

POLÍTICA Y CULTURA EN LA ÉPOCA MODERNA

(Cambios dinásticos. Milenarismos,
mesianismos y utopías)



Alfredo Alvar, Jaime Contreras,
y José Ignacio Ruiz (Eds.)



Universidad de Alcalá

POLÍTICA Y CULTURA
EN LA ÉPOCA MODERNA

(Cambios dinásticos. Milenarismos,
mesianismos y utopías)

Alfredo Alvar Ezquerro
Jaime Contreras Contreras
José Ignacio Ruiz Rodríguez
(Eds.)

**POLÍTICA Y CULTURA,
EN LA ÉPOCA MODERNA**

**(Cambios dinásticos. Milenarismos,
mesianismos y utopías)**



Universidad de Alcalá

© Universidad de Alcalá
Servicio de Publicaciones

ISBN: 84-8138-587-5

Depósito Legal: M-5.473-2004

Fotocomposición e Impresión: Solana e Hijos, A.G., S.A.

SATANAS EN LA CORTE DE FELIPE III: VISIONES MILENARISTAS DE UN SOLDADO PROFETA

María Tausiet

«Una vez sola que Cristo [...] fue llevado de un ministro, el ministro fue el demonio.»

*Francisco de Quevedo*¹

La obsesión por la escatología que se apoderó de Europa desde finales del siglo XVI se manifestó en España con especial virulencia a partir de la ostensible decadencia del imperio. A comienzos del siglo XVII eran muchos quienes creían estar viviendo en la fase terminal de un mundo apocalíptico, de ahí la proliferación de profetas callejeros y visionarios, que de un modo u otro mostraban su insatisfacción con respecto a la monarquía de los Habsburgo anunciando el inminente juicio final². Entre ellos merece destacarse la figura de Juan Guerra de la Vega, un soldado castellano que, tras haber combatido en Flandes, volvió a España en 1608, presentándose a continuación ante las autoridades eclesiásticas para declarar que había tenido «revelaciones divinas» según las cuales cierto gobernador allegado del rey Felipe III no era otro que el mismo Satanás.

Según las teorías milenaristas cristianas, antes del fin del mundo tendría lugar una época de gobierno de Cristo en la tierra con una duración, real o simbólica, de mil años. Dicho milenio beatífico venía a ser una alegoría del último día de la creación, el séptimo, también conocido como día del Señor. Si, tal y como se afirmaba en la Biblia, «delante de Dios un solo

¹ Francisco de Quevedo y Villegas, *Política de Dios y gobierno de Cristo* (1ª ed., Zaragoza, 1626), en *Obras Completas*, Biblioteca de Autores Españoles, tomo I, Madrid, 1946, p. 35.

² Vid. Richard L. Kagan, *Lucrecia's Dreams. Politics and Prophecy in Sixteenth-Century Spain*, University of California Press, 1990 (trad. esp. *Los sueños de Lucrecia. Política y profecía en la España del siglo XVI*, Madrid, Ed. Nerea, 1991) y Marie-Sylvie Dupont-Bouchat, Willem Frijhoff y Robert Muchembled, *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas. XVIe-XVIIIe siècle*, París, Hachette, 1978.

día es como mil años y mil años como un solo día»³, la historia del mundo, la historia humana —siempre en correspondencia con la divina—, se prolongaría durante siete mil años, o seis mil, en caso de considerar aparte el último milenio de descanso y felicidad. Sin embargo, justamente antes de la segunda venida de Cristo, su gran oponente, Satanás o el Anticristo, establecería a su vez un reinado reconocible por la multiplicación de todo tipo de desgracias y catástrofes⁴.

La eclosión del miedo a lo demoníaco, que se produjo entre la segunda mitad del siglo XVI y la primera mitad del XVII coincidiendo con la gran «caza de brujas», llevó a que muchos contemporáneos identificaran dicha época con el periodo de gobierno de Satanás: sólo así cabía explicar la abundancia tanto de magos, brujas y hechiceros —aliados del Demonio— como de posesos o enfermos de melancolía —involuntarias víctimas del mismo—. Especialmente, los demonólogos se hallaban convencidos de estar viviendo en «el tiempo del Anticristo». Para estos teólogos especializados en el mal y sus manifestaciones, los innumerables desastres que estaban caracterizando la «penúltima edad» hacían necesaria una campaña de purificación o, mejor, de purga, que se encargarían de llevar a cabo las diferentes cazas de brujas⁵.

Pero ante el reinado del mal y lo satánico, otra reacción muy extendida fue la de buscar la salvación en ciertos Mesías o profetas que, gracias a sus vínculos con la divinidad, serían capaces de anunciar los signos del Anticristo vedados a la mayoría, lo que ayudaría a prevenir futuros males. Así, confiando en sus dotes redentoras y con el propósito de avisar a las autoridades de la presencia de Satán antes de que fuera demasiado tarde, en marzo del año 1608 solicitó audiencia del arzobispo de Zaragoza «uno llamado Joan Guerra de la Vega, natural que dize ser de Castrogeriz, montañas de Burgos»⁶. Como muchos otros visionarios del momento, Juan Guerra declaró tener comunicación directa tanto con Dios como con el Demonio. Según el soldado, ambos se habían dirigido personalmente a él por motivos diversos, aunque siempre conectados con el asunto que le había impulsado a descubrir sus secretos. Dios le había hablado y revelado sus misterios desde hacía 26 años y, en cuanto al Demonio, no sólo le había dirigido la palabra, sino que se había mostrado ante él bajo diferentes apariencias, casi siempre para advertirle que si revelaba lo que sabía, lo pagaría caro. Como el mismo soldado confesó,

«se havia venido a esta ciudad con artos miedos porque el demonio le havia amenazado que le havia de matar y particularmente con un alcauçaco.»⁷

³ Segunda Epístola de San Pedro 3, 8.

⁴ Sobre el milenarismo, vid. Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Londres, 1957 (trad. esp. *En pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, Ed. Alianza, 1981); Jean Delumeau, *Mille ans de bonheur. Une histoire du Paradis*, París, Fayard, 1995 y Adeline Rucquoi, «Mesianismo y Milenarismo en la España medieval», *Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 6 (1996), pp. 9-31.

⁵ Vid. Stuart Clark, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford University Press, 1997.

⁶ Proceso contra Juan Guerra de la Vega. Zaragoza. 1608. Archivo Diocesano de Zaragoza (ADZ). C. 60-11. fol. 2.

⁷ Proceso contra Juan Guerra de la Vega. Zaragoza. 1608. ADZ. C. 60-11, fol. 10. Los arcabuces eran unas armas de fuego semejantes a los fusiles actuales. Muy temidas en la época, su invención vino a representar para muchos el final de la Edad de Oro de la caballería, en la que todavía podía demostrarse el valor con el manejo de la

A pesar de dicho apercebimiento y otros semejantes («el diablo se le havia aparecido [...] y le havia dicho que como aquellos platos estavan al fuego quemandosse, assi se havia de ver el abrassado y quemado si descubria lo que por revelaciones divinas sabia»)⁸, el declarante había considerado que su deber era dar cuenta de todo al arzobispo para que éste a su vez se lo comunicara al monarca.

La nueva consistía en que un gobernador muy cercano al Rey («cierta persona muy allegada a su magestad»⁹, «cierta persona grave»¹⁰, «cierta persona muy principal de España»¹¹) en realidad estaba muerto desde hacía tres o cuatro años. En vida, dicho cortesano había hecho un pacto con el Diablo por el que ambos habían acordado que, nada más morir, Satanás entraría en su cuerpo,

«y que en el, representando su propia persona y ejerciendo sus officios, serviria y gobernaria todas las cosas en que su magestad le ocupasse»¹².

El pacto se había cumplido,

«y en el cuerpo de esta persona [...] havia entrado [...] uno demonio, el qual lo regia y gobernaba, tomando la figura de la tal persona.»¹³

Ante el asombro del arzobispo y de quienes se hallaban con él (su vicario general, su secretario y algunos sirvientes), el declarante insistió en que

«el demonio tenia poder en todas las voluntades de los hombres y que el demonio puede vivificar un cuerpo muerto y sustentallo como si fuese vivo.»¹⁴

Juan Guerra fue considerado sospechoso de herejía¹⁵. Sus bienintencionadas declaraciones pasaron a engrosar la lista de acusaciones presentadas por el fiscal del tribunal arzobispal, quien consideró que con ellas había causado «notable escandalo»¹⁶. No obstante, las afirmaciones del reo acerca de los poderes del Diablo coincidían con la «postura oficial» mantenida por los demonólogos del momento. De acuerdo con la misma, Satanás poseía

españa. Precisamente Miguel de Cervantes, testigo de dicha transición, perdió su brazo izquierdo en Lepanto por el impacto de un arcabuzazo.

⁸ Ibidem, fols. 14v.-15.

⁹ Ibidem, fol. 10.

¹⁰ Ibidem, fol. 6.

¹¹ Ibidem, fol. 12.

¹² Ibidem, fol. 10.

¹³ Ibidem, fol. 6v.

¹⁴ Ibidem, fol. 8.

¹⁵ Sobre la sutil barrera entre herejía y santidad y las sospechas de falsa santidad, que aumentaron a partir del final de la Edad Media, pero sobre todo durante la Contrarreforma, vid.: André Vauchez, *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Age*, París, Albin Michel, 1999; Henry Kamen, *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro. Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVIII*, Madrid, Ed. Siglo XXI, 1998; David Gentilcore, *From Bishop to Witch. The System of the Sacred in Early Modern Terra d'Otranto*, Manchester, 1992; Peter Burke, «How to be a Counter-Reformation Saint», en Peter Burke, *The Historical Anthropology of Early Modern Italy*, Cambridge, 1987, pp. 48-62, y Alison Weber, «Between Ecstasy and Exorcism: Religious Negotiation in Sixteenth-Century Spain», *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 23 (1993), pp. 221-234.

¹⁶ Proceso contra Juan Guerra de la Vega. Zaragoza. 1608. ADZ. C. 60-11, fol. 3v.

una inmensa sabiduría acompañada de un radio de acción inabarcable. Se suponía que, en lo que toca al conocimiento —como señala Stuart Clark—, el Demonio sabía más cosas sobre la naturaleza y sus leyes que todos los hombres del mundo juntos¹⁷. Los teólogos estaban de acuerdo en que él era «el mejor filósofo, teólogo, aritmético, matemático, dialéctico, lógico, gramático y músico, así como el más excelente físico»¹⁸. Sólo Dios, el omnisciente, podía aventajarlo.

En cuanto a su poder para actuar, sin ser infinito como el atribuido a Dios, volvía a ser asimismo extraordinario. Con la única limitación de tener que utilizar todo aquello que previamente existía ya en la naturaleza, se aceptaba que el Demonio podía llegar incluso a «mover montañas», símbolo por excelencia de sus capacidades¹⁹. Del mismo modo podía enviar enfermedades a los seres humanos, moverlos de un lado a otro, poseer u ocupar sus cuerpos, etc. Fuera de las leyes naturales, sólo la posibilidad de crear de la nada o de resucitar a los muertos le estaba vedada.

No hay que olvidar, sin embargo, que más allá de sus aptitudes naturales en el campo del conocimiento y la acción, la gran especialidad diabólica era el engaño. Satanás, el mentiroso, podía manipular los sentidos y la imaginación de los hombres hasta el punto de hacerles dudar respecto a la realidad de sus percepciones, o, más aún, hasta el punto de convertirlas en pura ilusión virtual. Así, los demonólogos estaban de acuerdo en que pese a su incapacidad para resucitar a los muertos, el Diablo podía introducirse en el cadáver de una persona y hacerla actuar como si estuviera viva, sin que hubiera forma de reconocer la diferencia. Según el *Libro del Anticristo* de Rabbi Samuel (publicado por vez primera en Zaragoza en 1496 y dedicado a detallar las señales que anunciarían el fin de los tiempos), durante su etapa de gobierno en la tierra el adversario de Dios no sólo iba a engañar a los hombres haciéndose pasar por alquimista fabricante de falsa moneda, no sólo iba a predicar vestido de falso profeta, no sólo iba a turbar los mares, conmover los vientos, hacer florecer los árboles enjutos y secos, hacer salir a un caballero armado de la cáscara de un huevo o colgar un castillo en una veta de hilo, sino que, en una suprema demostración de su poder, llegaría incluso a *suscitar* a los muertos con su arte diabólica²⁰.

Al decir del tratadista, dicha *suscitación* o levantamiento (del latín «suscitare», hacer mover) nada tenía que ver con la verdadera *resurrección* (del latín «resuscitare», volver a la vida):

«Hazer vivir los muertos a sola potencia de Dios pertenesce y no a las fuerças diabólicas malas, [pero] de tal suerte seran los milagros del Anticristo que dentro de un cuerpo muerto dañado echara un spiritu malo, y parecera vivo, y todo es engaño.»²¹

¹⁷ Stuart Clark, op. cit., p. 162.

¹⁸ Paolo Grillando, *Tractatus de sortilegiis*, in *Malleus maleficarum* (1669 edn.), i (vol. 2, pt. 2). Citado en Stuart Clark, op. cit., p. 162.

¹⁹ Gaspar Navarro, *Tribunal de supersticion ladina*, Huesca, 1632. Vid. también María Tausiet, «La imagen del sabbat en la España en los siglos XVI y XVII a través de los tratados sobre brujería y superstición», *Historia Social*, 17 (1993), pp. 3-20.

²⁰ Rabbi Samuel, «Libro del Anticristo» (trad. por Martín Martínez de Ampiés) en *Epistolae al Rabbi Isaac contra los errores de los judíos*, Zaragoza, Pablo Hurus, 1496.

²¹ *Ibidem*, cap. IX.

Tales sucesos habrían de suceder en una época de degradación que el pensamiento providencialista de los teólogos identificaba con aquélla en que los hombres hubieran dejado de obedecer a Dios, entregándose al pecado y la perversión:

«Sería prolixo tratar por extenso esta materia; basta que sepa cualquier cristiano [...] como el Diablo haze falsos milagros y parecen verdad. Y mucho mas quando lo permite Dios, como hara en aquel tiempo, de tal manera, por nuestros pecados.»²²

No es de extrañar, por tanto, que un hecho tan grave como el denunciado por el soldado Juan Guerra viniera asociado con la decadencia del imperio español entendida en un sentido tanto material como espiritual. La monarquía hispánica, el nuevo pueblo elegido por Dios, adalid por excelencia del cristianismo más puro²³, veía ahora cómo su poder y su carisma iban perdiéndose batalla tras batalla, en especial a partir de la derrota en 1588 de la llamada *Armada Invencible*, que más de un predicador —como el agustino fray Alonso de Orozco— atribuyó a la grandeza de «nuestros pecados»²⁴.

El soldado que en 1608 se presentaba ante las autoridades con la esperanza de remediar un signo más del progresivo avance del Anticristo había sido un testigo privilegiado de dicha decadencia. Tras varios años luchando en el ejército de Flandes, y después de haber dejado «algunos oficios y cargos como eran *proveedor general de la gente de guerra o miembro del consejo supremo y real del almirantazgo de su magestad*»²⁵, una vez instalado de nuevo en España, parecía haber mudado su antigua condición de soldado por la de profeta tocado por la gracia divina. Dicha transformación no constituía una excepción en aquellos tiempos. Como ya hiciera el visionario Miguel de Piedrola dos décadas antes²⁶, Juan Guerra había inclinado su balanza de las armas a las letras²⁷ y nada más volver a la península había escrito sendas cartas al Rey y al Condestable de Castilla, poniendo a ambos sobre aviso del peligro que le había sido revelado.

No por casualidad, el cambio operado en el soldado se enmarcaba en un momento de crisis aguda para el ejército español en Flandes. Las deudas en el pago de soldadas y provisiones se habían ido acumulando a lo largo de sucesivas campañas contra las Provincias Septentrionales y cada año se producían uno o varios motines por parte de las tropas. En

²² Ibidem, cap. XI.

²³ Diego de Andosilla, en su *Discurso sobre el Anticristo*, defendía la idea de que tan sólo «la serenísima y real casa de Austria» había «quedado libre y sana y ilesa» del «pestífero contagio» del aliento exhalado por el Anticristo por todo el Norte de Europa. Citado en Ramón Alba, *Del Anticristo*, Madrid, Editora Nacional, 1982, p. 512.

²⁴ Alonso de Orozco, *Obras*, Madrid, 1746, vol. 3, cap. 63, p. 47. Citado en Richard L. Kagan, op. cit., p. 115.

²⁵ Proceso contra Juan Guerra de la Vega. Zaragoza. 1608. ADZ. C. 60-11, fol. 21.

²⁶ Miguel de Piedrola Beamonte había luchado en el ejército español, sirviendo como soldado de infantería en Italia. En 1568 participó en la campaña encargada de reprimir la revuelta morisca en Granada y después se dirigió a Madrid, esperando lograr una pensión real. Poco después comenzó a redactar una serie de memoriales al rey Felipe II ofreciéndole consejos para la «conservación del reino», así como sugerencias sobre la guerra de Flandes. Acerca de su «carrera como soldado-profeta», vid. Richard L. Kagan, op. cit., pp. 116-122.

²⁷ La dicotomía entre ambos oficios constituía uno de los lugares comunes de la época, tal y como reflejaría Cervantes en «el curioso discurso que hizo don Quijote de las armas y las letras». Pese a que el hidalgo defendía la teórica superioridad de las primeras, la amargura con que ponía fin a sus palabras («en el alma me pesa de haber tomado este ejercicio de caballero andante en edad tan detestable como es esta en que ahora vivimos») no dejaba de hacer alusión a los malos momentos que estaba atravesando el ejército español a comienzos del siglo XVII.

1605, el deterioro de la hacienda real había llegado a tal extremo que la corona, aconsejada por el Condestable de Castilla, propuso la reducción del ejército al contingente necesario para mantener una guerra meramente defensiva. Entre 1607 y 1608, al mismo tiempo que se desarrollaban las negociaciones para acordar un tratado de paz o una tregua larga con los rebeldes holandeses (la famosa *Tregua de los Doce Años* de 1609, que tanto alivio produciría a corto plazo en la debilitada monarquía hispánica) comenzó a licenciarse a buena parte de los soldados, lo que inició un amplio proceso escalonado de desmovilización que ya no se interrumpiría hasta 1611²⁸.

El giro vocacional del retirado Juan Guerra suponía un recurso imaginario ante una situación material claramente insoluble. Ya que la lucha por la fuerza de las armas le había sido negada, él demostraría su poder sobre el adversario mediante la fuerza del espíritu²⁹. Su nueva misión redentora, su recién adquirida función de intermediario entre la divinidad y la monarquía cuyos territorios había defendido antaño, se convirtieron en las ideas centrales tanto de su presentación ante el arzobispo como de las respuestas a los interrogatorios tras ser conducido a los tribunales:

«Dixo que confiessa [...] que por su medio tiene Dios dispuesta la quietud destos reinos y que lo cree assi sinceramente sin que en ello le mueva otra cosa que el celo del servicio de Dios y de su Magestad, y salvar el peligro de su vida, segun las significaciones exteriores que ha visto hazer en diferentes partes.»³⁰

No obstante, todo aquel que aspirara a ser considerado un auténtico profeta, además de ciertas dotes de persuasión y magnetismo personal, debía mostrar una reputación de asceta, tenida desde antiguo como la principal garantía de la posesión de poderes de carácter sobrenatural. Efectivamente, en palabras del fiscal, Juan Guerra, se había jactado «de hacer grandes penitencias y ayunos y abstinencias»³¹, asimilando su vida a la de Santa Catalina de Siena, famosa por sus rigurosos ayunos y prolongadas vigiliias. Del mismo modo que de la santa italiana se decía que «pasaba varios meses seguidos privada de cualquier género de alimentos y sustentándose únicamente con la Comunión del Cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo»³², así el soldado también pretendía «encerrarse en un aposento o capilla la Semana Santa [...] y con solo recibir el Santissimo Sacramento en cada un día, como lo hazia Santa Catalina de Siena», estar «toda la semana sin comer ni beber»³³.

Pero, como si la equiparación con Santa Catalina (cuyo espíritu de profecía y poder carismático para exorcizar a los demonios eran asimismo notorios) no bastara a la nueva figu-

²⁸ Vid. Bernardo José García García, *La Pax Hispánica. Política exterior del duque de Lerma*, Leuven University Press, 1996, pp. 146-157.

²⁹ Como defiende Norman Cohn, la figura del caudillo escatológico solía proyectarse de tanto en tanto en individuos procedentes en su mayor parte de los estratos más bajos de la *intelligentsia*, siendo característica muy frecuente y común a todos ellos el abandono de su anterior dedicación («sacerdotes que habían dejado sus parroquias, monjes que habían escapado de sus monasterios...»). Vid. Norman Cohn, op. cit., p. 84.

³⁰ Proceso contra Juan Guerra de la Vega. Zaragoza. 1608. ADZ. C. 60-21, fols. 21r. y v.

³¹ *Ibidem*, fol. 2r.

³² Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, Madrid, Ed. Alianza, 1982, p. 969. Para una adecuada comprensión de la santa italiana, ver el capítulo dedicado a la misma en Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press, 1987, pp. 165-180.

³³ Proceso contra Juan Guerra de la Vega. Zaragoza. 1608. ADZ. C. 60-11, fol. 7.

ra desempeñada por el soldado, Juan Guerra se había comparado también con San Juan Evangelista, cuya supuesta capacidad para permanecer indemne frente a los más variados suplicios constituía un lugar común en la época. Dos de los episodios más citados en las hagiografías del evangelista tenían lugar en Efeso, localidad donde se había establecido tras la dispersión de los apóstoles. De acuerdo con la leyenda, en dicha ciudad, y por mandato del emperador, el santo había sido arrojado en un caldero de aceite hirviendo; varios años después, el sumo sacerdote de la diosa Diana lo había sometido a una prueba consistente en beber un brebaje emponzoñado con serpientes venenosas. En ambas ocasiones Juan había salido ileso, lo que sin duda había contribuido a demostrar la superioridad de la nueva religión predicada.

Inspirándose en las vidas de ambos santos, Juan Guerra propuso al arzobispo de Zaragoza un método para probar la verdad de sus revelaciones. En realidad se trataba al mismo tiempo de una prueba y de una competición, ya que el experimento sugerido consistía en ser encerrado durante ocho días junto con un criado de aquel cortesano en cuyo cuerpo habitaba el Demonio,

«c que los dexasen por ocho días sin comer ni beber, y que el que pudiere llevar este ayuno fuese tenido por el que dezia la verdad.»³⁴

En caso de que ambos resistieran, el soldado sugería:

«que, confesados y comulgados los dos, les diessen un baso a cada uno de veneno, y que el que quedase vivo se tuviese por verdadero y que lo que affirmava era verdad.»³⁵

La prueba propuesta no llegó a realizarse nunca. No obstante, la capacidad de mortificación del soldado quedó demostrada con creces en varias ocasiones. Según el testimonio de Don Diego de Caracol y Luçero —uno de los criados del arzobispo—, el reo se había jactado de hacer muchas penitencias, «como no dormir en cama y ayunar a pan y agua muchos días»³⁶. Tales inclinaciones hallaban su confirmación en las palabras de otro criado empeñado en constatar cómo,

«el jueves y viernes santo, estando su excelentissima en los descalzos carmelitas, haviendo estado sin comer el dicho Juan Guerra todo aquel día, le confeso a este deposante que no havia podido sufrir la ambre, porque se desmayaba, y que a las dos de la mañana havia pedido huevos y vino blanco a un religioso de dicho convento, y con aquello se havia reparado su desmayo».³⁷

Los nuevos combates librados por el soldado Juan Guerra no se ceñían tan solo a la carne; sus batallas espirituales contra las legiones de demonios que lo acosaban sin cesar eran

³⁴ *Ibidem*, fol. 11. Juan Guerra parecía convencido de poder superar dicha prueba basándose en la creencia de que era indemne al veneno pues —como él mismo manifestara— ya en Flandes, tras comunicar su revelación «con personas graves, [...] no guardandole el secreto, le quisieron dar venenos y matalic, de lo qual le libro Nuestro Señor, habiendo tomado el veneno.» (*Ibidem*, fol. 10v.)

³⁵ *Ibidem*, fol. 11v.

³⁶ *Ibidem*, fol. 10v.

³⁷ *Ibidem*, fol. 7v.

todavía mucho más temibles. Según confesión del propio reo, el Diablo se había presentado ante él bajo muy diferentes apariencias, le había «amenazado y dado por tres veces de palos» e incluso,

«otras veces aparecia con armas y, las mas veces, cinco juntos, y que formavan delante el confessante corpses y cavalgaduras.»³⁸

Tales batallas contra un Demonio encarnado bajo la forma de ejército organizado en distintos cuerpos militares respondían al tópico ascético de la época. Pese a que al soldado retirado parecían convenirle especialmente unas imágenes directamente inspiradas en su antiguo oficio, no hay que olvidar que muchos religiosos y religiosas enclaustrados en sus conventos solían referirse a combates muy similares. Así, por ejemplo, en palabras de su biógrafo, la dominica Sor Leonor (cuyo monasterio aparecía descrito directamente como «armería divina» o «un campo de batalla, como la celda del grande abad Antonio en las salidas de Egipto, o como la de la gran madre Catalina en la poblacion de Siena») se hallaba constantemente amenazada por demonios que se ponían delante de ella «en dos hileras infernales, esperandola para presentarle batallas rigurosas»³⁹.

Dichas guerras, peleas o asaltos —tormentos demoníacos, en suma— solían ser narrados de forma tan vívida y detallada que uno se siente tentado a atribuir una intencionalidad metafórica a los propios autores de tales relatos. Aquellos religiosos y religiosas con aspiraciones ascéticas, aquellos pretendidos profetas acosados por el Maligno no estarían hablando sino de ciertos desórdenes emocionales, sufrimientos interiores difícilmente nombrables en un lenguaje abstracto que, mediante el recurso a lo demoníaco, encontraban una vía de expresión. Sin embargo, muy lejos de nuestra actual sensibilidad, para quienes se sentían víctimas de tales agresiones, los demonios constituían una presencia real, corpórea y, por encima de todo, extrapersonal⁴⁰.

Concretamente en el caso del soldado Juan Guerra contamos con un testimonio excepcional acerca del modo en que los demonios eran percibidos, no sólo por los individuos que se creían insólitamente acosados, sino por alguien que venía a representar a un grupo de población mucho más amplio, aunque con un nivel cultural muy alto para la época. Nos referi-

³⁸ Ibidem, fols. 22 y 22v.

³⁹ Tal era la concreción con que su biógrafo Fray Francisco Posadas se refería a los diferentes tipos de ataques demoníacos sufridos por Sor Leonor que en el capítulo XXI de su *Vida de la Venerable Madre Soror Leonor Maria de Christo, Religiosa profesa de velo negro en el convento de Santa Maria de los Angeles de Religiosas dominicas de la ciudad de Jaen* (Jaén, 1699) encontramos párrafos como los que siguen: «los demonios [...] la embestian arrojandola [...] y arrastrandola por el suelo con tales golpes que le paravan el cuerpo y carne acardenalado de color de lirio», «unas veces la arrojavan desde lo alto de las escaleras, dando con su cuerpo a modo de culebra crueles golpazos, otras la levantaban en el ayre, y la traian de manera que dava crueles golpes en los techos con la cabeça», «muchas veces le davan fieros humazos de azufre, tanto que veian salir el humo las religiosas por las narizes», «otras veces le davan con la cabeça tan recios golpes entre las sillas del coro que parecia que se la hazian pedazos», «muchas la asian con unos garfios y la levantaban en alto como hasta la tribuna del coro, dando con su cuerpo una buelta por el ámbito del coro», «tomavanla por la garganta y torcianla el cuello y davanla con el tales vueltas como se suele hazer con las aves quando les quitan la vida», etc. (Citado en José Luis Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988).

⁴⁰ Vid. Alison Weber, «Saint Teresa, Demonologist», en Anne J. Cruz y Mary Elizabeth Perry (eds.), *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*, University of Minnesota Press, 1992, pp. 171-195.

mos al mismo secretario del arzobispo de Zaragoza quien, tras haber conversado en varias ocasiones con el reo, llegó a declarar,

«que en el aposento donde a estado en casa de su Excelentissima, algunos dias no se osava asomar a la ventana del dicho Juan Guerra de la Vega, por temor de que veria los demonios. Y tenia temor de que no le amenazassen y matassen.»⁴¹

De modo similar, y con la intención de desterrar cualquier duda acerca de la naturaleza de sus encuentros diabólicos, el soldado Juan Guerra insistió durante sus interrogatorios en que los demonios «le hablaban claramente» y en que cuanto había descrito «lo veia visiblemente». El mismo añadió, sin embargo, que también podía «ver» dichos sucesos «en visiones y sueños». No en vano, la gran revelación que Dios le había comunicado acerca del peligro que representaba para el país la presencia del mismísimo Satanás en el gobierno había venido acompañada de una visión cuyo significado simbólico era, al decir del soldado, absolutamente claro. Según sus propias palabras,

«"por las revelaciones y misericordias de Dios y sus permissiones, havia entendido que el demonio havia entrado en el cuerpo de un hombre [ya fuera] porque se le huviesse llegado la hora de su muerte o por pactos que tuviesse con el demonio.»⁴²

La experiencia, tal y como aparecía relatada por el reo, había consistido en primer lugar en una visión, seguida a continuación de dos diálogos, uno con la propia visión y otro, de carácter confirmatorio, con el mismo Dios:

«Havia entendido y visto en vision un perro vermejo muy asquerossissimo, y que este entrava por los profundos de la tierra abaxo. Y preguntando el declarante a la vision que que era aquello, y despues suplicando a Nuestro Señor que no le dexasse engañar de aquella vision ni del demonio de ninguna manera, se le confirmo siempre que el perro era el espiritu de aquel tal hombre, y que el que vivificava su cuerpo era el demonio, y que no la havia de declarar esta vision hasta passados tres años. Por lo qual, no lo declaro al padre confessor [hasta] passados, aunque trato muchas vezes con el sobre otras materias destas.»⁴³

El *perro bermejo asquerosísimo* que se adentraba en las profundidades de la tierra evidentemente constituía una imagen del Diablo, pero no se trataba de una imagen más de entre las muchas con que Satanás solía ser representado: dicha visión se hallaba asociada estrechamente con la figura del Tirano de los últimos días, es decir, con el Anticristo tal y como aparecía descrito en el *Libro del Apocalipsis*⁴⁴. Otra imagen de éste, muy popular durante toda la Edad Media, había sido la de un sátrapa sentado en el trono; de hecho, cualquier gobernante que actuara de forma despótica podía acabar fácilmente siendo identificado de una u otra forma con el esperado y temido Anticristo.

⁴¹ Proceso contra Juan Guerra de la Vega. Zaragoza. 1608. ADZ. C. 60-11, fol. 14.

⁴² Ibidem, fols. 22v. y 23.

⁴³ Ibidem, fol. 23.

⁴⁴ Como señala Norman Cohn, «en el Apocalipsis, la función tradicional del Anticristo queda dividida entre la primera bestia -el gran dragón rojo que aparece en el cielo o surge del mal, con siete cabezas y diez cuernos- y la segunda bestia -el monstruo con cuernos que habla como un dragón y surge de lo más profundo de la tierra.» (Norman Cohn, op. cit., p. 33).

Pese a que no podamos afirmar con toda seguridad la identidad del gobernante demoníaco (siempre aludido de forma indirecta bajo expresiones más o menos ambiguas) todos los datos parecen apuntar al valido o favorito del Rey, Francisco Gómez de Sandoval y Rojas, marqués de Denia y primer duque de Lerma desde 1599⁴⁵. Si hasta 1605 Lerma había sido capaz de acumular poder y riquezas sin generar demasiada oposición, a partir de esa fecha (que, según las profecías del soldado, coincidía precisamente con la posesión por parte de Satanás del cuerpo del gobernante) las críticas contra su persona aumentaron sensiblemente. No sólo cayeron en desgracia sus principales colaboradores (entre 1606 y 1607 se detuvo a Ramírez de Prado y a Franqueza), sino que las acusaciones de corrupción lanzadas contra éstos comenzaron a alcanzar al mismo valido, cuya figura había sido hasta entonces considerada tan intocable como la del propio rey⁴⁶.

No parece casualidad que justamente a partir de 1607-1608 (momento en que las proclamas y panfletos contra el duque comenzaron a multiplicarse de forma alarmante) quienes a sí mismos se juzgaban profetas decidieran empezar a expresar en forma de revelación sus críticas contra el gobierno⁴⁷. Tampoco parece casual en modo alguno que el gobernante referido por el soldado se encontrara en Tordesillas hacia 1605, esto es, en la supuesta fecha de su «muerte espiritual»⁴⁸. Aunque Lerma no vivía en Tordesillas, sino en Valladolid con el resto de la corte, había nacido en dicha localidad y conservaba allí un oficio de regidor y, por tanto, una especial vinculación con la villa.

Que dicha «persona» tan «allegada a su Magestad», tan «grave» y «principal»⁴⁹, no apareciera nombrada en todo el proceso, a pesar de constituir el centro del discurso del soldado, se explica por la concepción política según la cual las ofensas contra quienes se hallaban cercanos al rey eran consideradas como ofensas contra el rey mismo, es decir, como crímenes de lesa majestad⁵⁰. No hay que olvidar que el rey era el representante de Dios en la tierra, y que su valido o favorito, su «alter ego», se hallaba impregnado de dicha sacralidad más que ningún otro. Cuando, hacia 1607-1608, la identificación Dios-Rey-Valido comenzó a resquebrajarse, la figura divina del rey se salvó precisamente

⁴⁵ Sobre la figura de los validos, privados o favoritos en la historia de España, véase el clásico estudio de Francisco Tomás y Valiente, *Los validos de la monarquía española en el siglo XVII*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1963 y, más recientemente, el libro de Francisco Benigno, *La sombra del rey. Validos y lucha política en la España del siglo XVII*, Madrid, Ed. Alianza, 1992. Sobre el alcance de esta misma figura en el resto de Europa en la misma época, véase John Elliott y Laurence Brockliss (eds.), *El mundo de los validos*, Madrid, Ed. Taurus, 1999. En cuanto al duque de Lerma en particular, resulta imprescindible la obra de Antonio Feros, *Kingship and Favoritism in the Spain of Philip III (1598-1621)*, Cambridge University Press, 2000.

⁴⁶ Vid. Antonio Feros, «Felipe III», en *Historia de España* dirigida por Antonio Domínguez Ortiz, vol. VI, Barcelona, 1988 y *Kingship and Favoritism...*, cap. 8.

⁴⁷ El caso de Juan Guerra no era único. El 5 de septiembre de 1607, por ejemplo, otro «profeta» había sido detenido y acusado por predecir que en 1608 el rey Felipe III y algunos de sus ministros (en particular el duque de Lerma) morirían. Vid. Ronald Cueto, *Quimeras y sueños: los profetas y la monarquía católica de Felipe IV*, Valladolid, 1994, p. 171.

⁴⁸ Según el secretario del arzobispo de Zaragoza, «razonaba el dicho Juan Guerra que cierta persona muy principal de España havia cuatro años poco mas o menos que murio el veinte y ocho de agosto, en Tordesillas» y según uno de los criados del mismo arzobispo, «al tiempo y quando dixo el dicho Juan Guerra haver muerto la tal persona, este deposante se hallaba en Tordesillas, y la vio vivia muy buena, y oy dia lo esta, porque este deposante le conoce.» Proceso contra Juan Guerra de la Vega. Zaragoza. 1608. ADZ. C. 60-11, fols. 12v. y 7.

⁴⁹ Proceso contra Juan Guerra de la Vega. Zaragoza. 1608. ADZ. C. 60-11, fols. 6, 10 y 12.

⁵⁰ Vid. Antonio Feros, *Kingship and Favoritism...*, cap. 8.

mediante la demonización de sus ministros, entre los cuales el favorito desempeñaba el papel principal⁵¹.

Este va a ser visto a partir de ahora como el responsable por antonomasia de todos los males. Los ojos del rey han de velar porque, si no, gobernará Satanás a través de los malos ministros. «¿Qué importa que el rey sea un ángel si los ministros son despiadados?». «¿O son ministros los diablos, que por otro nombre se llaman los ambiciosos, los soberbios y los tiranos?», preguntaba Quevedo en su *Política de Dios y Gobierno de Cristo*⁵². El válido como tirano, como corrupto y corruptor, auténtico culpable de la enfermedad que aqueja a todo el cuerpo político, pasa a ser ahora la encarnación genuina de Satanás y su reinado, tantas veces temido y anunciado. «¡Oh gobierno infernal!»⁵³, exclamaba Quevedo refiriéndose a la política basada en las dádivas, los sobornos y la búsqueda del enriquecimiento individual.

En modo alguno se trataba de una política nueva: lo que ahora se denunciaba como corrupción había sido comportamiento habitual desde mucho tiempo atrás. Pero ahora se personalizaba en una figura monopolizadora del favor del rey y, por tanto, mucho más susceptible de concitar el odio y la desesperación de toda una nación en profunda crisis⁵⁴. De igual modo que Lerma, a pesar de su saludable apariencia física, podía ser el mismo Diabolo ocupando un cadáver, asimismo, algunos años más tarde, otro favorito real, el conde duque de Olivares, sería acusado de tener un diablo familiar y protector encerrado en la muleta que utilizaba para desplazarse⁵⁵.

Pese a su chocante presentación y a su aparente complejidad, el mensaje profético del soldado Juan Guerra era claro: el Estado presentaba síntomas de hallarse enfermo o, más bien, poseído por un Demonio tiránico, ante lo cual se hacía necesaria una cura mediante la intervención de un mesías o salvador. La principal función de los exorcistas consistía en identificar qué demonios ocupaban el cuerpo de los posesos —esto es, el reconocimiento y nombramiento de lo que los mismos afectados desconocían acerca de su dolencia—⁵⁶, y la tarea que el soldado se había impuesto a sí mismo no era del todo diferente. Como si de un exorcista se tratara, él había reconocido a Satanás, pese a sus tretas y ocultamientos. Lo ha-

⁵¹ A propósito de la divinización del poder real resulta muy significativo un texto de Matías de Novoa en contra de los validos, que —en su opinión— venían a representar una especie de idolatría frente a la verdadera religión monoteísta encarnada en la persona del rey: «Naturalmente apetecen y porfían los hombres y quieren que el Rey no tenga privados [...] y quieren que por sí solo lo haga todo, pues él solo les fue dado por Rey; no quieren muchos reyes o muchos ídolos, que a ese solo nombre tienen los privados; no quieren ser infieles, sino adorar a un solo Rey verdadero.» Vid. Matías de Novoa, *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España*, vol. II, p. 105.

⁵² Francisco de Quevedo y Villegas, op. cit., p. 33.

⁵³ Francisco de Quevedo y Villegas, op. cit., p. 39.

⁵⁴ Vid. Antonio Feros, *Kingship and Favoritism...*, cap. 8.

⁵⁵ Dicha atribución era, en realidad, una opinión popularmente extendida. Su prianza y su poder se achacaban al demonio que llevaba siempre consigo escondido en la muleta, lo que no suponía una vez más sino la asociación del cargo de válido con las malas artes de Satanás, actuando en deservicio de la nación. Vid. José Delito y Piñuela, *El declinar de la monarquía española*, Madrid, Espasa Calpe, 1947, p. 111.

⁵⁶ Michel de Certeau, en su excelente estudio sobre el lenguaje de los posesos, se refería al desconocimiento esencial en que consistía sentirse endemoniado. Esto era así hasta el punto de que los afectados no sabrían quién hablaba por su boca («Quequ'un d'autre parle en moi» ou «Je est un autre»), siendo los exorcistas, o en su caso, los médicos, quienes debían ser capaces de reconocer, nombrar o identificar los demonios o el mal del que se trataba. Vid. «Le langage alteré. La parole de la possédé», en Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, París, Gallimard, 1978, pp. 249-273.

bía descubierto bajo su mortífero disfraz en el lugar más peligroso que pudiera imaginarse. Más allá de los conventos, o de las pobres mujeres que a menudo caían en su poder⁵⁷, esta vez había logrado escalar hasta lo más alto, situándose al lado del mismo rey. La lucha escatológica que había de tener lugar entre Dios y el Diablo, cuya presencia resultaba patente en aquellos tiempos perversos, no podía encontrar un escenario más adecuado⁵⁸.

⁵⁷ Los ejemplos de posesión demoníaca que llegaron a ser más conocidos en el siglo XVII tuvieron lugar entre religiosas de clausura. Fueron notables, por ejemplo, los casos franceses de Aix-en-Provence (1611), Lille (1613), Loudun (1632) o Louviers (1647). En España, las monjas endemoniadas del convento madrileño de Sant Plácido (1625) alcanzaron también gran relevancia. No obstante, a pesar de que la documentación sea mucho más escasa, el fenómeno de la posesión demoníaca se hallaba presente en la vida de muchas comunidades rurales, afectando sobre todo a la población femenina. Vid. Michel de Certeau, *La possession de Loudun*, París: Julliard-Gallimard, 1970; Aldous Huxley, *Los demonios de Loudun*, Barcelona, Planeta, 1980; Beatriz Moncá, *Mujer y demonio: una pareja barroca (Treinta monjas endemoniadas en un convento)*, Madrid, Instituto de Sociología Aplicada, 1989; Carmelo Lisón Tolosana, *Demonios y exorcismos en los Siglos de Oro*, Madrid, Akal, 1990, y Angel Gari Lacruz, *Brujería e Inquisición en el Alto Aragón en la primera mitad del siglo XVII*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1991.

⁵⁸ Acerca de la íntima conexión entre posesión demoníaca y pensamiento escatológico, vid. Stuart Clark, op. cit., pp. 401-422 y H. C. Erik Midelfort, «The Madness of Demonic Possession», en *A History of Madness in Sixteenth-Century Germany*, Stanford University Press, 1999, pp. 49-79.