

Boureau, Alain. *Satan hérétique: Histoire de la démonologie (1280-1330)*. Paris: Odile Jacob, 2004. 320 páginas.

Abel I. López

Universidad Nacional de Colombia

Es este un estudio de las representaciones que teólogos y filósofos proponían sobre el demonio y su poder en este mundo. Juzga el autor que, en contra de lo que usualmente se ha sostenido, la obsesión por el demonio no constituye un aspecto esencial de la Edad Media sino que surgió apenas entre 1280 y 1320. La nueva pesadilla habrá de conducir a la caza de brujas de los siglos XV a XVII, de cuya génesis da cuenta este libro. El lector se encuentra con agudos debates entre dominicos y franciscanos acerca del carácter incorpóreo o corpóreo de Satanás, de la naturaleza de su primer pecado, de su relación con los ángeles y con la magia. El resultado de tales confrontaciones fue el tránsito a una representación en la que Satanás era más atroz, más temido y perverso.

El demonio tiene una historia muy antigua en el cristianismo. No así la demonología que el autor de este libro define como el estudio de la relación entre el hombre y Satanás, con el fin de establecer las técnicas con las cuales distinguir a aquella persona que es objeto de posesión demoníaca de la que es simplemente iluminada por Dios. Es, agrega, un saber práctico y un arte que se basa en una doctrina la cual se hace manifiesta en tratados específicos. Mostrar que la demonología así entendida surgió a comienzos del siglo XIV es el objetivo del primer capítulo. Por mucho tiempo se consideró que el primer manual era el *Martillo de las brujas* (1486). Más recientemente se mencionan otros textos escritos en los años treinta del siglo XV. Una de las propuestas de Boureau es retrasar la fecha de aparición de tratados de demonología por lo menos en un siglo, al mostrar que fue el papa Juan XXII (1316-1324) uno de los primeros promotores de la demonología. La extendida opinión según la cual el pacto con el demonio es un asunto de finales del siglo XV tuvo como propósito reafirmar el racionalismo escolástico del siglo XIII.

El segundo capítulo trata de las respuestas de una comisión nombrada por Juan XXII con el fin de preparar argumentos con los cuales respaldar la idea de que el culto al demonio es un hecho herético y no simplemente una creencia. Se trata de una innovación, pues hasta entonces la herejía residía en el pensamiento, en la palabra y no en los actos. De manera que con la nueva calificación de la herejía, los jueces debían señalar como heréticos la ayuda que se prestaba a los herejes, acompañarlos, negarse a denunciarlos, etc. Llama la atención que en su mayoría los teólogos consultados prestaran escasa atención a la invocación del demonio. Enrique de Caretto propuso las mayores novedades. Este franciscano consideraba que cuando alguien bautizaba una imagen para practicar maleficios, era el demonio quien en realidad actuaba al posesionarse de la imagen. Establecía una relación entre signo e imagen y una analogía

entre sacramento y posesión demoníaca. Todo ello con el propósito de explicar las acciones de Satanás. Este, escribía el teólogo franciscano, es el causante del maleficio, gracias a su ubicuidad y a su poder de crear signos efectivos de manera análoga a como ocurre en la eucaristía. En este último caso, el pan se convierte en el signo del sacramento gracias a la consagración sacerdotal. Así mismo, los secuaces de Satanás al rendirle homenaje están consagrando la imagen de que se valen para el maleficio como signo del demonio. En esta reverencia reside lo herético. Si el mago se limitara a solicitar la ayuda del demonio, todo no pasaría de ser un pecado de superstición. Pero el homenaje implica un pacto. Ya varios teólogos del siglo XIII venían desarrollando la idea de que los sacramentos conllevaban un pacto entre Dios y los hombres. Caretto aplicó este pensamiento al sacramento satánico.

En el capítulo tercero se hace un repaso de la remota tradición cristiana del pacto satánico y del pacto en general durante la Edad Media. En esta época se solía hablar de contrato entre hombres y demonio sin que este último fuera aún considerado rival principal de Cristo. Según algunos teólogos, Satanás actuaba con permiso de Dios. Diferente a la idea de pacto sacramental del que hablaba Enrique de Caretto. Por otra parte, durante la Baja Edad Media la noción misma de pacto se amplió en la sociedad. En las relaciones vasalláticas. Además los nuevos agrupamientos humanos (parroquias, aldeas, gremios, confraternidades, ciudades) que aparecieron después del siglo XI contribuyeron a reafirmar la noción de pacto. Los perseguidores asociaron a los nuevos grupos heréticos con complots contra la Iglesia, lo que Boureau llama pactos malos. Una teoría general del contrato tuvo que ver también con el impulso comercial durante los siglos XII y XIII. Pierre de Olivi escribió un tratado sobre contratos comerciales en el que consideraba como lícitas las ganancias en inversión monetaria que la Iglesia condenaba. Según teólogos franciscanos del siglo XIII, los juegos de azar eran resultado de acuerdos tácitos y por lo tanto no debería considerárseles como robo o usura. Olivi extendía la noción de pacto a los orígenes mismos de la humanidad, al pacto entre Dios y sus criaturas. Un convenio, por supuesto, asimétrico. El pecado se originó precisamente de la ruptura de ese compromiso al aceptar comer el fruto prohibido. Se trata de un espíritu pactista que aunque no fuera necesariamente democrático, sí tuvo notables implicaciones políticas, una de las cuales fue la de considerar la revocatoria del poder de los gobernantes, lo que condujo a defender el tiranicidio.

Del capítulo cuarto se concluye que después de 1270 hubo un renovado interés teológico por explicar el papel del demonio en este mundo. Se destacan los debates entre el dominico Tomás de Aquino y el franciscano Pierre de Olivi. El primero piensa que los demonios son ángeles que habitan el espacio sublunar con esporádica presencia y limitado poder sobre los hombres. Otorga primacía a la razón sobre la voluntad por lo que deduce que cuando Satanás desconoció el orden divino su naturaleza irremediablemente quedó marcada por el pecado. Olivi, en cambio, otorga mayor importancia a la voluntad. Por eso considera que Satán no pudo pecar desde el primer momento. Se

necesitó de una circunstancia que le permitiera evitar el pecado: su situación es similar a la de los hombres. Es el querer propio de la criatura lo que la condena o salva. En general, la teología franciscana libera al demonio de la prisión en la que lo situaba Tomás de Aquino. Pero al liberarlo se acentuaba la presencia entre los hombres quienes a su vez resultaron ser frágiles ante su poder avasallador.

El capítulo quinto trata de la posesión diabólica con base en la información de los procesos de canonización. En algunos relatos de milagros era rara la presencia de posesos y difusa la línea que los separaba de los locos. En otros, en cambio, es clara caracterización de la posesión diabólica la cual, además, se asociaba con herejes y fantasmas de delinquentes que habían muerto sin confesarse. En esas descripciones se pedía ayuda al demonio cuyo actuar consistía en apoderarse del cuerpo de su víctima, en blasfemar e invertir los ritos religiosos.

Se fue, pues, construyendo lo que el autor denomina una antropología escolástica de la posesión demoníaca. Ese proceso se ilustra con explicaciones filosóficas sobre los sonámbulos, sobre la unidad o pluralidad de la persona humana y sobre la noción de carácter sacramental. Son estos los temas de que se ocupa el capítulo sexto. Discutían los teólogos si el sonámbulo actuaba conforme a la razón o si era cómplice de Satanás como comenzó a ser aceptado en algunos círculos intelectuales. Según Tomás de Aquino, el hombre tiene una única forma sustancial. Olivi, y otros, por el contrario, afirman la pluralidad de formas sustanciales. Un tercer punto de vista buscó conciliar los dos primeros: ciertas personas, por excepción sobrenatural, tienen una personalidad doble o múltiple. Como consecuencia de lo cual en el cuerpo de un individuo puede cohabitar el alma de un demonio o de un santo. Según la posición oficial de la Iglesia, el carácter del sacramento es ontológico y no una simple relación, como pensaban algunos franciscanos. Aceptar esto último tuvo como consecuencia reafirmar la causalidad contractual y la relación directa entre el individuo y Dios, minando con ello el poder intermediario de la Iglesia. En esta teología Satanás adquiere relevancia ante la debilidad del individuo.

El séptimo, y último capítulo, estudia la relación entre misticismo y posesión demoníaca. Los místicos que actuaban por su propia cuenta eran sospechosos de ser objeto de posesión diabólica. Se asimilaban a los ángeles caídos. Unos y otros prefirieron su propio interés. Los primeros pecaron por quererse a sí mismos antes que obedecer a Dios. Los segundos mostraron deseos inmoderados de santidad.

En resumen, a comienzos del siglo XIV, las acciones de Satanás dejaron de ser percibidas como simples e inofensivas ilusiones; sus seguidores no eran tan solo ancianas de las aldeas, cualquier ser humano podía ser su secuaz; las crecientes preocupaciones escatológicas ante las catástrofes del siglo eran signo de la libertad con la que el demonio actuaba en este mundo. El autor propone una continuidad doctrinal entre esta demonología medieval y la gran caza de brujas de los siglos XV a XVII. Reconoce que las primeras persecuciones datan de los comienzos del siglo XV y dice que la diferencia de casi un siglo entre teoría y persecución efectiva se debe a que la nueva

demonología se limitaba a hacer enunciados condicionales. “Cuando se aproximan tiempos peligrosos, entonces los demonios disponen de mayor probabilidad para destruir la comunidad cristiana” (p. 262). Y fue lo que ocurrió a finales del siglo XIV y comienzos del XV con el cisma de Occidente, la profusión de nuevas herejías, el avance turco, y la creciente certidumbre de que la conversión de judíos y musulmanes sería imposible.

Teólogos, filósofos y juristas son los protagonistas de esta prehistoria de la brujería. Cabría preguntar, sin embargo, por el lugar de la cultura popular en el pensamiento de los eruditos. A fin de cuentas estos construían sus discursos apoyándose en testimonios de campesinos y artesanos. Como lo mostró Carlo Ginzburg el *sabat* resultó de un compromiso entre cultura erudita y cultura popular.¹ Uno de los elementos populares fue el vuelo nocturno. El mismo Boureau ofrece pistas sobre este particular. Dice que *Otia imperialia* (1211), de Gervais de Tilbury, anuncia la construcción del *sabat* pues se asocia vuelo nocturno y posesión diabólica. De lo primero Gervais se enteró porque ciertas mujeres le contaron que durante el sueño recorrían el mundo montadas en un ala. Lo que hace suponer el origen popular de esta imagen. Tal como lo explica Jean Delumeau, el propósito de una teología más terrorífica sobre el demonio era hacer conocer a los ignorantes de aquello que los sabios juzgaban era la verdadera identidad del príncipe del mal.² Y agreguemos, con el propósito de controlar las creencias de las masas populares y consolidar la hegemonía de la Iglesia.

Satan heretique contribuye, pues, a la comprensión de la génesis de la persecución contra las brujas. Induce a revisar ciertos puntos de vista sobre el papel de los teólogos en la construcción de la demonología, como el de G. R. Quaipe quien concluye que “la teología escolástica *poco* aportó a la ascensión de Satanás”.³ (Subrayado mío). Menos convincente es la tesis de que en la Edad Media la obsesión con el demonio fue más bien tardía. De finales del XIII y comienzos del XIV. A conclusión diferente llega uno con base en la historia de la persecución. La satanización de los enemigos de la Iglesia fue un expediente del que con obsesiva frecuencia se valieron los perseguidores. Los crímenes de que eran acusados los herejes (canibalismo infantil, antropofagia, entre otros) eran atribuidos al mismo Satanás de quien los perseguidos eran cómplices. Mitigar críticas a las formas de opresión y represión durante la Edad Media es preocupación historiográfica recurrente en la obra de Alain Boureau. En su libro *Le droit de cuissage*⁴ niega el derecho de pernada como práctica social, en *Theologie, science et censure au xiii siecle*⁵ subvalora los alcances de la censura en el mundo universitario.

¹ Carlo Ginzburg, *Le sabbat des sorcières* (Paris: Éditions Gallimard, 1992) 3.

² Jean Delumeau, *La peur en Occident* (Paris: Fayard, 1978) 318.

³ G. R. Quaipe, *Magia y maleficio: Las brujas y el fanatismo religioso* (Barcelona, Crítica, 1989) 70.

⁴ Paris, Albin Michel, 1995. Para un comentario sobre este libro, véase *Historia Crítica*, revista del Departamento de Historia de la Universidad de los Andes, número 20, 2000, página 189.

⁵ Paris: Les Belles Lettres, 1999. Una reseña de este libro se encuentra en *Anuario* (Revista de la Escuela de Historia de la Universidad Industrial de Santander) V (2000): 291.