

POSESIONES Y EXORCISMOS EN LA EUROPA BARROCA

María Jesús ZAMORA CALVO

Universidad de Valladolid

Durante los siglos XVI y XVII, a medida que Europa va despertando hacia una nueva mentalidad más racional y científica, se va llenando de dudas y temores al ser consciente de sus propias limitaciones, desembocando todo ello en un cúmulo de miedos donde el Diablo se erige como centro indiscutible. Según Jean Delumeau (1989: 361), esto puede deberse a que el pensamiento renacentista se hace eco de conceptos e imágenes demoniacas (algunas de ellas, gestadas durante la Edad Media; y otras, heredadas de la Antigüedad), a las que se les da una coherencia, un relieve y una difusión nunca antes alcanzados. Los habitantes de la Europa Moderna creen en Satanás como un ser real, al que acusan de todos los males, las dolencias, las enfermedades, los infortunios, en definitiva, de las crisis que padecen (Elworthy, 1958; Kelly, 1974). El temor desmesurado al Demonio se asocia, en la mentalidad común, con la sermoneada llegada del fin del mundo (Dornetti, 1991). Pero, sin duda alguna, esta opinión no calaría tan profundamente en la sociedad, si el teatro¹ y,

¹ Nunca lo demoniaco había invadido hasta tal punto el escenario de los teatros europeos, desbordando incluso a los dramas confesionales. El satanismo, con aspectos de gran guiñol, se convierte en el componente indispensable de la mayor parte de las representaciones durante los siglos XVI y XVII (Cilveti, 1977; Wardropper, 1958; Sola, 1973; Escosura, 1875; Flecniakoska, 1964: 30-40; Pavia, 1959).

sobre todo, la imprenta², no se dedicaran a difundir tanto el pánico como la atracción hacia lo satánico.

La doctrina teológica que sobre el Diablo fija Santo Tomás de Aquino en su *Summa Theologica* (Aquino, 1698), adquiere un desarrollo casuístico durante los Siglos de Oro; periodo éste en el que se hace indispensable un profundo conocimiento del mundo demoniaco para diagnosticar los casos en los que se producen pactos con el Diablo, al mismo tiempo para ofrecer a los fieles los medios más eficaces en su protección y defensa. Las obras de demonología que aparecen en los primeros años de la imprenta, replantean las antiguas cuestiones sobre Satanás y sus seguidores, con el objetivo práctico de individualizar el gran mal herético y cismático de la brujería. Todo un compendio de flagelos, cauciones, disquisiciones, tesoros de exorcismos, manuales, etc., adquieren un vivo interés entre los teólogos, jueces e inquisidores, ya que exponen y aclaran el complejo universo demoniaco, bien porque recuperan todo el patrimonio doctrinal de los siglos precedentes, bien porque lo enriquecen con elementos que proceden de las tradiciones populares y del folklore.

De ahí que se enfoque al Satanás de los Siglos Áureos desde dos prismas diferentes: por un lado se halla el popular y, por otro, el erudito. En cuanto al primero, éste se esboza gracias a las declaraciones realizadas en los procesos inquisitoriales y a las anécdotas transcritas por humanistas y jueces. De este modo, conocemos que al diablo popular no se le designa con nombres

² Con respecto a la difusión de una mentalidad demoniaca a partir de la publicación de tratados, Jean Delumeau argumenta que: “De forma bastante sorprendente –pero reveladora del pesimismo de la época-, S. Brant, en la versión alemana de su *Nave de los locos*, había condenado sin equívoco la prensa de imprimir. El prólogo de la obra declara, en sustancia, que el nuevo invento ha difundido la Biblia, pero que ninguna mejora moral había resultado de ello. El capítulo primero representa en escena al falso erudito rodeado de libros inútiles y a estudiantes fracasados y arruinados que encuentran refugio en esta industria. Por otra parte, se dice que la imprenta, apenas inventada, cae en decadencia como las demás profesiones artesanales. Es puesta una vez más en cuestión en el capítulo consagrado al Anticristo: ha sido él quien ha sugerido la puesta a punto de esa diabólica máquina que difunde profusamente la mentira y la herejía” (Delumeau, 1989).

bíblicos, sino que se le llama Robin, Pierasset, Greppin, etc.³; también que su piel no es siempre negra -color tradicionalmente vinculado con el Demonio-, sino que a veces es verde, otras azul o amarilla⁴; puede ser incluso un personaje familiar, con rasgos humanos (Seignolle, 1990). Nos encontramos, pues, con un universo politeísta donde el Diablo es una divinidad más, a la que se puede engañar, cambiar su voluntad, presentar ofrendas y que incluso puede favorecer a los hombres (Helias, 1984).

En la otra cara de la moneda se encuentran las visiones terroríficas y apocalípticas difundidas durante años por teólogos e intelectuales. Todos ellos sienten la necesidad de dar a conocer a los ignorantes la auténtica identidad del Maligno. Desde el *Malleus maleficarum* de Sprenger y Kramer (1492), a los *Disquisitionum Magicarum Libri VI* de Martín del Río (1612), sin obviar el *Tratado de los ángeles y de los demonios* de Maldonado (1605), pasando por los escritos de Blasco Lanuza (1652), Paré (1993) y Elich (1607), por mencionar tan sólo a algunos, describen tanto física como anímicamente al Diablo y a sus secuaces con su poder de destrucción.

A este respecto, el pensamiento cristiano –tanto católico como protestante– considera que la intención última que persigue el Diablo, a la hora de entablar alguna relación con el hombre, es la de apoderarse de su cuerpo y de su alma (Maria, 1967: 39-116; Cohn, 1987: 90-108; Bujada, 1955). Visiones, pactos, prestidigitaciones, riquezas materiales, eternas juventudes, dones de belleza y de seducción, viajes aéreos, conocimientos ocultos, saberes mágicos, piedras filosofales o preciosas, etc., todo un amplio despliegue de poderes y encantamientos culmina con la posesión demoniaca⁵. De ahí

³ A este respecto “en el distrito de Ajoie (obispado de Basilea), y a lo largo de los años 1594-1617, permiten conocer casi ochenta nombres de demonios” (Delumeau, 1989: 376).

⁴ Esta variedad cromática en el diablo popular parece relacionarlo con divinidades primitivas de la selva (Monter, 1971: 20-22).

⁵ “La posesión, efectivamente, es una particular condición personal o colectiva que se presenta como ocupación del espíritu o de la presencia vital por parte de realidades extrañas, representadas como potencias impersonales o personales (dioses, demonios, espíritus, dobles de difuntos, espíritus naturales, espíritus animales, etc.). La característica histórica del fenómeno está en el hecho de que la

que, durante la Edad Moderna, se considere a Satanás como un personaje cotidiano que, mediante la astucia, consigue dominar no sólo el alma, sino también todos los miembros de un cuerpo humano o animal, en su defecto (García Font, 1982; Kelly, 1974; Walker, 1981; Schott-Billmann, 1977).

Para evitar, ya desde un primer momento, todo tipo de equívocos vinculados con este fenómeno, conviene realizar una clara distinción entre posesión diabólica y éxtasis místico, manifestaciones éstas que a menudo se asemejan mucho. Con respecto al éxtasis, en su sentido más esencial, supone “un salir del alma, del espíritu, de la presencia vital de sí, en forma de experiencias muy variadas que se refieren a un ‘viaje del alma’ hacia el cielo y las figuras divinas, o hacia el mundo hipocónico y las figuras infernales” (Nola, 1992: 344). El cuerpo físico del estático queda como muerto, tanta es su rigidez que en algunos casos se confunde con la catalepsia⁶. Por el contrario, en la posesión, un espíritu maligno se apodera del cuerpo y de la mente de un individuo, pudiendo incluso provocar reacciones fisiológicas violentas, tales como agitaciones y paroxismos, hasta que el poseído se quede inmóvil. Entonces comienza a hablar en diferentes lenguas, a expulsar objetos por la boca, a escupir y blasfemar, etc. Es decir, el éxtasis se produce cuando el alma sale del cuerpo, mientras que en la posesión ocurre justamente lo opuesto: la ocupación no sólo

imagen delirante que determina el ser poseído tiene siempre valor cultural, y está, pues, conexionada con los cuadros míticos y culturales que pertenecen a la persona o al grupo implicado. De forma que un cuadro fenomenológica y funcionalmente análogo entre muchas etnias y tradiciones religiosas se especifica de vez en cuando, como complejo de elementos culturalmente determinados: la posesión cristiana, por consiguiente, no podía tener más que al diablo en su núcleo” (Nola, 1992: 343).

⁶ “Para Erasmo el éxtasis místico es la más alta manifestación de la cristiana locura; es locura inducida por la Divinidad en aquél que ama. Éxtasis es, etimológicamente, lo mismo que pérdida de razón, *alienatio, mentis stupor*; extático equivale a *attonitus* o loco, a *mente captus*; en el éxtasis, *mentis excessus*, el alma es arrebatada fuera del cuerpo; *alienatio extatica* significa intoxicación divina. Se produce locura extática –cito a Erasmo– cuando el alma que ha dejado el cuerpo en salida brusca, rápida, *ad aeterna, ad invisibilia, ad spiritualia rapitur* [...] El éxtasis es, pues, un estado o manera de locura. Pero Erasmo no se conforma con apuntar campos semánticos parásitos: el *Elogio de la locura* termina con una incisiva alabanza del éxtasis sagrado que no se distingue realmente de un ramo de temporal vesania” (Lison, 1990: 124).

del espíritu, sino también del cuerpo de la víctima (Screech, 1980; Reichard, 1944; Márquez Villanueva, 1968).

Uno de los intereses que mueven a los demonólogos de la Edad Moderna a escribir tratados sobre exorcismos es el de fijar, de una manera objetiva, todas aquellas señales que prueben la posesión demoniaca. Como es imposible examinar la enorme producción que sobre esta materia se ha generado, preferimos centrarnos en la opinión que a este respecto ofrece Francesco Maria Guaccio (1624: 285-88) en su *Compendium Maleficarum*. Este autor observa, desde un principio, que es muy difícil individualizar los signos particulares de una posesión provocada por el maleficio de los demonios, ya que en algunos casos éstos suelen confundirse con síntomas propios de determinadas enfermedades (David-Peyre, 1971; Tonquédec, 1931). Para evitar este tipo de confusiones, Guaccio enumera cuarenta y siete señales recogidas por Giovanni Battista Codronchi (1595) en su *De Morbis veneficis ac veneficiis*. Tales signos pueden corresponder a manifestaciones: o bien fisiológicas y sensoriales, o bien paranormales y excepcionales.

En el primero de los casos se perciben los siguientes fenómenos: un inexplicable hormigueo bajo la piel; palpitaciones en algunas partes del cuerpo; punzadas molestas y dolorosas; calor que sube de los pies hacia la cabeza o viceversa; ampollas sobre la lengua, “*quae confestim euanescat, vel plures appareant minutis granulis similes, ex quibus multitudo inhabitantium spirituum arguitur*” (Guaccio, 1624: 285); una bola en la garganta, que se va hinchando y deshinchando, como si la lengua quisiera salir de la boca; escalofríos por la espalda, los brazos y los riñones; pérdida del apetito; intensos dolores de cabeza; fiebre altísima acompañada de un debilitamiento del cuerpo; sofocos y vómitos; hinchazón del vientre; color aceitunado del rostro; incapacidad para abrir los ojos; miembros agarrotados; impotencia seminal; indigestión y taquicardias.

Con respecto a los síntomas relacionados con sucesos raros y extraordinarios, Guaccio cita los siguientes: hablar y comprender lenguas desconocidas; discutir de cosas altas y sublimes cuando se es ignorante; revelar hechos ocultos, olvidados, futuros o arcanos, como los pecados y los pensamientos de los presentes; agitarse de forma

continua; sentir una voz interior que habla y de cuyas palabras no se logra captar el significado; olvidar todas las cosas que se han hecho o dicho mientras se está poseído; imposibilidad de someterse a las ceremonias de culto divino; cantar según los cánones musicales sin tener conocimiento de la ciencia musical; sentirse impulsado a arrojarse a un precipicio o a suicidarse; volverse de repente estúpido, ciego, cojo, mudo, lunático, paralítico; verse asaltado por súbitos e inesperados terrores; mostrar turbación cuando se leen los exorcismos; tomar como un peso insoportable la mano del sacerdote exorcista impuesta sobre la cabeza (Gayral, 1944; Petrocchi, 1957).

Algunas de estas señales diabólicas quedan reflejadas con enorme nitidez y plasticidad en un relato recogido por el padre Ribadeneyra y citado por Gaspar Nauarro en su *Tribunal de superstición ladina*. En él una monja endemoniada teatraliza con voces diferentes la naturaleza y jerarquía de los espíritus que la invaden:

Espiritóse vna Monja de cierta orden, y lleuaronla a vn Prelado de su orden, para que la conjurasse; duro mucho tiempo esto, y la muger començo a hablar fingiendo con su boca voces diferentes, con la vna, que la hazia mas delicada, fingia que era voz de Christo: Otra que era del Demonio; y esta formaua mas abultada: con esta voz hablaua el demonio cosas impias y abominables: Con la otra le dezia Christo cosas pias, y santas; por donde vinieron muchos que la escusauan a creer (que no deuieran) que unas vezes la hablaua Christo, y otras el Demonio. Llego a tanto extremo el engaño, que se atreuio esta mugercilla, con ceremonia solemne, como si por su boca hablara Christo a consagrar vna hostia, diziendo las palabras de la Consagracion, y hombres pios, pero indoctos, e inconsiderados (tanta es la libiandad del mundo loco). La hostia assi consagrada, o por mejor dezir, no consagrada, por aquella loca Sacerdotisa de Satanas, la lleuaron en procession, y con muy grandes luminarias, y mucha solemnidad, como si fuera verdadero y santissimo Sacramento a la Iglesia, y la veneraron, y reseruaron en el Sagrario (Nauarro, 1613: 33-34).

A la hora de buscar una justificación al fenómeno de la posesión demoniaca, Gaspar Nauarro expone en su tratado las razones “de dar

Dios licencia, y permitir, que los Demonios se entren en los cuerpos, y traten mal a los hombres” (Nauarro, 1613: 36). Según su opinión esto se produce para que el nombre de Jesús sea alabado y glorificado, para engrandecer tanto a Dios como a sus santos, ya que en su nombre los diablos han sido expulsados de los cuerpos poseídos. Otra razón que arguye este canónigo aragonés es la de que los hombres se percaten de cómo Satanás los tratará en el infierno a la vista del “estrageo” que hace “en los cuerpos donde entra” (Nauarro, 1613: 36). La última de las razones es más espiritual: para entender “quan tiznada y abominable [...] alma endemoniada [...] la dexa el Demonio, y el pecado mortal” (Nauarro, 1613: 37).

A lo largo de su tratado, este canónigo va entrelazando experiencia, lectura y doctrina con un vocabulario analítico muy particular. Comienza fundamentando la exposición en “un principio cierto, que es articulo de Fe, y es que nuestro Señor Iesu Christo dio potestad, y poder a los Sacerdotes de la Iglesia Christiana sobre todos los Demonios, para que en su nombre los conjurassen, y los echassen de los cuerpos de los hombres” (Nauarro, 1613: 101). Posteriormente especifica que no sólo “los Sacerdotes tienen poder espiritual sobre los Demonios, mas aun los de Euangelio, Espistola, y Grados: porque uno de quatro grados se dice Exorcista, que quiere dezir Conjurador. [...] Esta potestad sobre los Demonios se da a los Clerigos, quando el Obispo les da ordenes, y esta es la causa porque los puros legos no tienen esta potestad, de comun ley de Dios, y de la Iglesia” (Nauarro, 1613: 101-102). Por consiguiente, el “puro lego” o seglar que conjura espíritus y pretende echar demonios de los obsesos o es un “ignorante o Nigromantico y Hechicero”. Más aún, si algún clérigo o fraile hace ostentación de “que exercita este oficio como suyo, mas que otro, diziendo, que en este caso el tiene mas virtud natural, o sobrenatural que los otros... ha de sospecharse... Nigromantico, o charlatan, y engaña mucho”⁷.

En todo momento Nauarro incita al “buen exorcista” a que “emprenda el conjurar con buen animo, diziendo los Exorcismos de la

⁷ A este respecto, Nauarro cree que tanto el nigromántico como el hechicero pueden tener pacto con el Diablo y conjurar, en virtud del mismo, a los malos espíritus (Nauarro, 1613: 101).

Iglesia, sin hablar ni vsar otra cosa; porque la Iglesia los tiene puesta para expeler los Demonios, y son tan antiguos, que a mas de mil y trescientos años que se vsan” (Nauarro, 1613: 103). Aconseja que el exorcista se proteja del mal con su fe, celebre misas, haga sacrificios, ya que “para expeler al Demonio tienen mucha eficacia”: rezar, ayunar, invocar el nombre de Jesús y de la Virgen María, emplear reliquias de santos, *Agnus Dei* y agua bendita. Pero sobre todo, advierte que se eviten conversaciones prolongadas y personales con el Demonio y que, antes de nada, se consulten cuidadosamente las reglas de los manuales y de los rituales, para descubrir si la persona o el animal que tiene delante de él está realmente endemoniado o no (Nauarro, 1613: 103-ss.).

Una lectura reposada de alguno de estos tratados de exorcistas, familiariza pronto con una lista de autores que son continuamente citados, elogiados y seguidos por todo aquél que escribe un manual sobre este tema. El pensamiento de Navarro, por ejemplo, se construye a partir de las teorías expuestas por el padre Vitoria, Pedro Ciruelo, Martín del Río, Francisco Torreblanca, Emanuele do Valle de Moura, etc. Excepto en contados casos, estos teólogos se limitan a elaborar sucesivas versiones de un asunto que, durante los Siglos de Oro, tiene una gran repercusión en todos los niveles de una sociedad, que quiere estar bien informada para saber, con precisión y en cada momento, qué es un endemoniado y cuál es su comportamiento⁸.

Justamente con este fin, en 1660 se imprime la *Práctica de exorcistas y ministros de la Iglesia*, escrito por el padre Benito Remigio Noydens (Noydens, 1688). Dicho manual queda estructurado

⁸ “En 1608 aparece, en Lázaro Zetzner, Colonia, la gran colección *Thesaurus Exorcismorum atque Conjuratum Terribilium*, y en las mil doscientas setenta y dos páginas de la obra están resumidas la *Practica exorcistica* del menor conventual Valerio Polydorus de Padua, la *Dispersio Daemonum* del mismo autor el *Flagellum Daemonum* y el *Fustis Daemonum* del menor regular Girolamo Menghi, el *Complementum artis exorcisticae* del hermano Zaccarias Visconti, la *Fuga Satanae* de Pietro Antonio Stampa, sacerdote clavenense. En alguno de estos escritos, los límites entre doctrina exorcística de la Iglesia católica y técnicas mágico-populares y ocultistas de medicina se hacen muy inciertos, pues los autores, en su afán por suministrar medios terapéuticos y antidemoniacos particularmente eficaces, recurren a las fuentes más dispares y extrañas a la tradición canónica medieval” (Nola, 1992: 352).

en cuatro apartados, reuniendo en el primero documentación útil para el exorcista y tratando en el segundo “de la practica, y modo de exorcizar a los Energúmenos, con los conjuros, y oraciones eficacísimas”. Los dos restantes reproducen modelos de rogativas en latín, pero que no se encuentran directamente vinculados con casos de posesión demoniaca. El vocabulario agresivo de las veinte primeras líneas del libro introduce abruptamente al lector en la atmósfera característica que se respira en cualquier exorcismo:

“Arma, virumque cano”, dixo el Poeta Virgilio, para començar vna profana batalla; pero viendo yo, que la lid, y contienda, que cada dia se ofrece a los Exorcistas, como Ministros de la Iglesia, es con el demonio, me parecio dar principio a este Libro, con las palabras de San Pablo: “Non est nobis colluctatio adversus carnem, et sanguinem; sed adversus principes, et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum contra spiritualia nequitiae in coelestibus”. Es la guerra en lo espiritual, y contra enemigos mas poderosos; y assi pide mas atencion, y cuydado en los Ministros de la Iglessia, a quien toca de oficio, tomar las armas, para rendir, y vencerlos: y como no han de guerrear con armas de fuego, y sangre, sino con las de la Iglesia, las han de sacar de su armeria, reconociendo con humildad su flaqueza, como lo amonesta el Apostol San Pablo y San Pedro (Noydens, 1688: 1-2).

Para Noydens el encargado de officiar este tipo de conjuros ha de ser como un guerrero, como un estratega, es decir, ha de armarse convenientemente para luchar contra Satanás. Recomienda “que el Exorcista no sea fácil en juzgar, que alguno esta atormentado del demonio, aunque le parezca, [...] sino que debe primero reparar cuydadosamente en las señales y circunstancias [...] y no permita, que echen la culpa a alguno de los vezinos, o otros conocidos, para obviar a todo genero de rencor, y escusar enemistados, odios, y otras cosas peores” (Noydens, 1688: 6). Es necesario, insiste, “tantear bien este negocio [porque] muchas señales de los Energúmenos, y hechizados, simbolizan con las enfermedades naturales; y assi el demonio muchas vezes se aprovecha dellas, para mejor encubrir su maldad” (Noydens, 1688: 7).

A parte de las señales que ponen en evidencia una auténtica posesión demoniaca, aconseja al exorcista que pregunte al energúmeno cuántos espíritus son y cuáles son sus nombres, al mismo tiempo que se ha de interesar por la causa de la posesión, a qué hora se produjo, quién puede remediarla y cuáles con los santos que más odian (Noydens, 1688: 16-32). El lugar y el momento más propicios para llevar a cabo el exorcismo, para Noydens, es la iglesia, ya que al tratarse de un espacio sagrado es más eficaz que cualquier casa particular. Aconseja que cuando tenga lugar la ceremonia, no han de estar presentes ni niños, ni adolescentes, ni mujeres, ni personas curiosas, aunque reconoce que es conveniente que el exorcista sea asistido por buenos testigos (Noydens, 1688: 32-35). Éste ha de exhortar al endemoniado a que se confiese y asista regularmente a misa. En el instante en el que el conjurador perciba que el Demonio se rinde, le ha de pedir una señal para cerciorarse de que ha salido definitivamente “por la boca por los oídos, [...] por las narices, [...] en forma de ayre, de avejas, o hormigas [...] o de una pelota” (Noydens, 1688: 52-53) de la víctima en cuestión.

A la vez que Noydens va desarrollando la doctrina que la Iglesia Católica adopta respecto al fenómeno de la posesión diabólica, ofrece innumerables detalles que “fijan a rasgo de pluma la imagen canónica del endemoniado” (Lisón, 1990, 117) en la España barroca. Fruto de la fusión de ideas teológicas, manuales de exorcismos, rituales romanos y compendios sacerdotales, surge la *Practica de exorcistas y ministros de la Iglesia*, para aportar un poco más de luz al desconcertante mundo de la posesión. Frente a la tradición, al estereotipo del energúmeno heredado de siglos anteriores, a causas vinculadas estrechamente con el poder del Diablo, Noydens apunta también racionamientos mucho más científicos, que intentan ver una conexión entre este fenómeno y enfermedades propias del ser humano. Todo ello nos permite realizar una comparación entre los rasgos que definen al poseso a lo largo de los diferentes años que constituyen los siglos XVI y XVII.

Una década después de la publicación de la obra de Noydens⁹, el fraile Josep de Naxara deja en la imprenta su *Espejo mystico en que el hombre interior se mira* (Naxara, 1672). Pero en esa ocasión ya se perciben diferencias bastante plausibles con respecto a sus antecesores. Para evitar la monotonía que supone la descripción teórica de cada uno de los ritos que constituyen el exorcismo, hemos optado por reproducir parcialmente un relato inserto en este libro, donde se describe y comenta uno de estos conjuros. En este caso, el suceso tiene lugar en Madrid y en la montaña leonesa hacia la mitad del siglo XVII; la presunta poseída es una joven emigrante; todo el interés de la narración recae tanto en el inquisidor –autor de dicho manual- como en el Demonio.

Hallandome en la Corte, pocos Años ha, me llevaron a nuestro convento de San Antonio, vna Moça endemoniada y para que la conjurase. El motivo que tuvo fue passar ya por cierta Iglesia [...] y entrar a hazer Oracion, y hallarla con vn desmayo sin saber que estaba endemoniada porque aunque la avia conjurado tres años a temporadas, no se avian manifestado los demonios, y averme pedido una Persona virtuosa que estaba alli, que le dixesse los Evangelios [...] y despues de algunos dias de conjuro, inquiriendo la causa porque avian entrado en aquel cuerpo [...] tomaron motivo los demonios para manifestarse, y dezir lo que dixeran contra su voluntad.

La postura mantenida por Naxara frente al Demonio difiere considerablemente de la recomendada por Nauarro en su tratado. En esta ocasión el exorcista se enfrenta al Maligno; conversa con él empleando un tono agresivo e inquisitorial, con el que le fuerza a hablar y a mantener una disputa verbal; presionado responde al fraile:

Has de saber que esta Moça es de las Montañas, ha algunos años que esta en Madrid, y vn Hermano suyo casado en tal Lugar llebado de su maldad, y fiado en la asistencia de esta, se vino de su tierra dexando en ella quatro hijos muy pequeños, y a su Muger preñada sin el menor socorro, ni consuelo, con

⁹ Lamentablemente para poder realizar este estudio no hemos podido contar con las ediciones *princeps* de estos manuales de exorcistas, de ahí que el año de publicación de los libros consultados no se ajuste a la diferencia temporal que realmente existe entre las obras de Nauarro, Noydens y Naxara.

pretexto de que venia a Madrid como otros muchos de su tierra vienen. [...]

Sacó de casa de sus padres vna Moça donzella con quien vive amancebado tres años ha, de que noticiosa su Muger, y falta de el sustento necessario a sus hijos, por parecerle que esta su hermana es la parte mas principal pues no solo no le corrige como hermana mayor, sino que la abriga, de que recibe grande pena, y desconsuelo.

A esta pena, desconsuelo, y necesidad, se siguen comunmente las maldiciones de coraçon airado, en todas las que experimentan, y en aquella pobre muger es continuo, como tambien el pedir a Dios la vengança de el agravio que su cuñada le haze en atención a él [hermano], permitio y determino su Magestad el castigarla, dandonos a nosotros los demonios licencia para ello.

Una vez que el mismo Dios Todopoderoso da a los demonios el permiso necesario para entrar en el cuerpo de la desdichada mujer, éstos aprovechan el momento en el que:

... baxando vna noche sola a vna cueba: Ocasionamosla vn espanto: perdio el sentido en el y entramos diez legiones. Tres años ha que la atormentamos de varias maneras, y aunque la han conjurado en San Blas y el Convento donde asiste, en la Iglesia que la encontraste, no nos hemos descubierto hasta ahora, y ahora importa poco el hazerlo, porque mientras no se quiten los impedimentos para que este hombre que te he dicho, vaya a hazer vida con su muger, no es la voluntad de Dios que salgamos.

Por lo que, hasta que el hermano de la víctima no regrese con su verdadera mujer, abandonando a la amancebada, pueden seguir habitando el cuerpo y la mente de dicha muchacha, ocasionándole todo tipo de maldades y vilezas. Resulta curiosa esta postura de un Diablo que confiesa la causa de la posesión y la manera de atajarla. Más que una encarnación del Mal, parece que los caracteres se hayan invertido, convirtiendo a Satanás en un abanderado de la moral, del comportamiento correcto en el seno conyugal. Incluso aconseja al exorcista lo que tiene que realizar para expulsarse a sí mismo de aquella mujer:

Ya te he dicho la causa de nuestra posesion y, mansion en este cuerpo, las diligencias que has de hazer son reñir, y corregir a esta Criatura hasta que consiga de su hermano el que se buelva a su casa, y que mientras no lo hiziere ni le asista, ni le admita en la suya. [...] Despues iras a San Gines, y alli cerca, en tal casa acude su hermano, que se llama Fulano, diziendome el nombre: pregunta alli por el y sino esta en casa, esperale, y hazle de parte de Dios vna rigurosa correccio; [...] representale con viveça los daños, y necesidades que por su causa, y ausencia padecen su muger, e hijos. Exortale que luego se vaya a hazer vida con ella, porque sino le amenaça la Iusticia Divina con vna muerte arrebatada.

Ante cualquier duda o disconformidad por parte del leonés a cumplir los designios de Dios, el Diabolo aconseja al fraile que le persuada revelándole que lleva más de tres años viviendo en adulterio, que la muchacha con la que yace se encuentra a punto de parir, que ésta tiene pensado dejar a la criatura en la inclusa para trabajar como nodriza. También le comenta que esta mujer se halla en la Sala de San Joseph del Hospital de la Pasión, y le insta a que vaya a visitarla para darle a conocer todo el daño que su comportamiento está haciendo. Una vez cumplido este encargo, el Demonio vuelve a ordenar al exorcista que entre en otra sala de dicho hospital y conmine a la hermana de esa pérfida mujer a que se arrepienta de sus pecados de encubridora, porque la muerte le va a sobrevenir pronto.

Una vez que Naxara ya conoce los pasos que ha de dar para librar con ese endemoniamiento, duda si realmente Satanás le está diciendo la verdad, o bien se está burlando de él; si es imprescindible andar tales jornadas en un día de invierno como aquél; si se trata de un embuste para dilatar los conjuros y habitar durante más tiempo el cuerpo de la mujer. Pero como el Maligno puede ser el padre de la mentira, pero no de la ignorancia, advierte la indecisión del fraile y le increpa de este modo: “¿Qué dudas? No dudes”. Al mismo tiempo que le pide que cumpla con su misión para que así cesen las ofensas al Señor. Convencido al fin, Naxara sale en busca del leonés quien, maravillado ante los pormenores que el capuchino le describe de su vida, cae de rodillas exclamando: “¡Señor Misericordia! ¡Pequé, Señor!”. El mismo resultado logra con la visita a la hermana de su

amante que, arrepentida y confesada, muere a los pocos días. Sin embargo, la amancebada lucha como “vna leona”, como “un tigre” en su cama, negándose a cumplir lo que se le indica y despidiendo al fraile con estas palabras: “No le dexare nunca aunque me condene, y me lleven los Diablos”.

Y ya por último, una vez arrojada “aquella canalla vil” del cuerpo de la endemoniada (y obteniendo del Diablo una moneda como señal definitiva) ayuda tanto a dicha mujer como a su hermano a volver a las montañas de León. “Este es, hijo mio, el caso”, termina satisfecho Naxara. “Ruego al Lector que lo moralize, y reconozca la variedad de doctrinas que hallare para su enseñanza, pues no es possible el detener el corriente de el assumpto ni ocuparme yo en moralizarlas todas”.

La estructura episódica del relato (narrado desde la perspectiva del propio exorcista) y la sucesión de motivos que se repiten insistentemente en narraciones parecidas (emigración, familia, parentesco, maldición, venganza, pasión, diversos ‘yos’ hablantes, etc.) confieren al texto un encanto especial, al convertirse en una ventana tras la cual podemos entrever el fluir de una vida tan compleja como controvertida y antagónica en el Madrid de esta época. Describe de una forma apasionada y, sobre todo, práctica, lo que en otros autores como Castañega, Vitoria, Ciruelo y Nauarro, es sólo un cúmulo teórico, lleno de referencias, citas y alusiones. De esta opinión es también Carmelo Lisón Tolosana, para quien:

... entre la ontología y la metafísica de los tratadistas y la experiencia vivida de los confesores-exorcistas, hay un espacio medio o zona práctico-epistemológica ocupada por toda una serie de Manuales para exorcistas, Rituales litúrgicos oficiales y Prácticas de curas y confesores con abultadas ediciones. Más aún, cada diócesis parece tener un elenco propio con ciertas matizaciones locales. Todos ellos ejercieron una influencia considerable no sólo en el tratamiento de los energúmenos sino también en su definición y categorización (Lisón, 1990: 113-114).

Si observamos detenidamente el parecer vertido en las obras de los tratadistas vistos, descubrimos que de Nauarro a Noydens y

Naxara parece producirse un endurecimiento en la forma de practicar el exorcismo. En contra de la opinión del primero, el resto recomiendan dialogar largamente con el Demonio; incluso a veces, como es el caso de Naxara, llegan a mantener conversaciones sensatas. En contrapartida, se percibe, a medida que van pasando los años, cómo el enfrentamiento entre los representantes del Bien y del Mal es mucho más directo, al mismo tiempo que el conjurador se vuelve más obstinado y agresivo. Pese a las diferencias, todos ellos recomiendan prudencia a la hora de dictaminar si una persona está endemoniada o en realidad se trata de una mera enfermedad. Poco a poco, hasta en la mente de los exorcistas se comienzan a percibir juicios racionales, que darán lugar no sólo a avances importantes en la ciencia de la Medicina, sino que también sentarán bases sólidas en nuevas ramas del conocimiento humano, tales como la Psiquiatría y la Psicología.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AQUINO, T. (1698). *Summa Theologica*. Padova: Ex typographia Seminarii.
- BLASCO LANVZA, F. (1652). *Patrocinio de angeles y combate de demonios*. Real Monasterio de San Iuan de la Peña: Ivan Nogves.
- BUJADA, J. (1955). *Ángeles, demonios, magos y teología católica*. Madrid: Razón y Fe.
- CILVETI, A.L. (1977). *El Demonio en el Teatro de Calderón*. Valencia: Albatros.
- CODRONCHI, G.B. (1595). *De Morbis veneficis ac veneficiis*. Venezia: P. Hieronymus Lilius.
- COHN, N. (1987). *Los demonios familiares de Europa*. Madrid: Alianza Universidad.
- DAVID-PEYRE, Y. (1971). *Le personnage du médecin et la relation médecin-malade dans la littérature ibérique XVI^e et XVII^e siècle*. Paris: Ediciones Hispanoamericanas.
- DELUMEAU, J. (1989). *El miedo en Occidente*. Madrid: Taurus.

- DORNETTI, V. (1991). *Il Diavolo in pulpito. Spettri e demoni nelle prediche medievali*. Milano: Xenia.
- ELICH, P.L. (1607). *Daemonomagia*. Francfort: Conrado Nebenii.
- ELWORTHY, F.T. (1958). *The Evil Eye. The origins and practices of superstition*. New York: The Julian Press.
- ESCOSURA, P. (1875). “El demonio como figura dramática en el teatro de Calderón”. *ReE XLV*, 337-356 y 433-452.
- FLECNIAKOSKA, J.L. (1964). “Les rôles de Satan dans les ‘Autos’ de Lope de Vega”. *Bulletin Hispanique LXVI*, 30-40.
- GARCÍA FONT, J. (1982). *Manía divina y posesión diabólica. Posesiones, exorcismos y brujerías a través de la Historia y en las distintas partes del mundo*. Barcelona: Plaza-Janés.
- GAYRAL, L.J. (1944). *Les délires de possession diabolique*. Paris: Vigot Frères.
- GUACCIO, F.M. (1624). *Compendium Maleficarum. Ex quo nefandissima in genus humanum opera venefica, ac ad illa vitanda remedia conspiciuntur*. Milano: Collegio Ambrosiano.
- HELIAS, P.J. (1984). *Le Cheval d’orgueil*. Paris: Hatier.
- KELLY, H.A. (1974). *The Devil, demonology and witchcraft*. New York: Doubleday.
- LISÓN TOLOSANA, C. (1990). *Demonios y exorcismos en los Siglos de Oro. La España mental: I*. Madrid: Akal.
- MALDONADO, J. (1605). *Traicté des anges et démons*. Paris: F. Huby.
- MARIA, C. (1967). *Enciclopedia della Magia e della Stregoneria*. Milano: Giovanni de Vecchi Editore.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, F. (1968). *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*. Madrid: Alfaguara.
- MONTER, E.W. (1971). “Patterns of Witchcraft in the Jura”. *Journal of Social History V*, nº 1, 20-22.
- NAUARRO, G. (1613). *Tribvnal de svperstición ladina, explorador del saber, astucia, y poder del Demonio: en que se condena lo que suele correr por bueno en hechizos, agujeros, ensalmos, vanos saludadores, maleficios, conjuros, arte notoria, caualista, y paulina y semejantes acciones vulgares*. Huesca: Pedro Bluson.
- NAXARA, J. (1672). *Espejo mystico en que el hombre interior se mira*. Madrid.

- NOLA, A.M. (1992). *Historia del diablo. Las formas, las vicisitudes de Satanás y su universal y maléfica presencia en los pueblos desde la antigüedad a nuestros días*. Madrid: Edaf.
- NOYDENS, B.R. (1688). *Práctica de exorcistas y ministros de la Iglesia*. Barcelona: Antonio la Caballería.
- PARÉ, A. (1993). *Monstruos y prodigios*. Madrid: Siruela.
- PAVIA, M.N. (1959). *Drama of the Siglo de Oro. A study of magic, witchcraft and other occult beliefs*. New York: Hispanic Institute in the United States.
- PETROCCHI, M. (1957). *Esorcismo e magia dell'Italia del Cinquecento e Seicento*. Napoli: Librería Scientifica Editrice.
- REICHARD, G.A. (1944). *The compulsive prayer*. New York: J.J. Augustin.
- RÍO, M. del (1612). *Disquisitionum magicarum libri VI*. Lyon: Horacio Cardon.
- SCHOTT-BILLMANN, F. (1977). *Corps et possession. Le vécu corporel des possédés face à la rationalité occidentale*. Paris: Gauthier-Villars.
- SCREECH, M.A. (1980). *Ecstasy and "The Praise of Folly"*. London: Duckworth.
- SEIGNOLLE, C. (1990). *Los evangelios del Diablo*. Barcelona: Crítica.
- SOLA, S. (1973). *El diablo y lo diabólico en las letras americanas*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- SPRENGER, J. & KRAMER, H. (1492). *Malleus maleficarum*. Spira: Peter Drach.
- TONQUÉDEC, J. (1931). *Las maladies nerveuses o mentales et les manifestations diaboliques*. Paris: Beauchesne et ses fils.
- WALKER, D.P. (1981). *Unclean spirits: possession and exorcism in France and England in the late sixteenth and early seventeenth centuries*. London: Scolar Press.
- WARDROPPER, B.W. (1958). "The Theology of the Devil in the Drama of Calderon". *The Aquinas Society of London: Aquinas Paper*. London, nº 32.