ya puede ser que, como el demonio es sutil y mañoso, os aya prenosticado la fama que vós tenéys y el mando que tiene vuestro marido, y como el Rey se avía de yr y Castilla de rebolver, y por otra parte os aya encubierto cómo la Comunidad se ha de deshacer y cómo vosotros os avéys de perder. Zoroastres, que fue el inventor del arte mágica, y Demochrito el filósofo, y Arthemio capitán de los thebanos, y Pompeo cónsul de los romanos, y Tulio, y la hija de Tulio, y otros infinitos con ellos se dieron a hablar con los demonios y a querer creer mucho en sueños, los cuales si como son muertos fueran bivos, ellos nos contarán las burlas que los demonios les hizieron acá y los tormentos que les dan allá. Nunca vi, ni jamás ley, a hombre ni muger creer en sueños, hazer hechizerías, andar con nigrománticos, mirar los agujeros, tractar con encantadores y encomendarse a los magos que no fuesse

tenido por muy liviano y aun por muy mal christiano, porque el demonio con ninguno tiene tan estrecha amistad para que aya gana de avisarle sino de engañarle” (Guevara, 2004: 290).

A través de esta carta Antonio de Guevara denunciaba entre sus lectores (sus cartas fueron publicadas en Valladolid en 1539) que existió durante la revuelta comunera un intento de usurpar el trono del rey y que esta era la motivación de la acción de María Pacheco: suceder a la reina Juana en su posición.³⁹ Como en la anterior carta, era una esclava quien introducía a la comunera en estas prácticas. Sin embargo, aquí otorga un detalle que luego cobrará importancia, la esclava era lora o loca, remitiendo en el primer caso, tanto a color oscuro como al pueblo andaluz cercano a Sevilla con el mismo nombre. De esta manera se introduce en consideración el origen andaluz de María Pacheco, criada en Granada después de la conquista.⁴⁰

Asimismo, Guevara (2004: 290), como ya se ha citado, advertía de lo engañoso que podía ser el diablo con sus promesas, como sucedió a numerosos personajes de la historia, todos ellos “burlados” por los demonios y terminados en los tormentos del infierno. Como afirmaba Martín de Castañega sobre el diablo: “por agora verificase aquel dicho que dice el Eclesiástico: halagándote, dará esperanza; prometiéndote, muchos bienes; y, en fin, te dejara burlado” (Castañega, 1997: 65). En este sentido se enmarcaba en la tradición medieval usual, en palabras de Alain Boureau, en relación con la magia: “Le diable faisait croire à son efficacité par des illusions qui affectaient les esprits faibles” (Boureau, 2004 : 11).⁴¹ Así, nada bueno puede obtenerse del contacto con los demonios y de la utilización de prácticas como la adivinación, la interpretación de sueños y los encantamientos. Por último, le comentaba que nadie que se involucrase en estas actividades podía ser tenido por buen cristiano, colocando a María Pacheco en falta respecto de los designios religiosos.

En sentido similar, quizás utilizando a Guevara como fuente, Alonso de Santa Cruz, en su crónica de Carlos V escrita en la década de 1550, pero inédita hasta el siglo XX, escribía sobre la líder comunera: “su natural inclinación fuese mujer dada a emprender cosas arduas, para ejecución de las cuales usaba hechicerías y agorerías” (Santa Cruz, 1920: 463). Por último, Francisco López de Gomara, en sus anales del emperador publicados en la década de 1550, comentaba también que María Pacheco “*Porfió tanto a las comunidades pensando ser reyna, que assi se lo dixeron en Granada ciertas hechiceras moriscas*” (López de Gomara, 1912: 206). Se retoma aquí la cuestión de la esclava lora de la carta de Guevara. López de Gomara, hablaba directamente de hechiceras moriscas como inspiradoras de María Pacheco, lo que ya no dejaría margen para hablar de magia natural, en el contexto de enfrentamiento con la cultura musulmán entre los castellanos de fines del siglo XV y el siglo

XVI. En relación a los primeros años de María Pacheco en Granada, debe recordarse la difícil transición que implicó la conquista cristiana y la lenta evangelización de los moriscos, reflejada por ejemplo en las famosas campañas del flamante obispo de la ciudad Hernando de Talavera.⁴² Por otra parte, desde la Edad Media, en Europa Occidental, los musulmanes fueron asociados a prácticas como la astrología, la alquimia y la adivinación, dado que se introdujeron muchos de los conocimientos al respecto a través de la traducción de trabajos árabes al latín.⁴³ La sociedad castellana otorgaba otra particularidad en este sentido: la presencia morisca era vinculada a diferentes prácticas mágicas, muchas veces al servicio de cristianos viejos, inclusive personas importantes ligadas a la nobleza y al alto clero.⁴⁴

6. Reflexiones finales: demonización y revuelta

Como se ha dicho, el diablo era el productor de conductas desviadas por excelencia. No obstante, la variedad de testimonios que se han expuesto permitiría afirmar que la rebelión constituyó una forma intervención particular del demonio en el mundo de los humanos: el demonio traería la rebelión al mundo, siendo el primero en cometer ese crimen. Así, frente al rebelde, el demonio era un modo de llenar el vacío de explicar su condición. Paralelamente a los análisis de las causas fiscales o políticas que los contemporáneos atribuyeron a la revuelta, encontramos este tipo de declaraciones que responden a un *topos* de la cultura europea renacentista. Según la perspectiva de los simpatizantes del emperador, el diablo no era neutral en los conflictos, estaba claramente del lado rebelde. Por oposición, Dios tampoco lo era, estando claramente del lado de los enemigos de los comuneros, como por ejemplo, mencionaban los testigos del proceso contra Juan Gaitán, afirmando que los rebeldes con sus actos faltaban al rey y a Dios (*El proceso contra Juan Gaitán*, 2001: 62, 192, 341). Se ha expuesto, en una situación concreta, de qué modo tanto Dios como el diablo tomaban partida por uno de los bandos, en este caso según las posiciones anti-comuneras. De esta manera, se escribía un episodio más en la guerra cósmica entre ambos, que se remontaba a la inicial rebelión de los demonios que atraviesa la historia del cristianismo.

Para finalizar, resulta interesante la reflexión sobre la idea de demonización: como ha señalado Elaine Pagels, ésta no tiende a reemplazar a un enemigo por otro, sino que tiende a acumularlos (Pagels, 1996: 179 y ss). En parte por ello, encontramos en el pensamiento cristiano bajo medieval la cercanía entre el judío, el hereje y la bruja.⁴⁵ Correctamente, existe la advertencia sobre la necesidad de diferenciar la razón de cada una de las persecuciones y rechazos, acusando a las posturas que priorizan una única causa de reduccionistas.⁴⁶ No obstante, a pesar de poder encontrar distintas causas para la persecución del hereje, el judío o la bruja, no puede dejar de destacarse que los responsables de ese reduccionismo

fueron sus mismos contemporáneos: fueron ellos quienes por momentos asociaron a estos grupos entre sí, sea por acusarlos de trabajar en conjunto o por el uso de palabras similares para desprestigiarlos.⁴⁷ En este marco, el aporte de este trabajo plantea la posibilidad de agregar a los rebeldes en este entramado: para el caso comunero y según lo considerado aquí, tanto en su vinculación con el diablo como en la cercanía con el vocabulario de ataque a la herejía. Además, el contexto castellano permitiría incorporar otro tipo de declaraciones que se han dejado al margen por su magnitud: la denuncia de existir un complot de los judíos y/o conversos como trasfondo de la revuelta.⁴⁸ De este modo, la mayoría de los “otros” mencionados aparecieron en las acusaciones contra los comuneros. En otras palabras: “Como en una galería de espejos deformantes, cada imagen refuerza, potencia y contribuye a generar la siguiente... Las combinaciones son infinitas” (Campagne, 2000: 58). La no mención de la brujería pudo deberse al desarrollo particular de la demonología en España, como se ha intentado explicar, aunque la acusación de hechicera a María Pacheco podría presentarse como paliativa frente a la ausencia de ésta. En este contexto, el diablo, como aglutinador de todos estos grupos, resulta tanto política como epistemológicamente explicativo, generando una relación de analogía entre los distintos grupos perseguidos o rechazados, a la que se ha considerado aquí la necesidad de incluir al rebelde.

Notas

¹ Sobre lo demoníaco como reflexión colectiva de los sucesos desafortunados: Frankfurter, 2006: 13-15. Sobre el diablo y el mito del combate: Forsyth, 1987; Muchembled, 2002: 20-23. Sobre la *daemonología* en la Antigüedad Clásica: Luck, 2006: 205-281. Ejemplos literarios en España e Hispanoamérica sobre la lucha entre ángeles y demonios pueden encontrarse en: Sola, 1973: 15-32.

² *Apocalipsis*, 12, 7-9.

³ Sobre la guerra cósmica entre Dios y Satanás en los textos bíblicos y en distintos textos referidos a los primeros dos siglos de la cristiandad: Pagels, 1996; Cohn, 1995: 232-235.

⁴ Obviamente, detrás de este planteo inicial: Clark, 1997.

⁵ Sobre la demonología y la brujería en España: Campagne, 2009; Campagne, 2002: 461-557; Pérez, 2010; Cavallero, 2012.

⁶ Como se puede notar, la palabra “witchcraft”, brujería, resultaba totalmente ajena al universo mental bíblico, ya que no existía el concepto acumulativo de brujería, desarrollado milenios después. La utilización de este término puede relacionarse con la convicción de Jacobo VI de Escocia y I de Inglaterra de la existencia de la secta de adoradores de Satán y de la necesidad de perseguirlos, dado que esta traducción se realizó con la “autorización” de la corona durante su reinado. Sobre Jacobo VI: Fischlin, 1996.

⁷ En este sentido puede destacarse, siguiendo a Paolo Prodi, el rol fundamental que ocupó la lucha contra los demonios en la génesis de la justicia del estado moderno, véase: Prodi, 2008: 157. A su vez, la bibliografía que ha asociado la caza de brujas con la centralización estatal moderna es muy

extensa, una síntesis en: Dillinger, 2013. Sobre las relaciones entre la política y la demonología podrían ejemplificarse otros reinos durante la época temprano moderna, por ejemplo para el caso francés: Pearl, 1999.

[8](#) Sobre el discurso demonológico: Clark, 1997; Broedel, 2003; Baileys, 2003; Fillmore, 2009.

[9](#) La historiografía sobre los comuneros: Pérez, 1963; Gutiérrez Nieto, 1973: 21-122; Diago Hernando, 2001: 11-27; Jerez, 2007: 32-80.

[10](#) Se han ocupado, por ejemplo, de aspectos religiosos de la revuelta comunera: Alba, 1975; Contreras, 2002; Diago Hernando, 2007.

[11](#) Sobre la “invención” por parte de Guevara de su supuesta presencia en ciertos sucesos de importancia durante la revuelta: Joseph Pérez, 1965b.

[12](#) Frente a la posibilidad de explicar los pensamientos humanos por vía divina o diabólica, Orígenes (en *De Principiis*, III, 2, 4) incorporaba una tercera posibilidad, la del espíritu humano: “Cogitationes, quae de corde nostro procedunt (...), invenimus quod aliquotiens ex nobis ipsis procedant, aliquotiens a contrariis virtutibus concitentur, interdum etiam a deo vel a sanctis angelis inmittantur. Verum haec ita esse fabulosum fortasse videbitur, nisi scripturae divinae testimoniis fuerit comprobatum” (Origène, 1980: 168). Fabián Campagne me llamó la atención sobre este punto.

[13](#) Reproducida en Danvila y Collado, 1897-1900: II, 193. Este trabajo, por consistir fundamentalmente en una colección de documentos, se citará como Danvila más el número de volumen y de páginas correspondientes.

[14](#) Sobre el diablo en Agustín de Hipona: Bouton-Touboulic, 2007; Dendle, 2001: *passim*; Forsyth, 1987: 387-440. Sobre demonio agustiniano, característico del primer milenio de la cristiandad y sus diferencias con la figura del segundo milenio: Campagne, 2011.

[15](#) Sobre las explicaciones “seculares” que Pedro Mexía otorgaría a la revuelta: Gutiérrez Nieto, 1973: 24, 37; Jerez, 2007: 39.

[16](#) Sobre estos sucesos: Pérez, 1999: 177-179; Jerez, 2007: 209-211.

[17](#) Sobre la violencia durante la revuelta: Martínez Gil, 2002.

[18](#) Sobre las distintas posturas que sostenían que ángeles y demonios tenían cuerpos: Elliott, 1999: 128-133; Suarez-Nani, 2002: 103-171; Lenz, 2008; Keck, 1998.

[19](#) Sobre el incubato en particular: Van der Lugt, 2004: 189-364.

[20](#) Sobre el diablo en el pensamiento de Tomas de Aquino: Boureau, 2004: 128 y ss; Broedel, 2003: 40 y ss; Campagne, 2011: 479-487; Pigné, 2006; Hopkin, 1940.

[21](#) Sobre la marca del diablo en el cuerpo y el pacto con los demonios: Muchembled, 2002: 77 y ss.; Bailey, 2003: 37-41; Boureau, 2004: 93-123; Darr, 2011: 111-140.

[22](#) Sobre la apocalíptica medieval y temprano moderna: McGinn, 1997: 193 y ss.; Bull, 1998; Carozzi, 2000. Para el caso castellano, pueden consultarse las obras citadas en la nota 10.

[23](#) Clark, 1997: 69-79 y *passim*. El ejemplo más común de inversión era la corrupción de los sacramentos por parte de los adoradores de Satán, al respecto: Boureau, 2004: 61 y ss.

[24](#) Carta que el señor Almirante envió a Toledo. Reproducida como apéndice en: Alcocer, 1872: 169-170.

[25](#) Sobre la opinión del Almirante sobre la revuelta en su epistolario con el emperador: Jerez, 2007: 289-323.

[26](#) Alusiones negativas de la palabra comunera, asociadas con el diablo muchas veces, en la literatura del siglo XVII pueden encontrarse en: Sola, 1973: 45 y ss.; Pérez, 1999: 680 n. 79. Sobre la memoria de la revuelta comunera en las décadas posteriores a la misma: Maravall, 1979: 212-233; Castañeda Tordera, 2008. Autores como Espinosa, 2009, entre otros, han enfatizado los “logros” de los postulados comuneros a pesar de su derrota, lo cual podría dar una idea de “superación” o reconciliación”. En contraposición, lo expuesto aquí permite sostener la existencia de un núcleo irreconciliable con los postulados del vencedor, de allí la característica que adquiere el vocablo “comunero” y su permanente desplazamiento como palabra negativa.

[27](#) Sobre la relación entre el inicio de la caza de brujas y las herejías: Broedel, 2003: 122-131; Ginzburg, 1991: 63-80; Muchembled, 2002: 50 y ss.; Moore, 1989: 13, 47-48, 147; Russell, 1995: 91-92, 206-215, 338-340.

[28](#) Sobre la casi inexistencia de los movimientos heréticos en la Castilla medieval: Fernández Conde, 2004. Un análisis de las perspectivas religiosas de los comuneros desde este punto de vista: Diago Hernando, 2007: 91 y ss. Una discusión sobre este paradigma historiográfico: Astarita, 2010.

[29](#) El trabajo de Franck Mercier (2006) se dedica a la *Vauderie* de Arras, capital del condado de Artois, de 1459-1460, primera cacería de brujas por fuera de los Alpes occidentales que vieron nacer este tipo de procesos.

[30](#) Sobre la participación de los frailes como predicadores del descontento contra el rey en los años anteriores y durante la revuelta: Pérez, 1965a; Diago Hernando, 2007: 104-109.

[31](#) La gravedad del pecado de soberbia se remonta al menos a la espiritualidad de los padres del desierto. Por ejemplo, cuando Evagrio del Ponto inventó la idea de hacer un listado de pecados capitales, y los cristalizó en ocho, el séptimo y el último remitían a esta cuestión: eran la vanagloria y la soberbia. (Évagre le Pontique, 1971: 507 y 509). Posteriormente, Agustín de Hipona, resumía dicho pecado en el deseo de ser independiente de Dios, Forsyth, 1987: 422. A su vez, Tomás de Aquino caracterizaba a la herejía como, primordialmente, un acto de soberbia, *Summa theologiae*, II, II, qu. 11, art. 1: “Sed finis haeresis est commodum temporale, et maxime principatus et gloria, quod pertinet ad vitium superbiae vel cupiditatis, dicit enim Augustinus, in libro de Util. Cred., quod haereticus est qui alicuius temporalis commodi, et maxime gloriae principatusque sui gratia, falsas ac novas opiniones vel gignit vel sequitur. Ergo haeresis non est species infidelitatis, sed magis superbiae”. En sentido similar, la idea de soberbia aparecía en otros vocablos cercanos a la herejía, como por ejemplo la superstición, véase: Campagne, 2002: 139-154.

[32](#) Toda la comparación con los gigantes se encuentra en Castrillo, 1958: 7-11. El mito de la Gigantomaquia es tomado por Castrillo de Ovidio: Publius Ovidius Naso, *Metamorphoseon*, I, 151-162.

[33](#) Por ejemplo, la desesperación (suicidio) era considerada una falta a la creencia junto con otras faltas como la herejía, la infidelidad y la blasfemia, véase: Morin, 2009: 213 y ss.

[34](#) Los grupos de herejes también eran considerados muchas veces como sectas de adoradores del diablo, véase: Cohn, 1981: 37-89, en especial 85-89.

[35](#) Al respecto, Cohn (1981: 35 y ss) argumentaba que los cristianos retomaron los procedimientos de los que habían sido víctimas por parte de la sociedad grecorromana en los primeros siglos del primer milenio.

[36](#) El trabajo más completo dedicado a María Pacheco es: Martínez Gil, 2005. Desde lo literario, dos trabajos recientes: Soto, 2002; Martínez de Lezea, 2003.

[37](#) Sobre posesión y exorcismo en España véase: Puyol Buil, 1993; Sluhovsky, 2007.

[38](#) Sobre la dificultad de dilucidar si cierta magia era diabólica o natural: Kieckhefer, 1992: 194 y ss. y *passim*. Sobre la creciente demonización de la magia natural en Occidente: Boudet, 2006: 281 y ss.; Delaurenti, 2007: 405 y ss.; Veenstra, 1998: 7-206.

[39](#) De manera similar, entre muchos otros casos que podrían citarse como ejemplo, Bonifacio VIII fue acusado en su disputa con Felipe el Hermoso de Francia, de hechicería, simonía y adoración de los demonios, entre otros cargos, véase: Fillmore, 2009: 208-212.

[40](#) Sobre la infancia de María Pacheco en Granada: Fernando Martínez Gil, 2005: 85- 93.

[41](#) Esta idea de Satán como farsante apareció posteriormente en los textos americanos referidos al tema, donde el diablo engañaba a los hombres no cumpliendo sus promesas. En muchos casos, inclusive, era incapaz de realizar los cometidos que prometía. Véase: Campagne, 2004: 30-34.

[42](#) Sobre el “laboratorio” que significó Granada para la predicación de Hernando de Talavera entre los musulmanes luego de la conquista de 1492 véase: Iannuzzi, 2009: 389 y ss.

[43](#) Al respecto: Kieckhefer. *La Magia en la Edad Media*, 1992: 127-162.

[44](#) Sobre los moriscos y la magia en España: Cardaillac-Hermosilla, 2005: 37-51.

[45](#) Elaine Pagels agrega a esta lista, para los comienzos de la cristiandad, la figura del pagano. Resultaría interesante agregar a la presente reflexión la figura del pagano en el cuerpo del indio americano inicialmente y del resto de las poblaciones indígenas luego, a partir de la expansión ultra marina europea.

[46](#) Véase por ejemplo: Nirenberg, 1996: 3-5, 241-243. Se refiere a Cohn, 1981; Moore, 1989; Ginzburg, 1991.

[47](#) Sobre el uso de palabras similares en el discurso difamatorio del judío y la bruja y el hereje, por ejemplo, Ginzburg, 1991: 79-80.

[48](#) Si bien no había judíos confesos en Castilla para 1520, no deja de llamar la atención la persistencia de la utilización del vocablo “judío” para caracterizar a los rebeldes y a sus colaboradores: el Almirante afirmaba que el obispo Acuña “tomo posesión del Arçobispado con el autoridad de los judíos y villanos de çocodover”, Danvila y Collado, 1897: III, 605. Sobre el complot converso: Gutiérrez Nieto, 1964; Rizzuto, 2014.

Bibliografía

Alba, R. (1975). *Acerca de algunas particularidades de las Comunidades de Castilla tal vez relacionadas con el supuesto acaecer terreno del Milenio Igualitario*, Madrid: Editorial Nacional.

Alcocer P. de (1872). *Relación de algunas cosas que pasaron en estos reinos desde que murió la reina Católica doña Isabel, hasta que se acabaron las Comunidades en la ciudad de Toledo*. Ed. de A. M. Gamero, Sevilla: Sociedad de Bibliófilos Andaluces.

Astarita, C. (2010). Anticlericalismo y Herejía: el problema conceptual. *Revista electrónica anual: Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, Vol. 6. En <http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/historiaantiguaymedieval/index.html/actasycomunicacion/volumen6-2010/Indice.html>. 16 de febrero de 2014.

Bailey, M. D. (2003). *Battling Demons: Witchcraft, Heresy, and Reform in the Late Middle Ages*. Pensilvania: The Pennsylvania State University Press.

Boudet, J. P. (2006). *Entre science et nigromance. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XIIIe-XVe siècle)*. Paris: Publications de la Sorbonne.

Boureau, A. (2004). *Satan Hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*. Paris: Odile Jacob.

Bouton-Touboullic, A. I. (2007). Le *De Diuinatione daemonum* de Saint Augustin. La pouvoir des démons en question. En F. Lavocat, P. Kapitaniak y M. Closson (dirs.), *Fictions du diable. Démonologie et littérature de saint Augustin à Léo Taxil*. Ginebra: Droz, 15-34.

Broedel, H. P. (2003). *The Malleus Maleficarum and the construction of witchcraft: Theology and popular belief*. Manchester: Manchester University Press.

Bull, M. (comp.). (1998). *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, México: FCE.

Campagne, F. (2000). El otro-entre-nosotros. Funcionalidad de la noción de *superstitio* en el modelo hegemónico cristiano (España, siglos XVI y XVII). *Bulletin Hispanique*, 102:1, 2000, 37-63.

Campagne, F. (2002). *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*. Madrid: Miño y Dávila.

Campagne, F. (2004). Witches, Idolaters, and Franciscans: An American Translation of European Radical Demonology (Logroño, 1529-Hueytlalpan, 1553). *History of Religions*, 44:1, 1-35

Campagne, F. (2009). *Strix Hispanica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*. Buenos Aires: Prometeo.

Campagne, F. (2011). Demonology at a Crossroads: The Visions of Ermine de Reims and the Image of the Devil on the Eve of the Great European Witch-Hunt, *Church History*, 80:3, 467-497.

Cardaillac-Hermosilla, Y. (2005). *Los nombres del diablo. Ensayo sobre la magia, la religión y la vida de los últimos musulmanes de España: los moriscos*. Granada: Editorial Universidad de Granada-Publicacions Universitat de València.

Carozzi, C. (2000). *Visiones apocalípticas de la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*. Madrid: Siglo XXI.

Castañeda Tordera, I (2008). La proyección de las Comunidades. Memoria, represión y olvido. En M. Gómez Vozmediano (coord.), *Castilla en llamas: la mancha comunera: la guerra de las comunidades de Castilla en La Mancha y Madrid*. Ciudad Real: Almad-ediciones de Castilla-La Mancha, 255-316.

Castañega, M. de (1997). *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, ed. de F. A. Campagne. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras- UBA. Or. Logroño en 1529.

Castrillo, A. de (1958). *Tractado de republica con otras hystorias y antigüedades*, ed. de E. Tierno Galvan. Madrid: Instituto de Estudios Políticos. Or. Burgos en 1521.

Cavallero, C. (2012). A facie inimici: la dimensión política de la demonología cristiana en el Fortalitium Fidei de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV). *Edad Media*, 13, 209-239.

Clark, S (1997). *Thinking with Demons: The idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford: Oxford University Press.

Cohn, N (1981). *Los demonios familiares de Europa*. Madrid: Alianza.

Cohn, N. (1992). *El cosmos, el caos y el mundo venidero. Las antiguas raíces de la fe apocalíptica*. Barcelona: Crítica.

Contreras, J. (2002). Profetismo y Apocalipsismo: conflicto ideológico y tensión social en las Comunidades de Castilla. En F. Martínez Gil (ed.), *En torno a las Comunidades de Castilla. Actas del congreso internacional "Poder, conflicto y revuelta en la España de Carlos I"*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 517-538

Danvila y Collado, M. (1897-1900). *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla en Memorial Histórico Español*. Madrid: Real Academia de Historia, 6 vols.

Orna Alyagon Darr, O. A. (2001). *Marks of an Absolute Witch: Evidentiary Dilemmas in Early Modern England*. Surrey: Ashgate Publishing Limited.

Delaurenti, B. (2007). *La puissance des mots: 'Virtus Verborum'. Débats doctrinaux sur le pouvoir des incantations au Moyen Age*. Paris: Cerf.

Dendle, P. (2001). *Satan Unbound: The Devil in Old English Narrative Literature*. Toronto: University of Toronto Press.

Diago Hernando, M. (2001). *Le comunidades di Castiglia (1520-1521). Una rivolta urbana contro la monarchia degli Asburgo*. Milán: Edizioni Unicopli.

Diago Hernando, M. (2007). El factor religioso en el conflicto de las Comunidades de Castilla (1520-1521). El papel del clero. *Hispania Sacra*, 59:119, 85-140.

Dillinger, J. (2013) Politics, State-Building, and Witch-Hunting. En B. P. Levack (ed.), *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*. Oxford: Oxford University Press, 528-547.

Elliott, D. (1999). *Fallen Bodies: Pollution, Sexuality and Demonology in the Middle Ages*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

Espinosa, A. (2009) *The Empire of the Cities: Emperor Charles V, the Comunero Revolt and the Transformation of the Spanish System*. Lovaina: Brill.

Évagre le Pontique (1971). *Traité Pratique ou Le Moine. Tome II: Édition critique du texte grec [compte tenu des versions orientales]*. Ed. de A. y C. Guillaumont, Paris: Cerf.

Fernández Conde, F. J. (2004). Movimientos de pobreza evangélica e iglesia oficial: conflictividad interreligiosa. En J. I. de la Iglesia Duarte (coord.), *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV: XIV Semana de Estudios Medievales*. Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 285-334

Fillmore, C. (2009). *Satan, Saints, and Heretics: A History of Political Demonology*. Saarbrücken: VDM Verlag.

Fischlin, D. (1996). 'Counterfeiting God': James VI (I) and the politics of daemonologie (1597). *The Journal of Narrative Technique*, 26:1, 1-29.

Forsyth, N. (1987). *The old enemy: Satan and the Combat Myth*. Princeton: Princeton University Press.

Frankfurter, D. (2006). *Evil Incarnate: Rumors of Demonic Conspiracy and Ritual Abuse in History*. Princeton: Princeton University Press.

Ginzburg, C. (1991). *Historia Nocturna. Un desciframiento del Aquelarre*. Barcelona: Muchnik.

Guevara, A. de (2004). *Obras Completas III. Epístolas Familiares*. Ed. de E. Blanco. Madrid: Fundación José Antonio Castro.

Gutiérrez Nieto, (1964). J. I. Los conversos y el movimiento comunero, *Hispania*, 24: 94, 237-261.

Gutiérrez Nieto, J. I. (1973). *Las comunidades como movimiento antiseñorial*. Barcelona: Planeta.

Hilton, R. (1985). *Siervos liberados. Los movimientos campesinos medievales y el levantamiento inglés de 1381*. Madrid: Siglo XXI.

Hopkin, E. C. (1940). *The Share of Thomas Aquinas in the Growth of the Witchcraft Delusion*. Filadelfia: University of Pennsylvania.

Iannuzzi, I. (2009). *El poder de la palabra en el siglo XV: fray Hernando de Talavera*. Valladolid: Junta de Castilla y León.

Jerez, J. J. (2007). *Pensamiento político y reforma institucional durante la guerra de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*. Madrid: Marcial Pons.

Kagan, R. L. (2010). *Los cronistas y la Corona. La política de la Historia en España en las Edades Media y Moderna*. Madrid: Marcial Pons.

Keck, D. (1998). *Angels and Angelology in the Middle Ages*. Nueva York: Oxford University Press.

Kieckhefer, R (1992). *La Magia en la Edad Media*. Barcelona: Crítica.

Lenz, M. (2008). Why Can't Angels Think Properly? Ockham against Chatton and Aquinas. En I. Iribarren y M. Lenz (eds.). *Angels in Medieval Philosophical Inquiry: Their Function and Significance*. Aldershot: Ashgate, 155-167.

Levack, B. P. (1995). *La caza de Brujas en la Europa Moderna*. Madrid: Alianza.

López de Gomara, F. (1912). *Annals of the emperor Charles V*. Ed. bilingüe de R. B. Merriman. Oxford: The Clarendon Press.

López de Villalobos, F. (1886). *Algunas obras del doctor Francisco López de Villalobos*. Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles.

Luck, G. (2006). *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds: A Collection of Ancient Texts*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

Maravall, J. A. (1979). *Las Comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*. Madrid: Alianza.

Martínez Gil, F. (2002). Furia Popular. La participación de las multitudes urbanas en las Comunidades de Castilla. En *En torno a las Comunidades de Castilla*, 309-364.

Martínez Gil, F. (2005). *María Pacheco [1497-1531]*. Toledo, Almad.

Martínez de Lezea, T (2003). *La comunera. María Pacheco, una mujer rebelde*. Madrid, Maeva.

Mártir de Anglería, P. (1953-1957). Epistolario. Ed. de J. López de Toro. En *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España*. Madrid, Imprenta Góngora, 4 Vols.

McGinn, B. (1997). *El anticristo. Dos milenios de fascinación humana por el mal*. Barcelona: Paidós.

Mercier, F. (2006). *La Vauderie d'Arras. Une chasse aux sorcières à l'Automne du Moyen Âge*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

Mexía, P. (1945). *Historia de Carlos V*. Ed. de J. de Mata Carriazo. Madrid: Espasa-Calpe.

Mollat, M. y Wolff, P. (1989). *Uñas Azules, Jacques y Ciompi. Las revoluciones populares en los siglos XIV y XV*. Madrid: Siglo XXI.

Morín, Alejandro. (2009). *Pecado y delito en la Edad Media. Estudio de una relación a partir de la obra jurídica de Alfonso el Sabio*. Córdoba: Ordía Prima.

Moore, R. I. (1989). *La formación de la sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa Occidental, 950-1250*. Barcelona: Crítica.

Muchembled, R (2002). *Historia del Diablo. Siglos XII-XX*. Buenos Aires: FCE.

Nirenberg, D. (1996). *Communities of Violence: Persecution of minorities in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press.

Origène (1980). *Traité des principes, Tome III (Livres III et IV)*. Ed. y Trad. de H. Crouzel y M. Simonetti. Paris: Cerf.

Pagels, E. (1996). *The origin of Satan: How christians demonized jews, pagans and heretics*. Nueva York: Vintage Books.

Pearl, J. (1999). *The Crime of Crimes: Demonology and Politics in France 1560-1620*. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press.

Pérez, J. (1963). Pour une nouvelle interprétation des "Comunidades" de Castille. *Bulletin Hispanique*, 65:3/4, 238-283.

Pérez, J. (1965a). Moines frondeurs et sermons subversifs en Castille pendant le premier séjour de Charles-Quint en Espagne. *Bulletin Hispanique*, 67: 1-2, 5-24.

Pérez, J. (1965b). Le "razonamiento" de Villabrágima. *Bulletin Hispanique*, 67:3-4, 217-224.

Pérez, J. (1999). *La revolución de las comunidades de Castilla (1520-1521)*. Madrid: Siglo XXI.

Pérez, J. (2010). *Historia de la brujería en España*. Barcelona: Espasa Calpe.

Pigné, C. (2006). Du De Malo au Malleus Maleficarum: les conséquences de la démonologie thomiste sur le corps de la sorcière. *Cahiers de Recherches Médiévales*, 13, 195-220.

Prodi, P. (2008). *Una historia de la justicia. De la pluralidad de los fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*. Buenos Aires: Katz.

Puyol Buil, C. (1993). *Inquisición y Política en el reinado de Felipe IV. Los Procesos de Jerónimo de Villanueva y las monjas de San Plácido 1628-1660*. Madrid: CSIC.

Relación del discurso de las Comunidades (2003). Ed. de A. Díaz Medina. Valladolid: Junta de Castilla y León.

Rizzuto, C. C. (2014). Las ciudades castellanas contra la Inquisición: los comuneros, las Cortes y una tradición crítica sobre el Santo Oficio (1504-1537). En F. A. Campagne (ed.). *Poder y Religión en el mundo moderno. La cultura como escenario del conflicto en la Europa de los siglos XV a XVIII*. Buenos Aires: Biblos, 163-210.

Russell, J. B. (1995). *Lucifer. El diablo en la Edad Media*. Barcelona: Laertes.

Sagrada Biblia. (1961) Ed. de E. Nacar Fuster y A. Colunga. Madrid: Editorial La Católica.

Sandoval, P. de (1955). *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V*. Ed. de C. Seco Serrano. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 3 vols.

Santa Cruz, A. de (1920). *Crónica del Emperador Carlos V*. Ed. de A. Blázquez y Delgado-Aguilera y R. Beltrán y Rózpide, Madrid: Real Academia de la Historia.

Sluhovsky, M. (2007). *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism & Discernment in Early Modern Catholicism*. Chicago: The University of Chicago Press.

Sola, S. (1973). *El diablo y lo diabólico en las letras americanas*. Bilbao: Universidad de Deusto.

Soto, E. (2002). *Doña María de Pacheco. El último comunero*. Toledo: Ayuntamiento de Toledo.

Suarez-Nani, T. (2002). *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIIIe siècle*. Paris: Vrin.

Van der Lugt, M. (2004). *Le ver, le démon et la vierge. Les théories médiévales de la génération extraordinaire*. Paris: Les Belles Lettres.

Vaquero Serrano, M. del C. y otros (ed.) *El proceso contra Juan Gaitán* (2001). Toledo: María del Carmen Vaquero Serrano.

Veenstra, J. R. (1998). *Magic and Divination at the Courts of Burgundy and France*. Lovaina: Brill.

Recibido: 26-02-2014

Aceptado: 19-05-2014

Publicado: 04-12-2014