

Providencialismo y sacralidad real. Francisco de Blasco Lanuza y la construcción del monarca exorcista

Ismael del Olmo

Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina
delolmoismael@hotmail.com

Graduado en la Carrera de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Participa de diversos grupos de investigación centrados en las prácticas y conflictos religiosos de la primera Modernidad. Actualmente se encuentra desarrollando un proyecto doctoral titulado “*Exorcizo te inmunde spiritus*”. Posesión diabólica y exorcismo en la España de los siglos XVII y XVIII: prácticas, textos y contextos”, con ayuda de una beca doctoral Tipo I, otorgada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Desempeña tareas como adscripto de la cátedra de Historia Moderna en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.



Esta obra está bajo una licencia

[Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 2.5 Argentina.](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/arg/)

RESUMEN

La crisis intelectual y religiosa de la primera Modernidad, auspiciada entre otras causas por la sistemática reflexión que el Renacimiento y la expansión de herejías institucionales produjo sobre los fenómenos religioso y político, contribuyó a minar las pretensiones de sacralidad de las monarquías europeas. En respuesta, el discurso demonológico de ciertos intelectuales católicos del siglo XVII buscó dotar a los reyes españoles de un lazo evidente con la Divinidad a través del providencialismo militante y el celo confesional. En particular, y en un movimiento que podría catalogarse como rutinización del carisma, el sacerdote rural Francisco de Blasco Lanuza intentó basar este lazo en el poder del rito exorcístico. Esta hiper-espiritualización de la monarquía española formó parte, a su vez, de las reacciones simbólicas a la decadencia material y militar de la Península a mediados del Seiscientos.

PALABRAS CLAVE

España - Providencialismo - Exorcismo - Francisco de Blasco Lanuza.

ABSTRACT

The intellectual and religious crisis of Early Modern Europe, fostered among other causes by the systematic reflection that the Renaissance and the expansion of institutionalized heresy produced over the religious and political phenomena, helped undermine monarchies' pretensions to royal sacrality. In response, the demonological discourse of some catholic intellectuals of the 17th century aimed to endow Spanish kings with an evident bond with God through militant providentialism and confessional zealotry. Particularly, and in a strategy that could be termed as routinization of charisma, the rural priest Francisco de Blasco Lanuza sought to build this bond through the power of exorcism. This hiper-spiritualization of the Spanish monarchy was, also, a symbolic reaction to the material and military decay of the Peninsula.

KEY WORDS

Spain - Providentialism - Exorcism - Francisco de Blasco Lanuza.

Providencialismo y sacralidad real. Francisco de Blasco Lanuza y la construcción del monarca exorcista

1. Introducción

Entre 1637 y 1642, en un racimo de aldeas ubicadas en las montañas de Aragón, al norte del imperio español, se desató una de las epidemias de posesión diabólica más espectaculares del siglo XVII europeo¹. En su *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*, publicado a diez años de concluido el ataque, el sacerdote Francisco de Blasco Lanuza rememora la profunda impresión que le causó el episodio: “Aunque se halla escritos muchos sucessos de personas espiritadas, y en todos siglos se ha experimentado estas infestaciones de Satanas, que pudieron admirar a los racionales, dudo que aya precedido otro de mayor assombro en el mundo” (Blasco Lanuza, 1652: 834). La aclaración deslizada por el párroco (“que pudieron admirar a los racionales”) no es un simple giro retórico. Su época lo obligaba a echar mano de toda evidencia disponible en pos de la defensa de las verdades metafísicas y litúrgicas de un catolicismo en crisis. De hecho, Blasco Lanuza considera que el episodio de posesión ha sido enviado por Dios mismo como prueba divina, para que “crean los Ateystas hereges”, que discuten la existencia de sustancias espirituales, como el alma y los demonios (Blasco Lanuza, 1652: 818).

Tal insistencia apunta a desactivar las corrientes escépticas que para mediados del XVII minaban la demonología católica, ciencia y praxis que tan efectiva había sido para nombrar disidencias y vehiculizar conflictos confesionales. Ciertamente, como instrumento capaz de crear sentido, la demonología está en el borde de la desaparición en la última mitad del siglo XVII (Bostridge, 1997). En un apretado recuento, podemos incluir entre los detractores más recordados desde el Iluminismo a Pietro Pomponazzi y Jean Wier en el Quinientos; en la centuria de Blasco Lanuza, a Giulio Vanini y Thomas Hobbes. Las críticas a la demonología, es evidente, forman parte de la más amplia puesta en cuestión de mitos y ritos ocurrida durante la implosión del ecumene cristiano en la primera Modernidad, trauma que habilitó una reflexión en torno del *contexto* religioso, hasta transformarlo en *objeto* de especulación sistemática (Preus, 1979: 171; Hunter y Wooton, 1992). Las consecuencias que los desarrollos culturales de la época

¹ El caso apenas ha sido tratado por la historiografía. Consúltense Gari Lacruz, 1991: 160-201; Tausiet, 2009: 125-146; Campagne, 2002: 175-176, 276-278.

(entre los que destaca el surgimiento de nuevas confesiones) tuvieron sobre el monopolio eclesiástico medieval de producción de verdad, y, a largo plazo, sobre el cristianismo como visión hegemónica del mundo, son difíciles de exagerar; el establecimiento de nuevos sitios de autoridad, nuevas técnicas de investigación, y, sobre todo, nuevas normas de verdad, son tan sólo algunas de estas transformaciones fundamentales. De hecho, la temprana Modernidad es testigo de los primeros, débiles esbozos por institucionalizar fronteras definidas, ya no entre disciplinas, sino entre esferas culturales —religión, ciencia, y política (Feldhay, 2008: 730).

En esta última área, específicamente, el Seiscientos asiste a una transformación espectacular. La centuria todavía digería ásperamente las consecuencias más explosivas de la Reforma, pero también de las novedosas teorías y prácticas políticas, en especial aquella del maquiavelismo, la salvaguarda del estado al margen y en detrimento de los presupuestos morales y religiosos que desde los *specula principum* medievales se exhortaba a las autoridades a atender. Nicolás Maquiavelo, exponente en este sentido de una tendencia fundamental en el corazón del Renacimiento, procedió a una verdadera autonomización de la esfera de lo político, tomando a la religión como objeto de estudio, e incluso subordinando su función a lo social. Estamos ante un cambio de paradigma, la secularización del relato histórico, en el cual la política ocupa el centro de la historia y la Providencia se vuelve o irrelevante o directamente inexistente (Behringer, 2006: 688).

De entre las múltiples secuelas de este cambio, la desacralización de las monarquías europeas es una de las más profundas. El siglo XVII, en este sentido, es capital para observar el quiebre de los modos —siempre más volitivos que efectivos— de legitimación de las Coronas. Los gobernantes antiguo-regimentales, mediadores *ideales* entre lo sagrado y el “yo” cristiano de la época, abandonarán progresivamente el ropaje sacralizante del cual buscaban investirse. En efecto, la idea de que los reyes y magistrados poseían un carisma especial derivado de Dios, o que seguían el dictado de la Providencia, sufre sus críticas más acuciantes a fines de la primera Modernidad; los grandes estados europeos, en adelante, tendrán cada vez más dificultades para concebirse imbuidos (discursivamente, al menos) de esta sacralidad real. Se le atribuye a Pascal, por ejemplo, el haber exclamado que el derecho regio a la corona descansa no en la certeza de un lazo divino, sino en la evidencia de un lazo umbilical². Esta

² Pascal, 1866: 62, nota 1. Ernest Havet, editor del volumen consultado, comenta que esta reflexión, luego adherida a las ediciones de los *Pensamientos*, no se encuentra en el manuscrito original de la obra, sino en

humanización plena del poder real cobró cuerpo con la ejecución formal de Carlos I de Inglaterra en *Banqueting House* a comienzos de 1649. Fuera de los límites de este trabajo, y durante los desencantamientos brutales de las Luces más de un siglo después, le seguiría la decapitación del ciudadano Luis Capeto y la estremecedora exhumación de los cadáveres de los antiguos reyes franceses. Ciertamente, la profanación republicana de las tumbas de Saint-Denis en 1793, magistralmente estudiada por Alain Boureau, representa el rechazo definitivo de la política real de lo sobrenatural (Boureau, 2000).

El presente artículo se instala en el campo de las resistencias. Tomando el caso español, analizaremos los intentos católicos de proteger la comunicación privilegiada que el monarca ibérico debía poseer con Dios. Es fundamental señalar el contexto europeo, signado por la herejía y el escepticismo; como síntesis de ambos desarrollos, se percibía una expansión irresistible del “ateísmo” político, concentrado, por un lado, en negar la participación divina en los asuntos del estado, y por el otro, en permitir la presencia de la heterodoxia religiosa dentro de la estructura política. El objetivo del trabajo, entonces, será dilucidar la construcción de los argumentos apologéticos de Francisco de Blasco Lanuza y otros tratadistas, preocupados por la defensa de la pureza religiosa y de las prerrogativas espirituales de la autoridad confesional. Atenderemos al lugar de privilegio que el providencialismo militante y la demonología —en especial el paradigma del exorcismo ritual— ocuparon en sus estrategias. Las opiniones vertidas en estos escritos nos permitirán observar cómo el discurso demonológico, en el marco de sociedades en las cuales diversos grupos todavía consideraban sacrosanta a la autoridad, podía jugar todavía algún papel en las interpretaciones políticas de la primera Modernidad (Clark, 1997: 552). Si aceptamos que esta es una época crítica obsesionada por la necesidad de *verificar* verdades religiosas, podemos postular que el exorcismo recibió atención particular en la estructura argumentativa de estas obras, justamente, porque otorgaba al oficiante un aura *perceptible* de autoridad sobrenatural³. El *Patrocinio* de Blasco Lanuza constituye un ejemplo paradigmático: sus argumentos buscan respaldar la formación de una monarquía exorcística, proyecto político que intentará dotar a la Corona española del Seiscientos de una relación directa, evidente, *visible*, con lo sagrado. Sugerimos que este lazo entre gracia divina y gobierno real era

un cuaderno hallado entre los papeles del médico Vallant, contemporáneo del autor, con el título *Pensées de M. Pascal*.

³ Diversos autores han discutido este problema, conectado a las estrategias de proselitismo en los conflictos inter e intra confesionales de la primera Modernidad. Entre otros, véase Ferber, 2004: 21; Frankfuter, 2006: 38; Sluhovsky, 2007: 23.

urgentemente necesario para una monarquía que, sostenida simbólicamente por el providencialismo y el celo confesional, naufragaba en la decadencia del siglo XVII. Finalmente ignorada, la propuesta de Blasco Lanuza es sin embargo útil para descifrar los estertores de una visión religiosa de la política.

2. Providencia y estado confesional

Tanto el problema herético como las transformaciones políticas en los modos de comprender y legitimar a las monarquías europeas encontraron fuertes resistencias en el caso español: gran cantidad de autores hispánicos y extranjeros privilegiaron para la monarquía de los Austrias un fuerte sustrato providencial, directamente vinculado a su papel como campeona de la pureza religiosa. Efectivamente, a partir del siglo XVI, y aún durante la crisis económico-militar en pleno Seiscientos, la Corona se piensa a sí misma, desde su corte y sus universidades, como punta de lanza del catolicismo contrarreformado. No estuvo ausente una cierta aura escatológica. Al decir de Jean-Frédéric Schaub, España pareció estar en condiciones —al menos en el Quinientos, cuando disfrutaba de una clara hegemonía— de cumplir la ya antigua fantasía política y teológica de una monarquía universal, mucho más que aquél Sacro Imperio reducido desde siempre a su dimensión regional (Schaub, 2004: 18). La Península obraría en favor de la sustancial política confesional que sería su sello distintivo en la Europa arrasada por las herejías. En especial Madrid, su centro administrativo, se volvió durante el Barroco una capital ceremonial, una ciudad interesada en la externalización del rito y el celo católicos; la Plaza Mayor se alzaba como el decorado donde la representación regia podía asegurar el vínculo entre súbdito y Soberano (Monod, 1999: 169; Keitt, 2005: 35). Los Autos de Fe, por ejemplo, dan una medida de este verdadero teatro de autoridad; no es casual que sea ésta una de las ceremonias más recordadas de la España monárquica. Fueron parte, sin duda, de los dispositivos que los Austrias intentaron articular con el objetivo de superar los proverbiales particularismos locales de sus reinos. Interesa aquí, en especial, el aglutinante que Ricardo García Cárcel ha definido como “confesionalidad providencialista”, la idea del destino de España como la responsable de la pureza religiosa (García Cárcel, 2003: 17).

Señalamos ya que diversos autores contemporáneos del siglo XVII, y no sólo españoles, abonaron decididamente esta particularidad hispana. Comencemos por Tommaso Campanella. En uno de sus *Discorsi*, publicado en 1607, el dominico explicita la razón por la cual los príncipes de Italia deberían unirse al destino de la monarquía española:

“Io trovo che l’Imperio Spagnuolo più che tutti gli altri è fondato nell’occulta provvidenza di Dio e non in prudenza o forza humana; e che Dio proprio per gran suo giudizio d’unir il mondo tutto sotto una legge, abbia prodotto quest’imperio di tal maniera” (Campanella, 1854: 56-57). Para Campanella, España es un verdadero milagro divino. El descubrimiento de América lo refleja: Cristóbal Colón, guiado por Dios y ayudado por Fernando el Católico, alcanza un hemisferio desconocido, “*e fece parte a Cesare e a Cristo*” (Campanella, 1854: 58). El autor observa que el poder expansivo de los monarcas hispánicos, herederos de la antigua Roma y fundadores de un nuevo imperio universal, se basa en la propagación y defensa de la religión. El rey es el brazo derecho del Mesías, la espada de David en este propósito. Si se disipara ese lazo, perdería sus conquistas (Hillgarth, 2000: 305).

El elogio purista de Campanella, la mención de América, y su reconocimiento del providencialismo hispánico son aspectos representativos de una fuerte tradición europea. Existió una verdadera fascinación política y cultural por el *annus mirabilis* de 1492 durante todo el Antiguo Régimen. La toma de Granada, la expulsión de los judíos y la llegada de Colón al Caribe, forman en la visión de muchos contemporáneos atentos a las manifestaciones sobrenaturales, una cadena providencial (Schaub, 2004:17). Tomemos el ejemplo de Jean Boucher, zélé y violento predicador en las Guerras de Religión. En la perspectiva de su *Couronne Mystique*, el ascenso de España al favor divino irrumpió con la política de Fernando de Castilla. Sediento de triunfos y señales, el autor insiste en que el sometimiento de Granada y de los moros, el destierro y conversión de la judería, la apertura de las Indias Occidentales y sus pueblos idolátricos a la fe, en una palabra, la lucha contra los herejes y los infieles, recompensó a los Austrias con la extensión de su Imperio (Boucher, 1623: 290). El proyecto político que el panfletario alienta en su propia obra se funda precisamente en esos aires de cruzada que se actualizan en un siglo XVII atravesado de heterodoxias: una despiadada milicia católica, confederada con fuerzas de todos los reinos verdaderamente cristianos, para arrasar a los enemigos de la fe. “Bref aussi comme nous esperons et que nostre siecle desire, vos grandeurs (ô Roys et Princes Chrestiennes) —ruega Boucher— pour estre les vrays Hercules qui atterreront ce Cerbere à trois gueules que dessus, qui sont l’Heresie, l’Atheisme et Mahometisme” (Boucher, 1623: 320).

La mención conjunta de la herejía y el ateísmo no es casual aquí; hemos indicado ya brevemente la importancia que la época les asignaba. El lazo entre la crítica a la disidencia religiosa y sus posibles derivaciones antisociales (y en especial políticas)

solía ser común en los escritos de la época, en especial en aquellos atravesados por elementos demonológicos. Lo observamos en el área española, entre otros, en el prólogo que Antonio Iofreu escribió en el siglo XVII para la reedición comentada de la *Reprobacion de las supersticiones y hechizarias*, de Pedro Ciruelo. En su opinión, ni la Iglesia ni los estados que deben sostenerla tendrán paz hasta que las supersticiones del vulgo cristiano y las herejías de los enemigos sean aniquiladas. En un párrafo de su prólogo, el autor explicita que la disidencia religiosa necesariamente muta en disidencia política: así, “el que es traydor a su Dios, tambien lo sera a su Principe”, ya que de “la discordia en las cosas de la Fe (...) no pueden dexar de brotar alteraciones y guerras civiles”⁴. Porque el estado debe velar activamente por los límites de la ortodoxia, Iofreu recusa abiertamente a Maquiavelo y a Jean Bodin por haber declarado como ilícito entregar al hereje y al supersticioso (“que de aquí van alla”) al brazo secular. Estas ideas, fruto de una “falsa razon de estado”, deben combatirse; ellas son las que en la Francia hugonote, por ejemplo, han permitido a los herejes “predicar y hazer los ejercicios de su falsa religion” (Iofreu, 1628: xiii). La crisis religiosa y política francesa no es más que una muestra de lo pernicioso que es el maquiavelismo; se evidencian así “los daños que la dissimulación de los Principes en negocio de Religion ha causado en el mundo” (Iofreu, 1628: xvii).

Los ataques de diversos autores católicos al “ateo” Maquiavelo buscaban rechazar la desvinculación del estado de sus componentes confesionales. Es sabido que buena parte de la revolución generada dentro del discurso político por la edición de *Il principe* en 1531 fue la de analizar la naturaleza del gobierno allí donde no existía la legitimidad (Pocock, 2008: 248), donde la pagana Fortuna, y no la Providencia reinaban. Y es justamente la certeza de una legitimidad *divinamente informada* la que permeaba los escritos providencialistas sobre la monarquía española. El afamado teólogo y naturalista Juan Eusebio Nieremberg, por ejemplo, escribió en estos tiempos *El Machiabellismo degollado*, tratado en el que acusa a los “estadistas” de ignorar el origen divino de la autoridad regia. También aquí el jesuita se hace eco del providencialismo hispánico al asegurar que nada habla más en favor de los anti-maquiavélicos que la expansión territorial de la monarquía de los Austrias, recompensados, no por su *ars politica*, sino por su celo religioso (Keitt, 2005: 39-40).

⁴ Iofreu, 1628: xiii. El prólogo que nos ocupa no se encuentra numerado. Indico con números romanos, de aquí en adelante, la foliación personal.

Retomemos en este punto la figura de Boucher. En su opinión, aquellos que separan al estado de la religión desconocen deliberadamente que ambas esferas son en realidad parte de la misma naturaleza. Insistir en lo contrario es actuar como si la Providencia, que lo gobierna todo, no reinara sobre los estados, o como si fuera la piedad la que debiera arrodillarse frente al poder político. Como si, en definitiva, se pusieran “les pieds sur la teste, et le corps sur les cheueux, comme sont ceux qui faisant de l’Estat un transcendant general, sur lequel tant qu’il y a de religion faulses, quelques qu’elles puissent estre, marchent en pas égal, avec celle, qui est la seule vraye et vnique Pieté” (Boucher, 1623: 45-46). Esta multiplicidad de religiones toleradas dentro de una organización política es para Boucher inadmisibles. El tópico será explicitado aún más poderosamente unas páginas más adelante, cuando Boucher acuse a los *politiques* de sostener activamente la impostura religiosa, aduciendo la incompatibilidad entre las leyes de Dios y las del estado: “Osant mettre en indifference, quelque que soit la religion, vraye ou faulse. Et dire, qu’il suffit de l’apparence, sans qu’il y ait de la verité” (Boucher, 1623: 150).

Michel de Certeau ha hecho referencia a la estructura bipolar que rige a la sociedad religiosa durante la crisis del siglo XVII, y que convierte en una *unidad* exterior aquello que no es la Iglesia (de Certeau, 2006: 141). Es posible conjeturar que esto se exagera en el discurso demonológico radical, tan poco dado al matiz. A pesar de que Jean Boucher cosechó variados enemigos a lo largo de toda su carrera, cree combatir una unidad exterior, que posee una cabeza que la guía: el demonio. Así, según el autor, es preciso eliminar “ce monstre d’impieté moderne, composé des trois que dessus, l’Heresie, l’Atheisme et le Mahometisme, qui prouenus de mesme origine, qui est la liberté de chair pour mere, et le Roy de l’abysme pour pere” (Boucher, 1623: 321-322).

3. Providencia y demonología: la monarquía exorcística

Como puede observarse por estas últimas referencias, el discurso del confesionalismo católico de inspiración demonológica y providencialista diabolizó con prolijidad a sus enemigos, e incluyó entre ellos a los cultores del “ateísmo” político y la herejía. Esto llevó a muchos tratadistas a involucrar en sus páginas al poder político, en una maniobra que podemos indicar como hiper-espiritualización de la autoridad. La aplicación concreta del discurso de la demonización suponía cooptar a los sujetos políticos dominantes (fueran reyes, obispos, tribunales laicos y eclesiásticos) y volverlos auxiliares urgentes en la batalla (Campagne, 2002: 296, 331). Stuart Clark ha subrayado

el ímpetu con el que los tratadistas demonológicos se abocaron a la promoción de los deberes confesionales de sus gobernantes. En su visión, éstos estaban obligados a erradicar la herejía, la idolatría, la impostura religiosa, y todas sus manifestaciones diabólicas. Si la figura del rey es construida como la de un representante de Dios en la tierra —y esto es justamente lo que los tratados de demonología hacen en los siglos XVI y sobre todo en el XVII— entonces es parte de su deber aniquilar a los enemigos de los reinos cristianos (Keitt, 2005: 190). Interesa aquí subrayar que esta lógica redundó, en algunos casos, en el refuerzo discursivo de los componentes providencialistas de las monarquías.

La imagen del estado que compartían los impulsores de esta violencia religiosa, aunque con ecos originales en el Medioevo, es propia de la primera Modernidad. Tres son las representaciones más recurrentes de esta autoridad: el rey como *imago dei* en su atributo de juzgar sobre un orden pre-establecido; el rey sacralizado por la consagración y la unción; el rey taumaturgo (Costa, 2007: 34, 39-41). Tenemos, en torno a esta última imagen, una de las representaciones más utilizadas a través de la Edad Media y la temprana Modernidad para identificar y sostener a la monarquía sagrada, aquella de la cura extraordinaria. Seguimos de cerca en este punto los análisis de Clark, quien ha interpretado esta acción taumatúrgica a partir de lo que Max Weber catalogó como “rutinización del carisma”, una fase tal vez menos explosiva, más despersonalizada del rito, dependiente en este caso más de la Corona que de la persona, pero sin dudas efectiva al momento de marcar una distancia palpable entre gobernantes y gobernados (Clark, 1997: 585, 655)⁵. Es esta autoridad carismática institucionalizada, que comienza como una gracia y termina como disciplina humana regulada, lo que permite conectar duraderamente lo sagrado con el estado (Monod, 1999: 23).

El tema no es desconocido para los historiadores. Marc Bloch lo ha estudiado suficientemente en los registros ingleses y franceses, con una maestría todavía insuperable. Es una breve mención de este tópico en el mundo hispánico, donde está poco trabajado, lo que nos interesa. En opinión de Clark, la monarquía peninsular debe dejarse fuera de la historia de los absolutismos teocráticos por carecer de las condiciones de sacralidad políticas necesarias, una de ellas, la práctica curativa real

⁵ El concepto de carisma comprendería aquellas cualidades de un agente considerado virtuoso (sea un profeta, un hechicero, un jefe de cacería, un caudillo, un rey), y que pasan, sino directamente por sobrenaturales, al menos por sobrehumanas. El tacto real es una de ellas (Weber, 1992: 193). Ver Clark, 1997: 582-597.

*consolidada*⁶. Tampoco Monod menciona para España este atributo monárquico en su exhaustivo estudio sobre las formas de interrelación simbólica entre las Coronas europeas y sus súbditos cristianos. No podría haberlo hecho: jamás existió un ritual español que contemple la presencia de un rey taumatúrgico. Pero fue justamente el siglo XVII que estamos analizando el que ha legado los esfuerzos más impresionantes por *construirlo*. En un movimiento intelectual que Keitt ha identificado como una verdadera “invención de lo sagrado”, no pocos tratadistas otorgaron a los Austria, y en especial a Felipe IV, una variante más espectacular del tacto real: el poder de arrancar demonios (Keitt, 2005: 183)⁷.

Indiquemos unas pocas fuentes que trataron expresamente el tema. Lo que se buscará resaltar es el momento en el cual la temática del exorcismo aparece referida dentro de la argumentación general de los autores. Veremos que es como correlato del providencialismo peninsular y el celo confesional que este tipo particular de carisma manifiesta todo su potencial discursivo. Comencemos por el citado Nieremberg. El jesuita parece el primero en abonar el terreno de la interpretación providencialista en su *Curiosa y oculta filosofía*, publicada en 1630. Sostiene que, mientras la conocida capacidad de los reyes franceses de curar las escrófulas podría ser natural, no cabe duda alguna de que “la virtud de los Reyes de España contra los endemoniados es merced del cielo” (Nieremberg, 1630: 37). En el capítulo siguiente a esta afirmación, titulado “Profecía del Imperio de España”, Nieremberg pone en relación los tópicos del exorcismo, la monarquía española, y la misión divina: “Con esto [el exorcismo] bien se compadecía aversion particular con que naturalmente aborreciessen los Demonios la presencia del mayor defensor de la Fe, cuya Religión y potencia les haze tanta guerra en nuevos mundos, y esperan mayores combates” (Nieremberg, 1630: 37).

También el cronista de Castilla José Pellicer, pocos años antes, aludirá a los exorcismos reales al momento de comentar la misión de la monarquía hispánica sobre la Tierra. En la obra *El Fenix y su historia natural*, el autor se dispone a negar las versiones francesas de un cercano Apocalipsis que dejará al rey de las Galias como regente del mundo entero. Pellicer replica estas falsas profecías con el celo confesional hispánico: “la

⁶ Clark, 1997: 617-618. Las dos condiciones restantes son una ceremonia de coronación, y una tradición de festivales de corte. Tanto Francia como Inglaterra poseen las tres características.

⁷ Conocemos cuatro textos que se refieren al caso español: Campagne, 2002: 276-278; Campagne, 1996: 195-240; Keitt, 2005: 183-200; Bloch, 1988: 147, en la que comenta que la creencia española en el don exorcístico no dio lugar a un rito regular. El mismo autor recolecta un antecedente hispánico medieval para este carisma en la persona del Rey Sancho II (Bloch, 1988: 146). La vinculación entre exorcismo y realeza es apuntada brevemente una vez más, como prerrogativa de Gontrán, rey merovingio del siglo VI (Bloch, 1988: 41).

Religion de España, la fe de los Españoles, el zelo de su culto, me pudieran hazer dezir humildemente que Dios tiene reservado, como muchos, este favor para España” (Pellicer, 1628: 127). Para el autor, de nada vale que los franceses, “en odio a nuestra nacion”, insistan en que el título de *Christianissimo* vale más que el de *Catolico* porque Clodoveo haya sido el primer gobernante europeo; los Caínes y Abeles de la Escritura, comenta Pellicer, dejan bien a las claras que los primogénitos no siempre se llevan la mejor parte en los designios divinos (Pellicer, 1628: 128). Por lo demás, agrega el autor, *Catolico* supone universalidad, rasgo que la extensión de los territorios españoles confirma; ciertamente, “el Rey de España se llama Catolico, que es Rey universal de todos, porque todos estan pendientes de su poder, no ay Provincia, ni Reyno que mira el Sol, donde no tenga imperio, clara señal de su universalidad” (Pellicer, 1628: 130). Por último, remata Pellicer, el título le viene de su defensa constante de la fe y de la Iglesia, por la inyección de predicadores y soldados en las regiones más remotas, “debelando los hereges y persiguiendo infieles” (Pellicer, 1628: 130). La historia reciente, agrega, certifica la supremacía del confesionalismo español frente al *dérápape* galo: “No ay duda que es mayor el [título] de Catolico, porque estrecha los puntos de la Fe de modo este nombre, que en manchandose con heregia dexa de ser Catolico; lo qual no sucede en el Christianissimo, pues ha avido muchos Reyes de Francia hereges, que no han perdido el titulo de Christianissimos” (Pellicer, 1628: 131).

En este punto, y a mitad de plena laudatoria redentorista, *El Fenix* introduce, brevemente, la discusión sobre la capacidad exorcística de los reyes españoles. En verdad, comenta Pellicer, nadie puede considerar más privilegiados a los reyes de Francia; su reconocida gracia de curar no es motivo suficiente. ¿Qué significa el tacto francés de un lamparón frente a un rito de ascendiente crístico?: “Ay gran diferencia de sanar una enfermedad del cuerpo, a librar las almas del poder de los demonios” (Pellicer, 1628: 133). La diatriba, apresurémonos a aclararlo, es falsa desde la teología: ya en el Medioevo la ciencia demonológica circunscribe la posesión diabólica al cuerpo exceptuando el alma, prerrogativa del Creador⁸. El error del *Fénix*, que atribuye al rey la salvación exorcística de las almas para ridiculizar la cura francesa de los cuerpos, parece demostrar hasta qué punto habrían de llegar algunos autores embarcados en la promoción de la monarquía sagrada.

⁸ En el siglo XIII el teólogo Pedro Lombardo asienta esta tradición en sus *Sententiae* (Lombardi, 1971: 369-370).

Pocos años después, Hernando Castrillo redactará (pero no publicará todavía) su *Historia y magia natural o ciencia de filosofía oculta*, ofreciendo su opinión respecto del poder de los monarcas españoles. El título del decimosexto capítulo hace explícita la relación entre exorcismo y política en la España providencialista, señalando que “los Reyes de España tienen gracia de ahuyentar demonios, por aver sus antecessores professado la propagacion de la Fe, desde que la començaron a seguir”⁹. La *gratia gratis data* de los gobernantes peninsulares debe su origen, entonces, a la guerra declarada que contra los demonios han emprendido desde su conversión al cristianismo, y especialmente, remarca Castrillo, por el celo demostrado en la conversión del Occidente indiano, “donde Christo ha triunfado del demonio, que por tantos siglos tyranizo aquellos estendidos Reynos” (Castrillo, 1692: 125).

El *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*, de Francisco de Blasco Lanuza, contribuye a cristalizar esta tradición, y es la obra que más espacio dedica a la relación entre el rey español y el poder del exorcismo. Los reyes españoles, comienza, poseen este don porque “franquea Dios la gracia de hazer milagros al hombre, por dos causas. Una, y principal, para confirmar la Fe, y verdad, que enseña; otra para dar testimonio de la santidad del sugeto que los haze” (Blasco Lanuza, 1652: 881). Las consecuencias son claras: “Se puede colegir, que los Monarcas de España, por ser tan valerosos defensores de la verdad, y honra Divina, que, entre todos los del mundo, se señala en solicitar el Culto Divino; y en sustentar en pureza la Fe infalible de un Dios Trino, y uno, empleado sus vidas y estados en tan glorioso cuydado, tienen de su Divina liberalidad especiales gracias para testimonio de la verdad que patrocinan” (Blasco Lanuza, 1652: 881). Como puede observarse aquí, el exorcismo, técnicamente un sacramental, es teorizado y utilizado por Blasco Lanuza como un milagro, una forma particularmente exitosa de testimoniar *perceptiblemente* la verdad católica¹⁰. La relación así propuesta entre los monarcas y el rito de curación habilita a sustraer al rey español del común de los hombres y a aproximarlos a la Divinidad; en definitiva, el milagro sirve para testimoniar

⁹ Castrillo, 1692: 124. Aunque la fecha de publicación es muy tardía, la aprobación del escrito por parte de Fray Juan Ponce de Leon es de 1643, y por lo tanto, pertenece a nuestro período.

¹⁰ Sobre el exorcismo como sacramental, y su evolución dentro del ritual de la Iglesia, ver Grob, 2007. Sobre la recurrente ambigüedad teológica del exorcismo entre sacramental, sacramento, y milagro, ver Sluhovsky, 2007: 63, 70; Schmitt, 2001: 331. Tomar el exorcismo como milagro parece ser corriente en autores de clara impronta demonológica. Jean Boucher, explicitando la utilidad de los milagros para testimoniar la autenticidad de la verdadera Iglesia, comenta: “et miracles non douteux, ains assurez (...) qui sont consignez en la foy de l’antiquité, que ceux qui se sont et continuent tous les iours, à la veuë de ce Soleil, par tant de demoniaques deliurez, et de diables chassez (miracle que S. Pierre a allegué le premier, entre tous ceux qu’à faict IESUS-CHRIST comme aussi c’est le premier à l’Eglise...)” (Boucher, 1623: 341).

la santidad de aquél que lo realiza. La comparación del soberano peninsular con sus pares europeos profundiza esta idea. Así como los reyes de Francia fueron en su momento bendecidos con el óleo de Clodoveo para curar *gratia gratis data* las escrúfulas, no puede negarse que el rey de España, más piadoso, posea como don divino la capacidad de exorcizar (Blasco Lanuza, 1652: 881).

El carácter extraordinario de los gobernantes españoles es remarcado constantemente en el *Patrocinio*. Blasco Lanuza afirma que los monarcas cristianos, entre todas las criaturas racionales, son los que más se asemejan a Dios, al realizar en sus reinos particulares lo que la Divinidad hace en todo el orbe. Es sabido, comenta el autor, que Dios otorga sus gracias “conforme a los grados de la dignidad y cargos” (Blasco Lanuza, 1652: 884). Y de entre los reyes europeos, sigue Blasco, ¿cómo dudar de la preeminencia de los Austrias, campeones de la catolicidad? Los elementos que hemos visto en este trabajo —el quiebre de la unidad cristiana por la amenaza herética, la emergencia del escepticismo político que abandonaba el celo confesional, el providencialismo hispánico, la sacralidad real— aparecen tamizados otra vez por la lectura demonológica hasta alcanzar una síntesis poderosa: “Pues siendo Vicedios un Rey de España, que en diligenciar sus glorias en el mundo, nadie le iguala (porque otros, aunque Catholicos, permiten naciones salpicadas de heregias, o infieles, en sus estados; este, con un invencible zelo despeja de su Monarchia los enemigos manifiestos del verdadero Dios) ¿que no obrara en su nombre? Siendo ministro suyo, tan semejante, tan privado, ¿no tendra algunas heroycas gracias, y señaladas virtudes, como prendas de su Divina mano?” (Blasco Lanuza, 1652: 881).

Pero si este poder existe en los regentes imperiales, y existió desde que Dios los escogió como representantes suyos en el mantenimiento y expansión de su verdadera fe, ¿por qué los Austrias, “vicedioses”, lo desconocen? Quizá, argumenta, teme los inconvenientes y ocupaciones que causarían tantos espiritados fluyendo hacia la capital del Reino cada día. Pero esto sólo exige una solución de orden administrativo. La propuesta del *Patrocinio* nos interesa porque evidencia el carácter directamente *promocional* que Blasco Lanuza busca darle al don del monarca. Esas legitimidades simbólicas, ciertamente, eran de probada efectividad en otras tierras: “Para evitar inconvenientes en tal caso, fuera buen medio señalar algun dia, o dias solemnes entre año, como hazen los Reyes de Francia, para curar lamparones, exercitando el don de

Dios recibido” (Blasco Lanuza, 1652: 882). Para prevenir la avalancha de espiritados, entonces, sólo se requiere de fijar los tiempos del rito, de *rutinizar el carisma*¹¹.

Subrayemos que estas estrategias de aproximación del monarca a la Divinidad —el providencialismo, el milagro y la santidad— sustentan el proyecto político del autor del *Patrocinio*, la postulación de un rey-sacerdote al frente de un estado confesional. Blasco encuentra una base firme en la tradición misma de la monarquía hispánica para asentar su consejo: “los Reyes de Aragon quando se coronaban eran ungidos, vistiendoles adornos sacerdotales, como escriben los Historiadores” (Blasco Lanuza, 1652: 884). Dios elige a sus ministros terrenos con el único objetivo de atraer almas a la fe; por lo tanto, sigue el autor, es menester que el poder de sanar, carisma particularmente dotado para este fin, sea prerrogativa de los regentes españoles, dedicados como están a la defensa y promoción de la verdadera religión. A los reyes peninsulares, entonces, se les concede “especial poder contra demonios, como ministros escogidos y ungidos de Dios” (Blasco Lanuza, 1652: 884). Es significativo que durante toda la primera Modernidad, pero en especial en el siglo XVII a partir de la estandarización vaticana del exorcismo en 1614, la ortodoxia católica buscó reservar este ritual para el cuerpo de sacerdotes; en efecto, el sacramento de la ordenación permitía acceder a ese poder que Cristo había prometido a los apóstoles, y que ahora era prerrogativa de la institución¹². En el *Patrocinio*, entonces, la proximidad (e incluso la ecuación) entre rey y sacerdote resultaba fundamental para otorgar a la autoridad política la capacidad de exorcizar.

Como puede observarse, Blasco Lanuza llevó más lejos que ninguno de sus contemporáneos la imagen del rey exorcista. Es posible arriesgar una razón: teniendo en cuenta las fechas de redacción y publicación del *Patrocinio*, a mediados del siglo XVII, podemos pensar que su autor creyó en el exorcismo como una prueba fehaciente del favor divino. Su respuesta no es producto sólo del contexto intelectual cada vez más adverso al providencialismo y los postulados de la demonología, que señaláramos en

¹¹ La idea no es descabellada, ni novedosa. Hemos señalado ya que el ceremonial teatralizante y regulado (allí están los Autos de Fe) era también un elemento importante en la representación de la monarquía hispana. En efecto, los Jueves Santos, a imagen y semejanza de Cristo con sus discípulos, el soberano lavaba los pies y saciaba el hambre de 30 pobres. La *imitatio* era completa: aunque es cierto que los miserables eran antes auscultados e higienizados de un modo desconocido para los apóstoles judaicos, el Rey *realmente* los lavaba y los alimentaba (Monod, 1999: 170-171). Por supuesto, Blasco Lanuza no trae a colación este ejemplo, pero el hecho de que la práctica de los Jueves Santos estuviera reglada podría haber hecho menos absurda en la cultura de la época su idea de agregar (y normalizar) otro ritual de ascendente crístico.

¹² El *Rituale Romanum* se sanciona en 1614, a instancias del Papa Paulo V. Allí, la sección *De exorcizandis obsessis à daemónio* comienza con la clericalización efectiva del exorcismo: “*Sacerdos, seu quisvis alius legitimus Ecclesiae minister, vexatos à daemone exorcizaturus...*” (se cita por una edición tardía: *Rituale Romanum*, 1679: p. 192)

nuestra introducción; es a la vez una réplica a un marco en el que los enfrentamientos políticos y confesionales sostenidos por España se volvían por doquier guerras perdidas, y hundían a sus reinos en una crisis económica y social sin precedentes (Elliot, Villari, Hespanha, Anatra, 1991; Parker, 2006), una crisis que parecía arrancar a la monarquía del destino que ese mismo Dios le había impuesto. Cabe preguntar entonces: la mutilación del Imperio en los numerosos frentes, los reveses militares en los años centrales del Seiscientos en Francia, en Italia, en Portugal, en Cataluña, la obstinación de la herejía en los Países Bajos ¿pudieron haber impactado en la conciencia de la misión redentorista que sostenían católicos como Blasco Lanuza? Frente al fracaso material, la necesidad de alcanzar esa misión pareció recrudecer en algunos intelectuales, que acentuaron en sus obras los elementos mesiánicos que desde finales del siglo XV permeaban la cultura hispánica (Hillgarth, 2000: 10). Quizá el recurso a una *visibilidad* absoluta del favor divino —y el exorcismo, por su propia estructura teatral y la posibilidad de rutinizarlo, estaba especialmente construido para esto— haya significado, en los argumentos político-demonológicos del *Patrocinio*, una forma de refundar en plena crisis del siglo XVII las bases providencialistas de una monarquía que lo había tenido todo y que parecía ahora abandonada.

4. Conclusión

Es imposible saber si las ideas que el párroco planteaba en su tratado impreso hacia 1652 fueron leídas en Madrid. Lo cierto es que los documentos todavía conservan el registro parcial de un debate público de tres días en el convento real de La Encarnación, dos años después. El tema a discutir: si el Rey puede sanar endemoniados (Keitt, 2005: 195). Como testimonio elocuente de hasta qué punto la demonología era todavía capaz de atravesar la política del Seiscientos, las reuniones fueron agraciadas con la presencia de Felipe IV, quien observaba desde el sitio de honor, con una expresión que el tiempo se tragó para siempre, los tremendos esfuerzos de sus teólogos por infundirle el poder de exorcizar el mal de sus reinos.

El presente artículo ha intentado señalar de qué modo y contra qué tensiones algunos autores católicos recurrieron a elementos de la demonología —el providencialismo militante, la espiritualización de la realeza, el exorcismo— para explicar, conjurándola, la crisis de *sentido* en la que vivían, manifiesta, entre otros desarrollos, en la presencia insidiosa de la herejía y los primeros esbozos de la secularización. No puede concedérseles un triunfo. La campaña por la sacralización de la autoridad española que

hemos visto emprender a Blasco Lanuza y algunos de sus contemporáneos termina perdida. El fracaso se da incluso entre los mismos compatriotas. El médico Gaspar Caldera de Heredia, por ejemplo, en un texto de 1657 en el que discute la virtud exorcística de los reyes hispánicos, dudará fuertemente sobre la realidad del tacto monárquico; la posesión, comenta, es una cuestión fisiológica, de alteración de humores, una afección que se combate naturalmente, no con gracias extraordinarias (Campagne, 2002: 278-279).

Las obras citadas aquí pertenecen por completo a la crisis de su época. Los pensamientos de Blasco Lanuza, que trazaron el grueso del artículo, están en concordancia con las reflexiones que dos siglos y medio más tarde llevarían a Max Weber a escribir sobre el carisma. La pluma y las ansiedades del párroco rural no conocían este término sociológico, pero tenían para él un equivalente aún más poderoso: la gracia. Si vemos el concepto de carisma como la fuerza revolucionaria en las épocas vinculadas a la tradición, y como una “renovación desde dentro (...) nacida de la indigencia o del entusiasmo” (Weber, 1992: 197), es posible contextualizar la estrategia del párroco español como una manera de blindar, mediante la gracia real del exorcismo, el ascendiente sobrenatural de la política frente a la corriente del maquiavelismo, la extensión de la herejía por Europa, y el derrumbe material de la misión religiosa del Imperio español. Refuerza esta hipótesis, como apuntáramos al comenzar este trabajo, el hecho de que el *Patrocinio* recurra en numerosas páginas al paradigma de la posesión y el exorcismo para neutralizar otros escepticismos todavía más urgentes, aquellos que minaban las bases metafísicas del cristianismo, al desechar la existencia de sustancias espirituales. Debajo de los días faustos para el exorcismo real que propone Blasco Lanuza, entonces, corre la ansiedad por reservar para el estado una dimensión y una misión sobrenatural cada vez más discutida desde todos los campos. El *Patrocinio*, más precisamente, parece ser un estudio de caso elocuente para explicitar algunos alcances discursivos del paradigma de la confesionalización en el mundo católico; en efecto, la centralización del poder político y las estrategias de cristianización de la sociedad propias de este proceso encarnan y se retroalimentan en la figura del rey exorcista construida por la obra¹³.

El fracaso de esta concepción particular de la política y la autoridad es análogo al fracaso general de la demonología a partir de la segunda mitad del siglo XVII, que el

¹³ Sobre el paradigma de la confesionalización en la temprana Modernidad, ver la síntesis de Ruiz-Rodríguez y Sosa Mayor, 2007.

Patrocinio, paradójicamente, inaugura. Cuando la teoría política asuma que el orden de las cosas no debe ser discernido, sino creado; cuando este orden deje de estar inscrito en la naturaleza creada por Dios para alcanzar la categoría de artificio humano, entonces los estados perderán para siempre su correlación estrecha con un orden externo, vaciados de la sanción divina directa. La retórica a partir de fines del siglo XVII estará completamente centrada en el estado y en la exigencia de una responsabilidad estrictamente *política* de los súbditos (Costa, 2007: 55, 58; Monod, 1999: 246-247, 258, 333, 340). La emergencia de este nuevo lazo social arrastrará consigo, irremediamente, la autoridad sagrada que la demonología buscó imponer. Si seguimos a Marcel Gauchet, quien amplía el concepto weberiano de “desencantamiento del mundo” hasta hacerlo coincidir con el empobrecimiento del reino de lo invisible (Gauchet, 1997: 3), debemos admitir que los inicios del siglo XVIII dan cuenta evidente del declive en la eficacia de las explicaciones políticas basadas en la Providencia y en la gracia divina¹⁴. Al decir de Monod, este cambio trascendental bien puede vincularse con la idea-fuerza weberiana en el sentido de una generalización de la obediencia a una autoridad *humana* abstracta y racional, en combinación con una interiorizada responsabilidad individual *moral*, y ya no religiosa (Monod, 1999: 14). Los esfuerzos de los zelotes católicos por detener la emergencia de este cambio fueron inútiles.

El jesuita Michel de Certeau ha contribuido a esclarecer las consecuencias que este debilitamiento de la religión como fundamentadora del lazo social ha tenido en el contexto del nacimiento de los estados modernos en el siglo XVIII. Desde el final del proceso, se vuelve claro que es en los siglos de la temprana Modernidad —siglos en los que la creencia en el demonio sufrió sus mayores y más dramáticas transformaciones— cuando puede asistirse al paso de una organización que se piensa como *religiosa*, a otra que se piensa desde la *ética*. La crisis cultural provocada por el Renacimiento y la Reforma hizo imperioso encontrar otra legalidad, que en adelante tendría en la ética y no en la teología su marco de referencia último para instituir un orden socio-político estable. Se produce la inversión que nos domina: ahora la “ciencia de las costumbres” juzgará a la religión y sus efectos como antes la “ciencia de la fe” juzgó los comportamientos según las normas de la doctrina —la máxima rousseauiana según la cual el dogma es nada y la moral lo es todo basta aquí para exponer el carácter

¹⁴ En efecto, Bloch marca el siglo XVIII como el de la decadencia y fin del rito de la taumaturgia real (Bloch, 1988: 356, 363). Hubo, sí, un intento de revitalizar este rito en la Francia de la segunda década del siglo XIX, pero la misma época lo juzgó intrascendente (Bloch, 1988: 366-368).

revolucionario de este cambio (de Certeau, 2006: 149-152). Se inaugura, no un mundo sin creyentes, sino un mundo en el cual la creencia, por el hecho de serlo, se vuelve una opción entre otras. Este universo funcionará por fuera de lo religioso como principio formador y *regulador* de lazo entre los seres; es decir, por fuera de lo religioso como marco de la vida política.

A corto plazo, esta implosión del cristianismo en tanto que sistema de sentido totalizador desembocará en variadas alternativas. Habrá deístas comprometidos con la religión natural. Habrá un Montaigne o un Charron que admitan una moral basada en la religión de la infancia y las leyes del país (Popkin, 2003: 50-51). Habrá la emergencia de un poder político asentado sobre fundamentos seculares, cuya naturaleza alentará un lazo social radicalmente distinto al del pasado. Y habrá quienes aspiren, en vano, a reducir a una única verdad el cúmulo de falsedades de su tiempo (de Certeau, 2006: 154). Se ha intentado mostrar aquí una parte mínima de la historia de esta última vía, la que pertenece a los zelotes católicos que, previo a la certeza brutal del desencantamiento del mundo político en el siglo XVIII, defendieron la sacralidad real y el providencialismo.

Bibliografía

Rituale Romanum Pauli V Pontifice Maximum Iussu Editvm, Venecia, 1679.

Behringer, W. (2006). Machiavelli. En R. Golden (Ed.). *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*. Santa Barbara: ABC-Clio.

Blasco Lanuza, F. (1652). *Patrocinio de ángeles y combate de demonios. Es una ilustración de los beneficios que hazen los angeles de la guarda a los hombres. Y también de las astucias, y impugnaciones de los demonios*. Real Monasterio de San Juan de la Peña.

Bloch, M. (1988). *Los reyes taumaturgos Estudio sobre el carácter sobrenatural atribuido al poder real, particularmente en Francia e Inglaterra*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Bostridge, I. (1997). *Witchcraft and its transformations (c. 1650-c.1750)*. Oxford: Clarendon Press.

Boucher, J. (1623). *Couronne Mystique, ou Desein de Chevalerie Chrestienne, pour exciter les Princes Chrestiens a rendre le debuoir a la piete chrestienne contre les ennemis d'i celle et principalement contre le Turc*. Tournay.

Boureau, A (2000). *Le simple corps du roi. L'impossible sacralité des souverains français, XVe-XVIIIe siècle*, Paris: Les Éditions de Paris.

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

Campagne, F. (1996). Cultura popular y saber médico en la España de los Austrias. En M. E. González de Fauve (Coord), *Medicina y sociedad: Curar y sanar en la España de los siglos XIII a XVI* (pp. 195-240). Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras.

Campanella, T. (1854). Discorsi a' Principi d'Italia che per bene lore e del cristianesimo, non debbono contradire alla Monarchia di Spagna, ma favorirla. E come dal sospetto di quella si ponno guardare nel papato e per quella contra infedeli con modi veri e mirabili. En A. d'Acona (Ed.). *Opere di Tommaso Campanella*. Torino: Cugini Pomba.

Castrillo, H. (1692). *Historia y magia natural o ciencia de filosofía oculta, con nuevas noticias de los mas profundos mysterios, y secretos del Universo visible*. Madrid.

Clark, S. (1997). *Thinking with demons. The idea of witchcraft in early modern Europe*. Oxford: Oxford University Press.

Costa, P. (2007). La soberanía en la cultura político-jurídica medieval: imágenes y teorías. *Res publica*, 17, 33-58.

de Certeau, M. (2006). *La Escritura de la Historia*. México: Universidad Iberoamericana.

Elliot, J., Villari, R., Hespanha, A., Anatra, B. (1991). *1640: la monarquía hispánica en crisis*. Barcelona: Crítica.

Feldhay, R. (2008). Religion. En K. Park y L. Daston (Eds.). *The Cambridge History of Science. Volume III. Early Modern Science* (pp. 727-755). Cambridge: Cambridge University Press.

Ferber, S. (2004). *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern France*, London: Routledge.

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

García Cárcel, R. (Coord.). (2003). *Historia de España. Siglos XVI y XVII. La España de los Austrias*. Madrid: Cátedra.

Gari Lacruz, A. (1991). *Brujería e inquisición en el Alto Aragón en la primera mitad del siglo XVII*. Zaragoza: Diputación General de Aragón - Departamento de Cultura y Educación.

Gauchet, M. (1997). *The disenchantment of the world. A political history of religion*. Princeton: Princeton University Press.

Grob, J. (2007). *A major revision of the discipline on exorcism. A comparative study of the liturgical laws in the 1614 and 1998 Rites of Exorcism*. Ottawa: University of Ottawa.

Hillgarth, J. (2000). *The Mirror of Spain, 1500-1700. The formation of a myth*. Michigan: The University of Michigan Press.

Hunter, M. y Wooton, D. (Eds.). (1992). *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*. Oxford: Oxford University Press.

Iofreu, A. (1628). *Tratado en el qual se reprvevan todas las svpersticiones y hechizarias: muy vtil y necessario a todos los buenos Christianos zelosos de su saluacion*. Barcelona.

Keitt, A. (2005). *Inventing the Sacred, Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain*. Leiden: Brill.

Monod, P. (1999). *El poder de los reyes. Monarquía y religión en Europa. 1589-1715*. Madrid: Alianza.

Lombardi, P. (1971). *Sententiae in IV Libris Distinctae, editio Tertia Ad Fidem Codicum Antiquiorum Restituta. Tomo I*. Grottaferrata-Romae: Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas.

Nieremberg, J. E. (1649). *Curiosa y Oculta Filosofia. Primera, y segunda parte de las Marauillas de la Naturaleza, examinadas en varias cuestiones naturales*. Alcalá.

Parker, G. (Coord.). (2006). *La crisis de la monarquía de Felipe IV*. Barcelona: Crítica.

Pascal, B. (1866). Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets, qui on esté trouvées après sa mort parmy ses papiers. En E. Havet (Ed.). *Pensées de Pascal*. Paris: Guillaume Desprez.

Pellicer, J. (1628). *El Fenix y su historia natural. Escrita en veinte y dos Exercitaciones, Diatribas o Capítulos*. Madrid.

Pocock, J. (2008). *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid: Tecnos.

Popkin, R. (2003). *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press.

Preus, S. (1979). Machiavelli's functional analysis of religion: context and object. *Journal of the History of Ideas*, 2, 171-190.

Ruiz-Rodríguez, J. y Sosa Mayor, I. (2007). El concepto de la 'confesionalización' en el marco de la historiografía germana. *Studia Historica. Historia Moderna*, 29, 279-305.

Schaub, J-F. (2004). *La Francia española. Las raíces hispanas del absolutismo francés*. Madrid: Marcial Pons.

Schmitt, J-C. (2001). *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*. Paris: Gallimard.

Sluhovsky, M. (2007). *Believe not every Spirit. Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism*. Chicago: University of Chicago Press.

Tausiet, M. (2009). La batalla del bien y el mal: 'Patrocinio de ángeles y combate de demonios'. *Hispania Sacra*, 123, 125-146.

Weber, M (1992). *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.