



**LA REFORMA DE LA IGLESIA Y SUS ENEMIGOS: DEMONIOS Y MALOS PASTORES EN LAS OBRAS DE JUAN BERNAL DÍAZ DE LUCO (1495-1556)**

**Claudio César Rizzuto**

CONICET/Universidad de Buenos Aires, Argentina

Recibido: 08/08/2022

Aceptado: 28/06/2023

**RESUMEN**

La idea de reforma atraviesa toda la historia de la Iglesia. El diablo, a su vez, es uno de los elementos fundamentales del cristianismo. El presente artículo indaga las relaciones entre reforma de la Iglesia y presencia del demonio en las obras del doctor en cánones y obispo Juan Bernal Díaz de Luco (1495-1556). Destaca la representación de Satanás como interventor en la actividad pastoral de curas y prelados para lograr la condena de la mayor cantidad de almas. Para este fin, Díaz de Luco consideraba que los demonios promovían “errores” de distinto tipo como supersticiones y la brujería, así como diferentes faltas entre los clérigos. Se propone así la existencia de una “economía de la tentación” por parte del diablo y sus agentes con el fin de colocar obstáculos a las actitudes reformistas en la Iglesia del siglo XVI.

**PALABRAS CLAVE:** reforma de la Iglesia; demonio; Juan Bernal Díaz de Luco; brujería; superstición.

**THE REFORM OF THE CHURCH AND ITS ENEMIES: DEMONS AND BAD PASTORS IN THE WORKS OF JUAN BERNAL DÍAZ DE LUCO (1495-1556)**

**ABSTRACT**

The idea of reform goes through the whole history of the Church. The Devil, in turn, is one of the fundamental elements of the Christianity. This paper looks into the relationships between reform of the Church and the presence of the Devil in the works of the Doctor of Canon Law and bishop Juan Bernal de Díaz de Luco (1495-1556). The article points out the representation of Sathan interfering with the pastoral activity of priest and prelates to get the condemnation of the highest number of souls. To this end, Díaz de Luco considered that demons promoted “errors” of different kind as superstitions and witchcraft, and distinct offenses among the clerics. Then, it is here

proposed the existence of an “economy of temptation” made by the Devil and its agents to put obstacles to the reform impulses in sixteenth-century Church.

**KEY WORDS:** reform of the church; devil; Juan Bernal Díaz de Luco; witchcraft; superstition.

---

**Claudio César Rizzuto.** Doctor en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Su campo de investigación se centra en la historia cultural y religiosa de la Edad Moderna, en especial la España del siglo XVI. Actualmente se desempeña como becario post doctoral en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Además, es docente en el Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Fue becario doctoral de la Secretaría de Ciencia y Técnica de dicha universidad. Ha publicado el libro *La revuelta de las Comunidades de Castilla en el reino de Dios: profecía, heterogeneidad religiosa y reforma eclesiástica, 1520-1521*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2021. A su vez, ha publicado artículos y capítulos de libro en revistas científicas y obras colectivas publicadas en Argentina, España, Francia, Estados Unidos, Alemania y Reino Unido.  
**Correo electrónico:** claudiorizzuto88@gmail.com  
**ID ORCID:** 0000-0003-4298-4207

---

## LA REFORMA DE LA IGLESIA Y SUS ENEMIGOS: DEMONIOS Y MALOS PASTORES EN LAS OBRAS DE JUAN BERNAL DÍAZ DE LUCO (1495-1556)

### Introducción

El diablo, como ha sido conceptualizado en la tradición cristiana, es uno de sus elementos fundamentales, aunque su figura ha sufrido transformaciones a lo largo de los siglos. Su papel en el cristianismo occidental ha permitido a numerosos estudiosos abordar su influencia en múltiples cuestiones, desde la teología a la medicina, la política o la ciencia. Como tópico historiográfico, por ejemplo, se ha sugerido un despertar del demonio en Occidente a partir del siglo XIII y con ello, a su vez, la posibilidad de hallar modificaciones en su conceptualización respecto de la tradición anterior<sup>1</sup>.

En base a unos testimonios bíblicos limitados, en unos pocos siglos posteriores a los tiempos del Jesús histórico se construyó un “Adversario” poderoso y enemigo de la humanidad que ha incorporado cierto trasfondo dualista al interior del cristianismo, a partir del combate del diablo contra la divinidad, lo cual ha generado no pocos problemas y controversias<sup>2</sup>. Como resultado, se incorporó un personaje que, si bien siempre bajo permiso divino, es presentado como “telón de fondo” explicativo o provocador de múltiples acciones y sucesos. El diablo como adversario de la “reforma” de la Iglesia resulta un interesante ejemplo en este sentido. Según el modo en que era considerada, esta figura intentaba que los agentes eclesiásticos fundamentales (en especial quienes tenían responsabilidades pastorales) fracasaran en su papel de velar por la salvación de los fieles y extender la palabra divina en el mundo. De esta forma, puede citarse la recurrente confrontación entre *corpus Christi* –clásica metáfora para referir a la Iglesia- y *corpus diaboli* –metáfora para los pecadores graves

---

<sup>1</sup> Sobre la idea de un despertar del demonio en el siglo XIII: Muchembled (2003). Un balance respecto de las posibles transformaciones en la concepción del demonio con la Caza de Brujas en: Campagne (2011).

<sup>2</sup> Sobre la distancia entre las alusiones bíblicas a “demonios” y la constitución de la tradición cristiana sobre el diablo en tiempos posteriores, consolidada en especial a partir del siglo III: Kelly (2011).

o para quienes establecen pactos con los demonios<sup>3</sup>. Dicha confrontación era un ejemplo clásico de las formas de inserción del discurso demonológico en el eclesiológico. Asimismo, la inversión que suele ubicarse alrededor de los tópicos diabólicos –y que cobró importancia fundamental en el estereotipo del *sabbat* y la Gran Caza de Brujas- colocaba al demonio como constructor de una anti-iglesia, en ocasiones con sus propios rituales y “sacramentos”<sup>4</sup>.

El presente artículo se ocupará de la figura del demonio en varias obras del escritor, oficial y obispo Juan Bernal Díaz de Luco (1495-1556), uno de los principales promotores de la reforma eclesiástica en la España de Carlos V. Díaz de Luco –a quien no le ha prestado suficientemente atención la historiografía- era “hijo sacrílego” de un subdiácono originario de Huelva y de una mujer de Luco (Álava), como lo dice su nombre. Clérigo, doctor en cánones, colaborador del arzobispo Juan Pardo de Tavera, autor de obras jurídicas y pastorales, miembro del Consejo de Indias y promotor de la evangelización de América, colaborador de los primeros jesuitas en España, y obispo de Calahorra y La Calzada desde 1545 hasta su muerte<sup>5</sup>. Su participación en los movimientos de reforma eclesiástica se destacó por la elaboración de textos, su rol como oficial eclesiástico y de la Corona, su labor como prelado y su participación en el Concilio de Trento<sup>6</sup>. En particular, se mostrará de qué maneras, en las obras de este autor, la figura del demonio se hallaba atravesada por las preocupaciones respecto de la reforma del clero y del pueblo cristiano, las cuales podrían considerarse manifestaciones tempranas de lo que la historiografía ha llamado procesos de confesionalización<sup>7</sup>. De este modo, se sostendrá que no se puede entender la acción del demonio por fuera de

---

<sup>3</sup> Sobre la Iglesia y el *corpus Christi* la bibliografía es enorme, la obra clásica: Lubac (2009). Tomás de Aquino, principal teólogo sobre los demonios en el segundo milenio, afirmaba que el diablo era cabeza, príncipe y señor de todos los seres malos. Como los fieles eran miembros del cuerpo de Cristo, unidos en su gracia, los pecadores eran miembros del cuerpo de Satán, unidos en su alienación (Russell, 1995: 228-229).

<sup>4</sup> Sobre demonología e inversión: Clark (1997: 69-79). Sobre las distintas demonologías en tiempos de la Caza de Brujas: Machielsen (2020)

<sup>5</sup> Juan Pardo de Tavera (1472-1545) fue un personaje muy importante que contó con numerosos beneficios y dignidades a lo largo de su carrera, como arzobispo de Santiago de Compostela, de Toledo; presidente del Consejo Real, Inquisidor General y Cardenal. Puede decirse con seguridad que Díaz de Luco se hallaba bajo su protección a partir de 1531, quizá desde algunos años antes. Sobre Tavera, un panorama en: Ezquerria Revilla (2009).

<sup>6</sup> Si bien se trata de un personaje relativamente conocido en la primera mitad del siglo XVI, no ha sido demasiado estudiado por la historiografía. Tomás Marín Martínez ha sido el principal estudioso de su figura en diversos artículos. Un resumen de sus trabajos puede hallarse en la entrada que le dedicó en: Marín Martínez (1972). Una primera biografía publicada, sumamente subsidiaria de lo realizado por Marín, en: Gómez Marín (2001).

<sup>7</sup> La bibliografía en este punto es enorme, una síntesis en: Palomo (2016).

sus consideraciones sobre la situación de la Iglesia en su tiempo<sup>8</sup>. A su vez, en el caso de los territorios vascos a los que se refirió en sus escritos en una primera instancia y de los que se ocupó como obispo posteriormente –en tanto eran parte de la diócesis de Calahorra y La Calzada- y que se mencionarán más adelante, cabe señalar la particularidad de sus iglesias, en comparación con otras regiones de España. Se trataba en su enorme mayoría de iglesias de patronato laico, con un clero patrimonial donde la acción de los obispos era muy difícil y se hallaban todo tipo de abusos<sup>9</sup>. El reclamo en sus obras por un clero presente en el territorio que le correspondía, ocupado en la tarea pastoral, bajo obispos que residiesen en sus diócesis, era uno de los contenidos fundamentales de su concepto de reforma de la Iglesia<sup>10</sup>. Las problemáticas señaladas por Díaz de Luco correspondían a estos contextos.

### **El demonio y la reforma de la Iglesia**

Como se ha comentado, el llamado *corpus diaboli* era considerado una amenaza permanente para la Iglesia. Si bien todos los pecadores podían ser vinculados con Satanás, no dejaba de admitirse desde la más temprana teología cristiana que los humanos podían pecar por sí mismos, dada su naturaleza “caída”, sin necesidad de ninguna tentación o intervención diabólica<sup>11</sup>. La Iglesia, tanto como asamblea de creyentes como en su consideración de cuerpo místico de Cristo, podía no obstante ser atacada por los demonios a través de diversas vías. Suele resumirse que la tarea del diablo era tentar o probar a los justos y castigar a los réprobos. Sin embargo, puede señalarse otra distinción que poseía fundamental importancia: la tentación del demonio no provocaba el mismo efecto si la persona tentada era un presbítero o prelado que si era un simple laico. En el primer caso, la acción del demonio podía causar mayor impacto porque el “pastor” solía responder no solo por su alma sino también por las de los fieles bajo su cargo. Por ello, devenir un “mal pastor” podía tener por consecuencia no solo la condena de ese individuo sino también de quienes estaban espiritualmente bajo su responsabilidad. A su vez, en el caso de los monjes, que en principio no tenían

---

<sup>8</sup> Sobre la conceptualización de las ideas de “reforma”, “renovación” o “contrarreforma” para los siglos XV a XVII el material es inabarcable, un tratamiento extenso en: Eire (2016).

<sup>9</sup> Sobre este problema con los beneficios bajo patronato laico en el País Vasco: Catalán Martínez (2000:29-49).

<sup>10</sup> Sobre la idea de reforma en Díaz de Luco: Rizzuto (2022).

<sup>11</sup> Esta idea se remonta a autores tempranos como Ireneo de Lyon, Clemente de Alejandría y Orígenes de Alejandría, ver: Russell (1986: 99, 143 y 163).

carga pastoral, su papel por “velar” por la salvación de toda la cristiandad los ponía en repetido combate contra los demonios<sup>12</sup>.

El siglo XV, en el contexto del Cisma de Occidente y su resolución (1378-1417), abrió uno de los grandes períodos de reforma de la Iglesia, que suele además vincularse con las transformaciones más profundas del siglo XVI<sup>13</sup>. Señalado como el gran período de los predicadores populares, en una época caracterizada como de “crisis” de la Cristiandad, la actividad del demonio fue considerada *in crescendo*. En ese marco, entre la segunda y la tercera década del siglo XV, parcialmente en paralelo al Concilio de Basilea, las relaciones entre demonio, reforma y defensa de la cristiandad cobraron importancia fundamental a partir de la aparición de la teorización sobre la brujería y su persecución<sup>14</sup>.

Estas relaciones están presentes de modo significativo en algunos de los teóricos de la brujería más importantes<sup>15</sup>. Tal es el caso de Johannes Nider (c. 1380-1438), dominico que impulsó el movimiento observante y participó del concilio de Basilea. De hecho, su trabajo más célebre, que se titula *Formicarius* (“El Hormiguero”), es un clásico de los tratados sobre la Caza de Brujas, pero no fue concebido como un libro sobre la brujería más que muy parcialmente. Se trataba de una obra sobre la reforma espiritual, que pretendía modificar la laxitud religiosa entre los laicos e incluía solamente una parte de su libro quinto dedicado a las brujas. Así, como ha sugerido Michael D. Bailey (2003: 3), la idea de brujería podía ubicarse como un aspecto significativo en un contexto religioso más amplio. Siguiendo una extensa literatura de edificación del cristiano donde los demonios aparecían como adversarios, la preocupación de Nider por los ángeles caídos era anterior al abordaje de la brujería, y un tanto más amenazante que en la literatura precedente (BAILEY, 2003: 114-115). Satán era un gran opositor a la reforma de las órdenes evitando que los jóvenes tomaran el hábito religioso en monasterios observantes; además, intentaba impedir cualquier tipo de renovación religiosa entre los creyentes (BAILEY, 2003: 117). La brujería se

---

<sup>12</sup> Sobre los demonios y la construcción del monacato: Brakke (2006).

<sup>13</sup> Para las conexiones entre el siglo XV y el XVI en términos de reforma, desde la perspectiva de la evolución del catolicismo, puede consultarse: O’Malley (2015).

<sup>14</sup> Sobre la difusión de las nuevas ideas sobre la brujería y el concilio de Basilea: Bailey y Peters (2003).

<sup>15</sup> Sobre la Caza de Brujas la bibliografía se ha incrementado enormemente en las últimas décadas, algunas obras de síntesis: Levack (2013); Behringer (2004).

ubicaba en un contexto más extenso de acciones diabólicas contra el buen funcionamiento de la Iglesia y, por tanto, contra el incremento de salvados.

Es un principio fundamental del cristianismo que el demonio actúa en el mundo solo con permiso divino, no puede hacerlo de modo autónomo. Estos permisos serían otorgados para la tentación y el castigo de los fieles, según corresponda. Esta es la clásica imagen providencial del demonio<sup>16</sup>. Diferentes escritores tardo medievales expandieron gradualmente los límites del permiso divino. Como la brujería era el pecado más grave (principalmente por la supuesta demonolatría o adoración de los demonios), Dios otorgaba mayores permisos al demonio para hacer daño a través de las brujas (BROEDEL, 2003:82-85). Este principio fundamental de la llamada demonología radical tuvo que convivir –mientras perduró la persecución al crimen de brujería- con formas de acción diabólica mucho más “contenidas”, donde el carácter amenazante de los demonios era mucho más limitado, y el marco de la reforma eclesiástica tenía contextos diferentes. En este panorama heterogéneo pueden ubicarse diferentes declaraciones de Díaz de Luco.

### **Demonios, brujería y superstición en las obras de Juan Bernal Díaz de Luco**

Como podía esperarse, la aproximación del doctor Bernal –como se lo solía mencionar- al problema del demonio y su acción en el mundo era en general pastoral, a modo de impulsar la reforma de los clérigos y los fieles y demandar el apego a las formas de vida cristianas. Su tratamiento de la brujería y de las supersticiones –también relacionadas con la acción diabólica por el autor- se desarrollaba en este sentido. En ambos casos se consideraban problemas que interpelaban a quienes se ocupaban de “la cura de almas”, de allí la necesidad de incorporarlos en un trabajo dedicado a los “malos pastores”.

La brujería en España solía ser vinculada con la actuación de la Inquisición y su desconfianza para castigar duramente este crimen según las resoluciones redactadas en 1526<sup>17</sup>. Brevemente, si bien no se negaba la posibilidad de la brujería en términos del concepto acumulativo o del estereotipo del *sabbat*, se exigían demasiadas pruebas para

---

<sup>16</sup> La obra fundamental en la historia del cristianismo occidental respecto de este demonio “providencialista” y cierta concepción del mal correspondiente es la de Agustín de Hipona, al respecto: Forsyth (1987: 387-440) y Evans (1994).

<sup>17</sup> Sobre la brujería en España, además de la bibliografía que se citará más adelante: Pérez (2010); Tausiet (2004); Caro Baroja (1969).

demostrar el crimen y se regulaba el modo de obtener las mismas, de modo que virtualmente desplazaba a los inquisidores de intentar perseguir a brujos y brujas. Por ello, son contados los procesos de brujería impulsados por la Inquisición, con resultados sumamente moderados en la mayoría de los casos<sup>18</sup>. Sin embargo, y aquí se halla una renovación historiográfica fundamental en los últimos años, un panorama más complejo se presenta si se incluyen los procesos por brujería fuera del ámbito de la Inquisición. Dichos procesos han sido hallados sobre todo en zonas de menor influencia del Consejo de Inquisición o antes de la fundación de este tribunal y protagonizados por las justicias locales seculares en regiones como Cataluña, Aragón o Navarra. Si se consideran estos casos, el número de juicios por brujería en los reinos hispánicos se amplía considerablemente y la presencia de este crimen cobra otro tenor<sup>19</sup>.

Un problema mayor resulta de la caracterización de la bruja. Cierta historiografía ha destacado que predominó en los casos ibéricos (incluso en la América colonial) una bruja típicamente folclórica, ajena a la demonología radical, que actuaba como demonio nocturno y estaba asociada fundamentalmente al tópico de extraer la sangre de los niños o a devorarlos<sup>20</sup>. Por el contrario, en los casos mencionados de los tribunales seculares, puede hallarse una bruja (o brujo) más similar a la de la Caza de Brujas. La presencia de una bruja “más clásica”, al igual que en los casos de persecución brujeril del resto de Europa, no impidió que pudieran encontrarse importantes elementos folclóricos demonizados<sup>21</sup>. Si bien las tradiciones folclóricas apuntaban a un agente femenino, una bruja o sorguina, la demonología radical vinculaba el delito de brujería con una idea de secta y herejía, y en estos casos, se esperaba que los herejes fuesen en general hombres. Por ello, a nivel del lenguaje, pudieron aparecer a menudo los términos en masculino. A pesar de que las acusadas del delito de brujería en la Edad Moderna fueron mayoritariamente mujeres, y que la propia demonología radical muchas veces consideró que se trataba de un delito cometido por mujeres, nunca se produjo una feminización absoluta del mismo, ni en los procesos, ni en el lenguaje teológico<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> Sobre la brujería y la Inquisición Española: Kamen (1999: 259-266).

<sup>19</sup> Para Cataluña: Castell Granados (2017) y (2018). Para Aragón: Garcés (2013); Gari Lacruz (1991). Para Navarra: Idoate (1978).

<sup>20</sup> Sobre esta mitología de la bruja ibérica: Campagne (2009: 151-223); Castell Granados (2014).

<sup>21</sup> Sobre los elementos folclóricos en la construcción del estereotipo de la bruja y del *sabbat*: Ginzburg (1991); Bever (2008).

<sup>22</sup> La bibliografía sobre las relaciones entre género y brujería es enorme, un panorama en: Méndez (2018).



La década de 1520, en la que Díaz de Luco inicia sus actividades como provisor en el obispado de Salamanca, presentó novedades fundamentales para la historia de la brujería en España. Si bien, como se ha mencionado, se registraban juicios desde el siglo XV, los desarrollados en Navarra en dicha década provocaron tal revuelo en la Península, que acabaron por la convocación por parte del Consejo de Inquisición a una junta de teólogos en Granada en 1526 para tratar el crimen de brujería. Los dictámenes de esta junta marcaron la actitud del Tribunal hacia el delito por casi un siglo, hasta las instrucciones de la Suprema en agosto de 1614, como respuesta a los célebres procesos de Zugarramurdi en los cuales se había ejecutado a seis individuos en Logroño en Noviembre de 1610 y que habían generado una importante ola de persecuciones. Estas últimas instrucciones instalaron tantas precauciones frente a un posible delito de brujería que lo volvieron prácticamente imposible de probar entre los inquisidores<sup>23</sup>. Nuevamente, estas acciones no impidieron la continuidad de la persecución por parte de las justicias locales.

Sin poder dar cuenta de toda la complejidad del episodio, los procesos en Navarra hacia 1525 involucraron cierto número de personas y generaron comentarios en obras publicadas en los años subsiguientes. Como en otros casos anteriores en la Península, ciertos elementos del estereotipo del *sabbat* estaban presentes en ellos. Predominaba la idea de que se trataba de una secta, por lo que a menudo pudo utilizarse el masculino para referir a los acusados. Los procesos fueron iniciados por los tribunales locales con resultados que no pueden precisarse por la no concordancia de las fuentes. Se habla de algunas decenas de brujos y brujas condenados, aunque se han llegado a sugerir hasta doscientos condenados, un número muy poco probable. Pueden sugerirse alrededor de cuarenta condenas, siendo la mayoría de ellas a muerte. Los procesos los inició un magistrado del Consejo Real de Navarra, el licenciado Balanza. El tribunal inquisitorial de Calahorra realizó visitas para intentar involucrarse en los juicios, lo que tuvo como resultado diferentes intercambios epistolares con la Suprema y hasta el envío parcial de la documentación producida por la justicia secular<sup>24</sup>. Brevemente, las dudas de la Suprema ante dichos juicios, en los que los inquisidores tuvieron un papel menor, provocó la convocatoria a una reunión de teólogos y juristas para discutir la veracidad

---

<sup>23</sup> Sobre Zugarramurdi y sus consecuencias: Henningsen (2010).

<sup>24</sup> Sobre estos procesos en Navarra: Idoate (1978: 23-59 y 249-271); Monter (1992: 306-310); Bazán Díaz (2014).

de estos casos: ¿los brujos y brujas iban efectivamente a una reunión con el diablo o dichas reuniones eran de carácter imaginario?

La junta se reunió en Granada en diciembre de 1526. Algunos personajes célebres como Fernando de Valdés, Antonio de Guevara y Pedro Ramírez de Alba estuvieron entre sus participantes. Si bien no se expresó un parecer unificado, marcó los siguientes años de la acción del Tribunal al menos por dos de sus definiciones. En primer lugar, por seis votos contra cuatro, triunfó la postura de la realidad de las reuniones con el demonio, frente a quienes señalaron que se trataba de algo imaginario. En segundo lugar, se acordaron limitaciones a la producción de condiciones para la generación de un “pánico brujeril” que pudiera provocar numerosos arrestos y condenas: por ejemplo, no podía aceptarse como prueba la sola confesión de un reo para inculpar a un tercero<sup>25</sup>.

Díaz de Luco estaría comentando los sucesos de Navarra en su *Instruction de Perlados*, publicada en Alcalá de Henares en 1530<sup>26</sup>. Según el maestro Alejo Venegas, que declaraba a Díaz de Luco como su patrono, esta obra fue escrita cuando su autor tenía veintisiete años y era provisor del obispado de Salamanca (VENEGAS, 1546: IIIr.). Díaz de Luco ocupó este cargo entre 1522 y 1525, tiempo en que, siguiendo a Venegas, también escribió su *Colloquium elegans* que se publicó en 1542 y del que se hablará más adelante. Para el problema del demonio y las brujas resulta de interés el capítulo diez de su *Instruction*. Díaz de Luco comentaba, entre las tareas del obispo, que se debía enseñar la doctrina cristiana entre los “niños e ignorantes”, y añadía:

“y principalmente deuen procurar que esto se haga en los lugares pequeños, donde es la gente mas rustica, y esta mas apartada de los monesterios: y la suficiencia de los curas que tienen no es bastante para doctrinarles. Pues es justo que donde ay mas ignorancia: y menos conocimiento de dios con mayor cuidado se declare la doctrina Evangelica. Por que el demonio en semejantes lugares, donde el halla menos resistencia, suele hazer mayor estrago. Y así en nuestros tiempos se vee que en las montañas y lugares, donde menos doctrina se derrama, se a plantado vn error tan grande como es el de los bruxos: con daño de tantas animas como se halla en el an caydo” (DÍAZ DE LUCO, 1530a: XVr.).

Luego agregaba “Y en las otras partes donde este mal no ay” (DÍAZ DE LUCO, 1530a: XVr.). El mencionado origen vasco de la madre del autor pudo generar que Díaz de Luco estuviera más atento a estas zonas de la Península, aunque los sucesos tuvieron

<sup>25</sup> Sobre la junta de Granada sobre las brujas, además de las páginas de Monter antes citadas: Redondo (1976: 296-302)

<sup>26</sup> Sobre esta obra puede consultarse la introducción a la edición y traducción de: Colahan y Masferrer III (2007: 1-49). Además: Tellechea Idígoras (1963: 45-65).

suficiente eco como para convocar una junta de teólogos. Su destino final como obispo de Calahorra y La Calzada desde 1545 -que abarcaba parte de los territorios vascos- lo vinculó también con la tierra de su madre. En los fragmentos citados, la referencia al caso navarro parece claro, tanto por la alusión a las montañas como por los años en que se habría escrito la obra. No obstante, había una larga tradición de asociar a las brujas con las zonas pirenaicas<sup>27</sup>. De una u otra manera, Díaz de Luco hablaba de *bruxos* y la causa principal de su existencia era la ignorancia de la doctrina cristiana causada por la debilidad de la estructura eclesiástica –recuérdese el problema ya aludido del patronato laico en la región-, y la ausencia de buenos predicadores en particular. Se trataba de un *error* tan grande, plantado por el demonio y se enfatizaba que era algo propio de ese tiempo, posición típica de los tratados impulsores de la Caza de Brujas.

Estaría la duda si Díaz de Luco no sería un escéptico respecto de la brujería, tradición normalmente asociada con el llamado *canon Episcopi*<sup>28</sup>. En primer lugar, el término *bruxos* podría remitir al carácter colectivo típico de la brujería y de su dimensión conspirativa, no se trataba de un caso individual ni se usaba otro término como hechicería. En segundo lugar, Díaz de Luco declaraba que era algo propio de ese tiempo y de cierta zona. Por último, la mención de este término “novedoso” (*bruxos*) sin mayor aclaración aceptaría su realidad, de otra manera, se hubiera destacado que todo sucedía en la imaginación, tal como sostenían los escépticos respecto del crimen de brujería. El solo término, remitiría, sutilmente y sin demasiada aclaración, a la legitimidad de los procesos que se sucedían en Navarra más o menos contemporáneamente a la escritura del texto. No obstante, de modo de no generar equívocos, debe recordarse el carácter fragmentario de la mitología de la brujería, sumamente fluida y que era aceptada de manera parcial en diferentes contextos (KIECKHEFER, 2006: 102). Respecto de la cuestión del género, Díaz de Luco pudo

---

<sup>27</sup> Sobre la brujería en las zonas pirenaicas, un panorama en: Gari Lacruz (2010).

<sup>28</sup> El canon *Episcopi* fue uno de los documentos más célebres en la historia de la brujería, se atribuía a un concilio de Ancira en el siglo IV, siendo en realidad un documento carolingio del siglo IX. Adquirió fama debido a su inclusión por Graciano en su *Decretum* en siglo XII y a varios comentarios posteriores. Fue vinculado con la brujería porque se refería a unas mujeres que decían participar en el culto a la diosa Diana y que se trasladaban grandes distancias durante la noche para reunirse con ella. El canon condenaba esta creencia y afirmaba que se trataba de ilusiones que el diablo colocaba en la mente de estas mujeres durante el sueño. Los viajes eran imaginarios, no reales. Los teóricos de la brujería tuvieron que discutir el *Episcopi* para explicar la posibilidad de la existencia, por ejemplo, del vuelo de las brujas. Por ello, quienes se mostraron escépticos ante la realidad de la brujería solían recurrir a este documento, considerado de mucho prestigio. El canon *Episcopi*, en su versión más antigua conocida de Regino de Prum, c. 906: Kors y Peters (2001: 60-63).

utilizar el masculino en línea con la relación entre brujería y herejía que se ha mencionado, aunque no haya sido de la misma manera entre los escritores que se mencionarán a continuación y que comentaron los mismos procesos.

Otros autores comentaron los casos de brujería en Navarra de modo más explícito. El franciscano Martín de Castañega y su único tratado contiene una mención directa a Navarra y el libro está presentado por obispo de Calahorra y La Calzada de ese momento, Alonso de Castilla, parcialmente responsable de los territorios, no así de los procesos, donde se produjeron los hechos –que incluían también al obispado de Pamplona<sup>29</sup>. Se publicó en Logroño en 1529 y la presentación al texto hecha por Castilla remitía directamente a lo sucedido en su obispado “estos años pasados” (CASTAÑEGA, 1997: 11)<sup>30</sup>. Además, Castañega aceptaba que “los consagrados al demonio” pudiesen trasladarse corporalmente a las reuniones con el demonio (CASTAÑEGA, 1997: 67-72). Por último, respecto del género, otorgaba las supuestas razones “por qué destos ministros diabólicos hay más mujeres que hombres”, sin afirmar que fuesen todas mujeres las que cometían el delito (CASTAÑEGA, 1997: 63-65).

Por su parte, el célebre Pedro Ciruelo publicó una *Reprobación de las supersticiones y hechizarias* hacia 1530, donde puede considerarse cierta influencia de los procesos de Navarra y de la junta de Granada de 1526. Si se sigue a Fabián Alejandro Campagne (2002, 486-487), una obra anterior de Ciruelo, *Arte del bien confesar* (1501), destacaba el carácter imaginario de los viajes de las supuestas “brujas y xorguinas”. En su obra posterior sobre las supersticiones parece retomar los argumentos triunfantes de la junta de Granada en favor de la posibilidad del vuelo de las brujas (CIRUELO, 1551: f. XIVr.). Sin influencia en este punto, la segunda obra de Ciruelo es citada por Díaz de Luco en una obra posterior, como se verá, y se hallaba en su biblioteca según el inventario realizado luego de su muerte<sup>31</sup>.

Una última obra que se mencionará es la de Alfonso de Castro (1495-1558), publicada inicialmente en París en 1534 y con varias reimpressiones. En ella, se alude directamente a los casos de Navarra diez años atrás, donde, mujeres –hablaba en

---

<sup>29</sup> En este caso se utilizará la edición: Castañega (1997).

<sup>30</sup> Sobre Alonso de Castilla como obispo en Calahorra: Sáinz Ripa (1996: 177-191).

<sup>31</sup> Marín Martínez (1952: el inventario está reproducido en 313-326 y el tratado de Ciruelo, bajo el título “Reprobación de supersticiones” se halla en 317). Este artículo cuenta con una segunda parte donde se identifican muchas de las obras en el inventario: Marín Martínez (1954a).

femenino- se encontraban con el demonio en figura de cabra y lo veneraban. Esto –se decía- había sucedido en secreto por muchos años y fue descubierto en las montañas. También se alude a numerosas supersticiones en Asturias y en Galicia. En todos los casos, como Díaz de Luco, mencionaba como causa los defectos en la enseñanza del cristianismo, entre prelados, pastores y predicadores (CASTRO, 1541: 27v.). Si bien se trata de una obra posterior a la publicación de Díaz de Luco citada, se mencionaba un contexto sumamente similar –montañas, ausencia de buenos pastores-, aclarando específicamente que esa situación se remediaba con mejor enseñanza de la doctrina cristiana. Se identifica como problema la débil estructura eclesiástica de la región. Como detalle, esta obra también se encuentra en la biblioteca de Díaz de Luco (MARÍN MARTÍNEZ, 1952: 318). Obviamente, aquí se ha realizado una breve selección de comentarios que pueden relacionarse con los procesos en Navarra de 1525 a la que Díaz de Luco puede ser agregado, los debates en España sobre la realidad de la brujería atraviesan toda la Edad Moderna (CAMPAGNE, 2002: 461-557).

Ya no vinculada con la brujería, puede recogerse una mención de Díaz de Luco respecto de las supersticiones que puede resultar de interés. Se trata del capítulo dieciséis de la segunda parte del *Aviso de curas* publicado, hasta donde puede confirmarse, por primera vez en 1543<sup>32</sup>. Este texto ya no haría alusión a los territorios vascos y habría sido escrito mientras realizaba tareas para el arzobispo de Toledo y en el Consejo de Indias. El estudio de las supersticiones y su “extirpación” fue uno de los grandes tópicos del Catolicismo post-tridentino, aunque contaba con una larga trayectoria desde la época clásica. A menudo los períodos de reforma o renovación en el cristianismo fueron acompañados por la expansión o la redefinición de determinadas prácticas y creencias en tanto supersticiosas, muchas veces siguiendo modelos preestablecidos por la tradición y un “modelo cristiano de superstición”. Distintos autores o generaciones, bajo ciertos criterios repetidos, podían reafirmar, reinterpretar o descartar listas de prácticas y creencias de diverso tipo bajo el concepto de superstición, que automáticamente las condenaba y podía vincularlas de una u otra manera con la intervención de los demonios<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> La obra cuenta con al menos cuatro ediciones entre 1543 y 1551, véase: Díaz de Luco (1996: 18-20).

<sup>33</sup> Sobre la superstición la bibliografía es muy amplia, algunos trabajos: Campagne (2002); Cameron (2010); Bailey (2013).

El *Aviso de curas* es un manual de uso para quienes eran curadores de almas con consejos sobre cómo actuar ante diferentes situaciones y sobre con qué características y aptitudes debía contar el propio presbítero<sup>34</sup>. En el mencionado capítulo comenzaba por comentar que el bautismo no era suficiente para obtener la salvación sino que se debía tener instrucción en materia de fe, refiriendo a la llamada *Epístola a los Hebreos* 11:6 y a la *Epístola de Santiago* 2:17: “es imposible sin fe agradar a Dios, y esta misma sin obra es muerta y siendo muerta, mal puede ayudar a la vida eterna” (DÍAZ DE LUCO, 1996: 210)<sup>35</sup>. Esta combinación de ambos versículos no deja de recordar a la afirmación de Lucien Febvre (1985: 29) respecto de la crítica a los abusos entre los reformadores franceses: no se trataba meramente de atacar un mal vivir, sino un mal creer. Bajo esta idea, Díaz de Luco comentaba que el cura debía enseñar la doctrina cristiana a sus parroquianos y, entre otros aspectos, afirmaba:

“Y pues las hechicerías, divinaciones, y supersticiones tan derechamente ofenden a Dios nuestro Señor, e impiden que los que se dan a ellas no reciban ni tengan la fe tan sana ni tan entera como les cumple, debe el cura con toda diligencia trabajar de desarraigar de las consciencias de sus parroquianos toda cosa de esta cualidad, representándoles ansí en las confesiones como en las exhortaciones públicas cuánto se ofende Dios dello, y cuán grave engaño y burla es todo, y cómo si alguna verdad hallan en ello es por secreto del pacto del demonio, y permitiendo Dios que sean engañados dél por sus pecados y liviandad, y que no crean aquellas cosas a vejezuelas ni gente liviana, diciéndoles que, pues en cosas de su honra, vida o hacienda no se guiarían por su seso y consejo, menos lo deben hacer en lo que les va la vida eterna” (DÍAZ DE LUCO, 1996: 211).

El rechazo en compañía de hechicerías, *divinaciones* y supersticiones puede vincularse con las dificultades, dentro de cierto discurso anti-supersticioso que tiende a extender la demonización de diferentes prácticas, de distinguir con total claridad entre prácticas y creencias a menudo muy disimiles, desde un hechizo de amor a la consulta por el futuro (CAMPAGNE, 2002: 623-632). Si bien se colocaba como elemento principal el carácter ilusorio y burlesco de estas prácticas –es decir su no efectividad- no dejaba de admitirse que pudiera hallarse en ellas “alguna verdad” –es decir, tener un efecto real- por secreto pacto con el demonio. Este último punto puede remitir a la idea

<sup>34</sup> En este caso, se utilizará esta edición de José Luis de Tejada Herce que reproduce la edición de 1543. En caso de ser necesario se citará la edición de 1545.

<sup>35</sup> Aquí el editor transcribe la referencia al margen como “(ad Hebreos cap. II)”, pero se trata en realidad del capítulo 11. Si bien se trata de un error propio de la edición de 1543 que utiliza el editor para la transcripción, en la edición de 1545 la referencia del propio libro es correcta, Hebreos 11, Véase Díaz de Luco, 1545: LXIIv.). Se trata de la primera edición siendo Díaz de Luco obispo de Calahorra y la Calzada, y con un prólogo dedicado a los curas de su obispado.

de pacto implícito o tácito, propuesta sobre todo por Tomás de Aquino. En pocas palabras, ciertas prácticas que, sin intención expresa de sus realizadores de invocar a los demonios, no podían más que provocar la intervención de los mismos para producir algún tipo de efecto: recurrir a una práctica que no podía producir efectos, por ser una actividad vana o desprovista de toda causalidad, no generaba más que la invitación a los demonios<sup>36</sup>. Además, se enfatizaba el permiso de Dios para que el engaño se produjese y se recomendaba ignorar a las “vejezuelas y gente liviana”, reproduciendo tópicos clásicos respecto de quienes se consideraba que estaban a menudo involucrados en este tipo de actividades. Por último, como no podía ser de otra manera, la vida eterna estaba en juego en este tipo de prácticas.

Más adelante, el texto destacaba el papel de predicadores y curas en la eliminación de estos “errores”, como se había destacado en el problema de los brujos: “Y para que tenga el cura mayor ayuda en todas estas materias de la fe y buenas costumbres, y extirpación de errores y cosas dañosas, y el pueblo sea más aprovechado, debe siempre procurar de traer buenos predicadores doctos y de espíritu que doctrinen su pueblo” (DÍAZ DE LUCO, 1996: 212). Para luego recomendar “Y para que puedan mejor los curas conocer y reprobando las supersticiones, me parece que deben leer un buen tratado que hizo el maestro Ciruelo sobre esta materia en romance”, siendo el libro ya citado (DÍAZ DE LUCO, 1996: 212). El cura podía pedir ayuda para adoctrinar a los fieles, no tenía por qué ser autosuficiente al respecto, aunque obviamente tampoco podía ignorar completamente las peligrosas doctrinas que podían llegar a oídos de sus parroquianos. Por último, no dejaba de señalar que el demonio atacaba a los penitentes contra la voluntad de éstos, a través de continuas tentaciones, oponiéndose al comportamiento “recto” o a que el fiel “se enmendase”, como clásico demonio interior propio de las historias monásticas: “Porque cuanto más se pusieren en quererlo vencer y contradecir en su pensamiento, tanto más les durará aquella pasión, y se encenderá más el demonio para los perseguir y fatigar” (DÍAZ DE LUCO, 1996: 213). La responsabilidad de los malos pastores y de las estructuras eclesíásticas en general ante la existencia de los *bruxos* y supersticiones de diferente tipo coloca en el centro de la escena la pregunta respecto de las múltiples responsabilidades que los clérigos tenían ante la acción del demonio.

---

<sup>36</sup> Sobre la distinción entre pacto explícito e implícito: Cameron (2010: 106-110); Campagne (2002, 69-72).

### El demonio y los malos pastores

Como se ha visto, la preocupación de Díaz de Luco por la acción del demonio aparece en varias de sus obras y declaraciones que se han conservado. Se trata, con diferentes énfasis, de un tópico relativamente extendido. Respecto de los tiempos del doctor Bernal, no obstante, no siempre se halla presente en los textos dedicados a la reforma, de allí cierta particularidad, no respecto de toda la tradición, sino de algunos otros escritos contemporáneos de los suyos. El célebre *Consilium de emendanda ecclesia* de 1537, por ejemplo, que enumeraba buena parte de las propuestas de reforma que circulaban en la época, no mencionaba al demonio<sup>37</sup>. Otros textos de reforma, en cambio, colocaban al demonio como un factor. Juan de Ávila, en su memorial escrito para el Concilio de Trento en 1551, y en línea con algunos de los argumentos que se han analizado, declaraba “Ardid ha sido este del demonio; hacer que hubiese tanta falta de doctrina en la Iglesia” (ÁVILA, 2001:493). Ignacio de Loyola, por su parte, recuperaba en sus *Ejercicios Espirituales* –publicados en 1548, pero escritos durante el período anterior- la mencionada oposición entre Iglesia de Cristo e Iglesia de Lucifer, típica de la patrística, y colocaba al demonio como enemigo de “nuestra natura humana”, en el marco de las meditaciones que el cristiano realizaba (MADRIGAL TERRAZAS, 2002: 354-355). En el caso de Díaz de Luco, la presencia diabólica recorre prácticamente todos sus escritos de reforma, con especial relación con el tópico de los malos pastores.

Los ángeles caídos aparecían a menudo como opositores al buen comportamiento del clero. En términos de su propia carrera eclesiástica, la carta que el doctor Bernal escribió al emperador en agradecimiento a su nombramiento como obispo de Calahorra y La Calzada, con fecha del 23 de marzo de 1545, destacaba que le haya enviado a residir en su obispado, sin asignarle otra tarea que le hubiese implicado ausentarse, causando gran peligro para su conciencia y para las almas del obispado. Ante este panorama, agregaba:

“Y porque aún desde agora comienzo a temer que, como al demonio le pesa mis propósitos y deseos, ha de solicitar que algunas personas representen a V. Mt. que yo tengo alguna habilidad para servir fuera del obispado a V. Mt., por reverencia de Jesucristo nuestro Señor suplico a V. Mt. que no oiga ni crea semejantes consejos” (Reproducida en Beltrán de Heredia, 1971: 323).

---

<sup>37</sup> Puede consultarse en Olin (ed.) (1992: 186-197).



El demonio era presentado como adversario de Díaz de Luco, dadas las intenciones que éste tenía respecto de su tarea como obispo. Además, la acción e influencia del diablo estaba entre los consejeros del emperador, que podía transformarse en elogios hacia el nuevo obispo para otras tareas que pudiera realizar, lo que podía provocar que éste fuera separado de su tarea fundamental: el cuidado de las almas. Suplicaba al emperador ignorar tales consejos. Cabe señalar que Díaz de Luco se alejó de su obispado para participar del Concilio de Trento, al que se incorporó con cierta demora hacia mayo de 1546 y regresó a su diócesis en febrero de 1553<sup>38</sup>.

Por otra parte, sus obras dedicadas al buen comportamiento de prelados y curas cuentan con numerosas advertencias respecto de la acción del demonio. Dedicó hacia 1530 una carta al arzobispo de Toledo Alfonso de Fonseca –Primado de España y reconocido simpatizante de Erasmo- en la que lo instaba a convocar un concilio o sínodo en su arquidiócesis, y para ello reponía la función de los concilios desde la Iglesia primitiva<sup>39</sup>. Según Díaz de Luco, eran fundamentales tanto al interior de cada diócesis como en los casos de las reuniones de los obispos con su metropolitano y de los arzobispos entre ellos. Luego de estas reuniones, los prelados regresaban con sus armas reparadas para proseguir la batalla “contra los demonios”<sup>40</sup>. El papel de los prelados en el combate contra los demonios se ubicaba en los primeros siglos de la tradición eclesiástica. Cabe destacar que esto se inscribe en un diagnóstico relativamente negativo de su propia época “*qua nusque angustior Christianus limes*”<sup>41</sup>.

En la *Instruction de perlados* comentaba que éstos debían moderar sus gastos y concentrarse en la atención de los pobres y no en sus parientes. El demonio se presentaba con cierta sutileza al momento de la actuación: aquello que pudiera acaparar dinero para una obra piadosa de cierta envergadura, podía en realidad generar la suspensión de la ayuda inmediata a los pobres, para que luego acabase por no concretarse nada. Los obispos estaban expuestos a este tipo de tentaciones, que podían provocar gran peligro ya que no solo afectaban sus propias almas sino también la vida y

<sup>38</sup> Sobre su participación en el concilio: Marín Martínez (1954b).

<sup>39</sup> Sobre Alonso de Fonseca y el erasmismo: Bataillon (1983: 163-164, 271-274, 446-449).

<sup>40</sup> “...reparatis armis, ad incoeptam cum daemonibus pugnam prosequendam” (Díaz de Luco, 1530b, páginas sin foliar, la cita se haya en el segundo folio desde que comienza la epístola, que cuenta con un total de siete folios).

<sup>41</sup> Díaz de Luco (1530b: páginas sin foliar, correspondería al tercer folio). Sobre la imagen negativa que Díaz de Luco tenía de su tiempo, en particular de la situación de la Iglesia: Rizzuto (2022: 61-67).

la condena o salvación de los fieles<sup>42</sup>. En sentido similar, llamaba a acabar con el “arrendamiento de oficios”, calificándolo de “infernial industria” (DÍAZ DE LUCO, 1530a: XXIIIr.)<sup>43</sup>.

En el *Aviso de curas* pueden hallarse aún más advertencias respecto de los demonios. Ya en prólogo al lector exhortaba a los que ejercían el oficio de curar almas “que la falsa obra que de sus manos saliere ha de ser quemada perpetuamente con ellos en el fuego del infierno” (DÍAZ DE LUCO, 1996: 106)<sup>44</sup>. En el capítulo tercero, comentando la metáfora del pastor de almas, refería que los demonios “jamás están absentes ni son cobardes, no puede haber descuido en el pastor sin gran daño en sus ovejas” (DÍAZ DE LUCO, 1996: 121). El demonio y los demonios en general no poseían ni una actitud ni una astucia constantes ya que “tanto más cresce su dañado apetito cuando ve más crescer el número de ánimas. Y no dejando de tomar todas las que les vienen a la mano, mayor cuidado y diligencia ponen en haber las que dellos se apartan y huyen” (DÍAZ DE LUCO, 1996: 121). Los demonios pueden modificar sus estrategias según los casos. Díaz de Luco continúa destacando el peligro: “a las ánimas en cuyos entendimientos no puede plantar el demonio errores manifiestos, so color de una aparente devoción les hace incurrir muchas veces en grandes supersticiones” (DÍAZ DE LUCO, 1996: 121-122). Además, el demonio “a los que no puede atraer a los apetitos de gula, so color de sanctidad hace ejercitar en una desordenada abstinencia” (DÍAZ DE LUCO, 1996: 122)<sup>45</sup>.

De esta manera, como sucedía con la acumulación de recursos para obras piadosas, lo que a primera vista podía parecer una actitud más correcta en términos cristianos, podía ser en realidad una inspiración diabólica para perjudicar la salvación de la persona en cuestión. Se remitiría así al problema del llamado discernimiento de espíritus<sup>46</sup>. Esta necesidad de atención y discernimiento, por tanto, cierto conocimiento

---

<sup>42</sup> “Según opinión de algunos, aunque otros, y más seguramente obligan a los parientes a restitución sin distinción alguna. No insistiendo en hazer tesoro, aunque tenga intención de consumirlo en alguna obra pia que es vna forma que tiene el demonio con los cobdiciosos, prometiendole les larga vida, induciendo les a que alleguen para alguna buena obra, porque despues de allegado el dinero, sobreviene la muerte, y ni se hizo lo que se pudiera y deuiera auer hecho, ni se haze lo que se penso”, Díaz de Luco (1530a: XXVIIIv.).

<sup>43</sup> Sobre el problema de los beneficios eclesiásticos: Barrio Gozalo (2011).

<sup>44</sup> Sobre el infierno, algunos trabajos: Minois (2005); Baschet (1993).

<sup>45</sup> Sobre el demonio y los santos: Kelly (2011: 242-253). Sobre los problemas de una “santidad fingida” o de prácticas ascéticas consideradas extremas y por tanto peligrosas, sobre todo entre mujeres: Elliott (2004); Keitt (2005).

<sup>46</sup> Véase: Campagne (2016).

más detallado del accionar del demonio, se presenta en un capítulo posterior: “los demonios con un color de humildad y apariencia de templanza en que caídos muchas veces se sientan o echan, y así, nunca caminan ni pasan adelante como deberían y podrían hacer” (DÍAZ DE LUCO, 1996: 131-132). Se enumeraban así peligros y formas de actuación de los demonios.

El cura, considerado médico de ánimas, debía tener en cuenta que en el caso de algunas almas “por ignorantes que sean, prestó el demonio de su malicia para enfermar, y dejólas en su simpleza para no saber sentir ni descubrir las enfermedades” (DÍAZ DE LUCO, 1996: 137). El fiel, al no conocer en materia de fe, tampoco podía señalar correctamente cuáles eran los problemas que lo aquejaban. De allí, la importancia que “el enfermo sepa declarar su mal”. Este tipo de argumentos retornan a la cuestión de la instrucción de los fieles mencionado para la brujería y las supersticiones. En este caso, el problema no resultaba sólo de lo que se enseñaba, sino también de quiénes lo hacían, porque si lo hacía alguien de mal comportamiento, el demonio podía inducir al fiel a notar la contradicción entre doctrina y las malas obras del predicador: si el predicador no cumple la ley de Dios, entonces no debe ser tan malo el castigo por ello ni tan grande el beneficio de cumplir<sup>47</sup>. El demonio, por tanto, intervenía en la relación entre sacerdote y fiel y podía tomar ventaja de múltiples modos. Por ende, no era un buen pastor quien no prestaba atención a todas estas modalidades.

La figura del demonio asociada al mal pastor se halla más desarrollada al momento de abordar el problema del juicio del alma, en el diálogo titulado *Colloquium elegans*, escrito como se ha dicho en la década de 1520, pero publicado en Paris en 1542 (DÍAZ DE LUCO, 1542)<sup>48</sup>. Este diálogo trata del juicio del alma de tres personas, un obispo, un cura de almas y un pastor de ganado. Participan también dos ángeles que actúan como “defensores” y un demonio que actúa como “acusador”. Además, San Pedro, en la entrada de las puertas del cielo, escucha los argumentos y a menudo

---

<sup>47</sup> “Cuando los que predicán, viven al revés de lo que dicen entre los hombres ignorantes y no bien instructos en las cosas de la fe, háceles poner dubda en ella, o no darle aquella autoridad que merescen, porque el demonio, amigo de ganar cuando puede el homenaje de la fe en la fortaleza de nuestra ánima, de las malas obras del predicador hace argumentos contra la fe y doctrina que predica, representando en el entendimiento de los hombres que, pues aquel que sabe la ley y la enseña, hace las cosas que ella vida que se hagan, no debe ser tan cierto ni verdadero el castigo con que él amenaza a los malos, ni el galardón que promete a los buenos” (DÍAZ DE LUCO, 1996: 164-165).

<sup>48</sup> Esta obra cuenta con una edición bilingüe: Colahan, Marzalek y Suárez-Martínez (2018). Dicha edición sin aclaración no reproduce la carta que se coloca al final de la obra del licenciado Francisco Galindo comentando la misma ni las “Paraeneses” que se incluyen luego, véase Díaz de Luco, (1542: 102-112).

intercambia con las partes. Al final, como era habitual en este tipo de relatos, Cristo interviene como juez.

Como primer elemento, el *Colloquium elegans* se ubicaba en una larga tradición que colocaba al demonio en el lugar de acusador de los humanos, tanto a nivel individual, como de toda la humanidad<sup>49</sup>. La idea de un juicio donde Cristo y el diablo se disputaban a los humanos se remonta al menos al siglo V, y posee una larga trayectoria con diversas versiones y comentarios en sermones (RUSSELL, 1995: 95-96). No obstante, en el caso de Díaz de Luco, correspondería al juicio individual de cada persona, en el marco de una escatología particular, desarrollo posterior en el cristianismo<sup>50</sup>.

Cabe destacar que el *Colloquium elegans* presenta una situación donde el demonio cumple un claro rol providencial como factor en la economía de la salvación al participar de los juicios de almas. Si bien se trata de un tópico recurrente, no siempre el demonio aparecía como participante en la literatura y la iconografía sobre dichos juicios. El argumento de la obra comenta que los dos ángeles (Laurus y Florus) llevan las almas (el obispo, el cura de almas y el pastor) ante la presencia de Pedro y un demonio “*longam facit accusationem*” contra el obispo. A su vez, a las almas del cura y del pastor “*quas sigillatim idem accusat*” (DÍAZ DE LUCO, 1542: 8). A lo largo de la obra, el demonio se comporta correctamente, respetuoso de un proceso judicial al que parece habituado<sup>51</sup>. De hecho, no deja de realizar una extensa alabanza a Cristo, que iba a actuar como juez<sup>52</sup>. Por momentos, el excesivo providencialismo parece olvidar la rebelión del diablo contra Dios, según establecía la tradición basada en el *Apocalipsis*. Más adelante, antes de la sentencia de Cristo, le pide que condene las almas de quienes

<sup>49</sup> El tópico del diablo como acusador de la humanidad posee un largo desarrollo literario y teológico, ya en el Antiguo Testamento; véase: Kelly (2011: 34-43). Uno de los más célebres casos del diablo como acusador en la Edad Media es el *Processus Satane* atribuido a Bártoło de Sassoferrato, en el que el diablo reclamaba a la humanidad para sí. Al respecto: Pasciuta (2015).

<sup>50</sup> Sobre el Juicio del alma, de abundante presencia literaria e iconográfica: Baschet (1993); Ruiz Gallegos (2018).

<sup>51</sup> Dice al alma del obispo: “*DAEMON. uenit hora, quae eadem Pontificales aures ouium balatibus clausae, nostro ac dammatorum ulalatu horridissimo patebunt*” (DÍAZ DE LUCO, 1542: 10-11).

<sup>52</sup> “*DAEMON. O ómnium non minus iuste, quam supreme iudex, cui et si misereri sit proprium, non tamen alienum est recte iudicare, ac mortuis eam mansionem in inaeternum [sic] assignare, quam sibi quisque, dum uixit, operibus propriis promeruit. Aperta sunt tibi omnia, nostique, quam praua fuerit huius Episcopi uita, quamque iure optimo in tartareum ciuem eum uendicare possimus*” (DÍAZ DE LUCO, 1542: 52).

eran indignos de la redención<sup>53</sup>. Pedro comenta que escuchan del demonio las cosas que se hacen por su propia instigación; para luego admitir que se trata de un buen acusador<sup>54</sup>. Además, Pedro puede imponerle ciertas reglas, como por ejemplo no permitir entrar a otros demonios para completar las acusaciones (DÍAZ DE LUCO, 1542: 89). No obstante, no deja de advertir que el diablo es “*humani generis persecutor antique*”, a lo que Florus agrega que su preocupación fundamental es tentar a los pastores y a los que fácilmente imitan las ovejas de Cristo por ser ejemplo<sup>55</sup>. Incluso los demonios pueden incitar cierta buena obra que luego puede provocar un mal mayor (DÍAZ DE LUCO, 1542: 88).

Para los ángeles, el juicio trataría de dilucidar si el obispo ha seguido a las inspiraciones que ellos le han transmitido o si, por el contrario, “*quid uero daemonum instigationes operatae sint*” (DÍAZ DE LUCO, 1542: 16). El obispo cuenta con un segundo ángel que corresponde a su ordenación episcopal, Florus, que comenta que los demonios acechan más a aquellos que tienen más autoridad, en relación al cuidado de las almas (DÍAZ DE LUCO, 1542: 18). Dicho obispo, se defiende acusando que el demonio lleva grandes volúmenes de documentos, que apenas parece poder cargar, con todos sus defectos, sin incluir los méritos y virtudes de éste<sup>56</sup>. Como el lector puede esperar, se trataría de un obispo que ha cometido todo tipo de faltas<sup>57</sup>.

A lo largo del diálogo pueden recogerse situaciones donde aparece el problema del obispo provocando daño a quienes debía cuidar en términos espirituales. Así, el impacto no sería solo sobre su propia alma, sino también respecto de las de los otros. Como contrapartida, el demonio declara que con “los simples” (como el pastor en este

<sup>53</sup> “*DAEMON. O summi patris unigenite, ac ab eo merito uiuorum, ac mortuorum iudex constitute, quem sicut amor impulit pro ouibus, ut uiuerent, factum hominem mori, sic iustitia suadet, eos, qui se tua redeptione indignos effidunt, in antiquam nostram seruitutem redigere. Te praecor, ut hos, qui te abnegantes, nostrum potius amarunt consortium, nobiscum perpetuo morituros damnes*” (DÍAZ DE LUCO, 1542: 100).

<sup>54</sup> “*PETRVS. Age ut quae te instigante fiunt, te referente audiamus*”, Ibidem. “*PETRVS. Non indiget patrono accusator hic, ut uideo*” (DÍAZ DE LUCO, 1542: 63).

<sup>55</sup> “*Cuius precipua semper cura est insidiari pastoribus, ac illis, quorum exempla facile Christi oues imitantur*” (DÍAZ DE LUCO, 1542: 79).

<sup>56</sup> “*DAEMON. Sed o bone Deus qualis, et quam teter eum insequitur daemon magnis voluminibus chartarum onustus, adeo, et praecorum pondere uix ualeat inniti pedibus, passimque uidetur et pondus et seipsum simul in terram uelle prosternere, quibus quidem solam eius uitate rationem descriptam reor, quam cum asportet daemon, credendum est, non ibi eius laudes, seu uirtutes inseruisse, sed solum eius narrari defectus*” (DÍAZ DE LUCO, 1542: 31).

<sup>57</sup> Este punto vinculaba a Díaz de Luco con la tradición de ataques al clero, denominada a menudo como anticlericalismo, sumamente popular y a la vez muy presente en los escritos de reforma eclesiástica de los siglos XV y XVI. Al respecto: Niccoli (2005).

caso) los demonios no se ensañan mucho, ya que suelen ser “tan ignorantes” que no es necesaria su intervención. A su vez, éstos suelen recibir mayor misericordia debido a su simpleza, y sus errores no perjudican más que a ellos mismos –a diferencia de lo que sucede con los curadores de alma (DÍAZ DE LUCO, 1542: 93). En cualquiera de los casos, los demonios presentarían menor interés en las personas de menor responsabilidad o menor posición social. Respecto del mal actuar del obispo, puede comentarse el argumento sobre cómo el obispo era sumamente celoso de los administradores de los recursos del obispado, según advierte, de modo de no caer en la “indigencia”<sup>58</sup>. A ello, el demonio responde que hubiera sido conveniente elegir también buenos administradores de almas, por miedo a la condena eterna<sup>59</sup>. De manera más general, “el acusador” afirma que todos los demonios eran deudores de este obispo, debido a la gran ayuda que recibían, por su mala condición, para la toma de “ovejas” de su diócesis. El obispo no contaba con un clero correcto en su obispado, lo que incrementaba aún más la posibilidad de los demonios para actuar sobre las almas. Por el contrario, los demonios se alejan de quienes practican buenas costumbres y tienen conocimiento de la literatura sagrada<sup>60</sup>. Al igual que el ejemplo del cura ante sus fieles, el predominio del obispo en su diócesis hacía que éste fuera ejemplo para el clero de la misma, aspecto que los demonios sabían aprovechar a la perfección.

En sentido similar al obispo, el cura de almas se defiende afirmando que los predicadores no señalan con precisión quiénes cometen las faltas cuando las denuncian. A ello responde el demonio que son ellos quienes persuaden a los predicadores para no denunciar con claridad, de modo de no causar escándalo y que no disminuyan las limosnas ni el número de fieles que los escuchan<sup>61</sup>. De modo similar, el demonio comenta, punto que pudo resultar polémico, que con lo fácil que algunos pecados eran absueltos por los confesores, ellos se veían muy favorecidos, en términos de ganar

<sup>58</sup> “*EPISCOPVS. Oportebat sic rationes exigere, ne dilapidatis omnibus, in egestatem inciderem*” (Díaz de Luco, 1542: 63).

<sup>59</sup> “*DAEMON. Sic etiam decuisset ob egestatis aeternae timorem ab animarum dispensatoribus illas exigere*” (DÍAZ DE LUCO, 1542: 63).

<sup>60</sup> “*DAEMON. In hoc sumus daemones omnes (quos lupos rapaces dominici gregis inuasores ecclesia nuncupat) ualde debitores huic Episcopo, quia non modo commissas sibi oues non uetuit inuadere, sed etiam ad eas inuadendas segnicie, ac incuria inuitabat saepius, et nulli moribus, ac sacris litteris ornati uiri (a quibus, tanquam a furentibus canibus abhorremus) dum illius latam Dioecesim perambulauimus, nobis praedam impedituri se offerebant*” (DÍAZ DE LUCO, 1542: 94-95).

<sup>61</sup> “*DAEMON. Non sine nostra solertia, qui si feruentius id agant, et scandala subinde oritura, et eleemosynarum defuturam copiam, ac auditorum minuendum numerum persuademus*” (DÍAZ DE LUCO, 1542: 37-38).

almas para el infierno<sup>62</sup>. De este modo, a partir de las diversas faltas del presbítero, el demonio afirma que se hallaba “*nostrae seruituti magis astrictum*”, remitiendo al tópico de la esclavitud respecto de Satanás (DÍAZ DE LUCO, 1542: 42). De cierta manera, cierta disciplina eclesiástica debía construirse de manera interrelacionada, con responsabilidades compartidas entre obispo, curas, predicadores y fieles.

### Reflexiones finales

El diálogo de Díaz de Luco acaba con la condena al infierno del obispo y del cura de almas; el pastor, por el contrario, tiene por destino el purgatorio –por tanto el comienzo de su propia salvación (DÍAZ DE LUCO, 1542: 101). El pastor consigue ese destino por su simpleza, y por haberse cruzado con malos pastores espirituales, que no lo guiaron correctamente. Este punto destacaba un principio fundamental: el “pueblo de Dios” es siempre un pueblo tentado por los demonios (CONGAR, 2014: 103). No obstante, el demonio que intervenía en el *Colloquium elegans* presentaba su propia “economía de la tentación”: no tenía el mismo interés por tentar todas las almas, pero no porque algunas almas fueran más importantes que otras en sí, sino por el impacto que tendría tentar el alma de un obispo o un cura de almas en relación a sus responsabilidades pastorales. El sostén de la jerarquía propia del catolicismo tenía también sus peligros: la propia estructura eclesiástica podía resultar una guía para los demonios sobre quienes actuar y qué elementos priorizar. Puede sugerirse, en línea con el problema de la inversión ya mencionado, cierto carácter especular entre las representaciones de la Iglesia y las del demonio. A su vez, en un contexto de surgimiento y desarrollo del Protestantismo en que se escriben estas obras, y su ataque a la jerarquía eclesiástica, las declaraciones del doctor Bernal permitirían ponderar los méritos y las dificultades de la organización eclesiástica en cuanto tal para la obtención de la salvación y para luchar contra los demonios. Si los obispos no actuaban correctamente, por ejemplo, la propia jerarquía de la Iglesia podía acabar resultando una desventaja, provocando que se perdieran muchas almas<sup>63</sup>.

<sup>62</sup> “*DAEMOM* [sic]. *Ea nempe absoluendi facilitate non parum nobis accedit lucri*” (DÍAZ DE LUCO, 1542: 39).

<sup>63</sup> El ataque a la jerarquía eclesiástica es uno de los puntos esenciales de la Reforma Protestante en el continente –el caso inglés es más complejo–, y se halla sobre todo en el célebre texto de Martín Lutero *An den christlichen Adel deutscher Nation* (1520) y de allí en la inmensa mayoría de los escritores reformados. Una versión castellana de dicho texto: Lutero (2018: 151-217).

Resulta importante en este punto la contraposición con el demonio de los teóricos de la brujería en un sentido específico: era un aspecto fundamental de la mayoría de estos escritores, en especial en el mundo católico, la imposibilidad para las brujas –y por tanto para los demonios que las habían reclutado- de dañar a los jueces que las perseguían. Dichos jueces, seculares o eclesiásticos sin distinción en este caso, estaban protegidos por la divinidad debido a su oficio de representar la justicia divina. Cabe aclarar en este punto, que en ocasiones esta “inviolabilidad” señalada por los teóricos estaba sujeta al buen comportamiento del juez en cuestión: si no se era buen juez, no se contaba con la protección divina (CLARK, 1997: 572-581). Fuera de estos agentes específicos, fundamentales para la Cristiandad según estos teóricos, otras figuras clave como la propia jerarquía de la Iglesia no estaban exentas del ataque de los demonios, salvo en los casos de exorcismo, donde también solía argumentarse la inmunidad del exorcista –por su oficio- ante los ataques de los demonios. Por el contrario, obispos y pastores de almas eran –salvo en las actividades mencionadas-, si se siguen las declaraciones atribuidas al demonio por Díaz de Luco, objetivos primordiales de los ángeles caídos.

Este punto permite introducir una reflexión final respecto a la imagen del demonio que otorgan las obras del doctor Bernal. Nuevamente, es el *Colloquium elegans* el que genera mayor información en este sentido. Como se ha comentado, se halla aquí un demonio sumamente providencial, servidor de Cristo y tentador de la humanidad. Asimismo, se confirma por el demonio buena parte del ordenamiento cristiano, la salvación, el lugar de Cristo como juez y la situación de la Iglesia en ese tiempo. Por momentos, el “lugar de la verdad” está en la voz del demonio. Frente a una increpación por parte de Pedro, el demonio responde que él no calumnia en sus acusaciones (DÍAZ DE LUCO, 1542: 52). En el mismo sentido, cuando el obispo dice que quiere ser juzgado por sus propias faltas, el demonio responde que a él no le hace falta que fuera condenado por las de otro<sup>64</sup>. Frente al cura de almas -que pretende desafiarlo acusándolo de desconocedor del poder del Papa dejado por Cristo a través de Pedro- el demonio contesta que la autoridad del Pontífice la conoce antes y mejor que él<sup>65</sup>. En general, el demonio parece estar hablando desde toda la historia de la humanidad, argumentando

---

<sup>64</sup> “DAEMON. Recte quidem optas, et ego etiam ut ob aliena pereas, neque quaero, neque egeo” (DÍAZ DE LUCO, 1542: 76).

<sup>65</sup> “DAEMON. Auctoritatem Pontificis prius, ac melius te noui” (DÍAZ DE LUCO, 1542: 91).



cómo cada “edad” tiene sus propios ricos que deben ocuparse de los pobres de alguna manera, destacando así comportamientos cristianos aceptados por Díaz de Luco en otras obras<sup>66</sup>. Estas ratificaciones por parte del demonio de la fe cristiana se repiten en numerosos textos de los teóricos de la brujería, incluso cuando presentan a las propias brujas como interlocutoras (STEPHENS, 2002).

Por último, el demonio reclamaba por su persona, a la vez que comentaba la mala situación de la Iglesia en ese tiempo. En el primer sentido, el demonio, discutiendo con el ángel Florus, denuncia trato desigual por parte de Dios entre él y el resto de los ángeles al condenarlo a las tinieblas, como si la divinidad hubiera elegido unos por sobre otros, remitiendo a la historia de Jacob y Esaú narrada en *Génesis*, 25-33<sup>67</sup>. Florus responde nombrándolo como Satanás (*Sathan*), cosa que permite confirmar que se trataba del líder de los demonios. Asimismo, el ángel niega que Dios hubiera tenido preferidos y que la situación de su interlocutor se debía a la soberbia con la que había actuado, que tuvo por resultado su condena eterna y que por su obstinación no podía admitir su culpa<sup>68</sup>. Luego, cuando el demonio es increpado por Laurus sobre no considerar las buenas obras de quienes acusa sino solamente las malas, responde que no se estaba discutiendo su condición allí<sup>69</sup>. La ambigüedad del demonio puede hallarse aquí, que hubiera podido “hacer trampa” a la vez que cumplía una función asignada por la divinidad. Por ello, podría decirse, el demonio acusa, pero no condena, la justicia es acción de Cristo.

En el segundo sentido, respecto de la situación de la Iglesia, el demonio afirma que en esos tiempos se desatendía tanto el cuidado de las almas, que raramente los juicios como esos terminaban de otra manera que no fuera el incremento de los condenados al infierno<sup>70</sup>. Puede señalarse aquí el tópico vigente ya desde el siglo XV

<sup>66</sup> “*Habet enim quaeque hominum aetas suos diuites, qui suae tempestatis pauoeribus subsidia debent*” (DÍAZ DE LUCO, 1542: 87).

<sup>67</sup> “*DAEMON. Angele, quem ex eodem nihilo, ac in ipso momento una mecum creauit altissimus, meque in tenebris relegatum, te in luce perpetua uiuere uoluit, sicut et Iacob dilexit, et Esau odio habuit*” (DÍAZ DE LUCO, 1542: 80).

<sup>68</sup> “*FLORVS. Nequaquam o Sathan id acceptione personarum, sed tua superbia effectum est, quippe quem et si graui, ac aeterna punitum poena, obstinata nequitia non sinit culpam agnoscere*”, (Díaz de Luco, 1542: 80). El término Satanás se confirma en las últimas frases, dictada la sentencia, Pedro dice “*Vade Sathan*” (DÍAZ DE LUCO, 1542: 101).

<sup>69</sup> “*DAEMON. Non hic de conditione mea certatur Laure*” (DÍAZ DE LUCO, 1542: 83).

<sup>70</sup> “*DAEMON. Adeo facile temporibus his animarum cura suscipitur, et negligitur, ut raro accidat, quim materiae similis disceptatio in orci nostri magnum succedat lucrum, et augmentum*” (DÍAZ DE LUCO, 1542: 97).

sobra la *cura animarum* como el problema fundamental de las intenciones reformistas. A su vez, el incremento de los condenados al infierno resultaría un verdadero tópico de la Edad Moderna, ya que a menudo se sugería que sería solo una minoría la que lograría salvarse<sup>71</sup>. No obstante, este “optimismo” por parte del demonio no se condice con la resolución del diálogo: de las tres almas en juicio, el pastor alcanza el purgatorio, una minoría, pero una minoría considerable (Díaz de Luco, 1542: 101). Lejos puede implicar -dada la alarmante situación de la Iglesia según el parecer de Díaz de Luco- que los pastores de almas no deban advertir a sus congregaciones que el demonio sembraba en aquellos tiempos mayores peligros que en otras épocas<sup>72</sup>. De este modo, reforma y demonio aparecen de manera vinculada a lo largo de varias obras del Doctor Bernal. Si se consideraban ciertos pastores de almas que fallaban en su tarea, y los demonios que atacaban las actitudes de reforma y renovación, la Iglesia –en todos sus “estados”- tenía tanto enemigos internos como externos con los que enfrentarse. Ello otorga cierto contexto particular a las ideas de reforma eclesiástica a comienzos de la Edad Moderna que no siempre ha sido señalada por la historiografía.

## Bibliografía

### *Fuentes primarias editas*

ÁVILA, J. de, (2001). *Obras Completas II. Comentarios bíblicos. Tratados de reforma. Tratados Menores. Escritos Menores*, Madrid: BAC. (Ed. L. Sala Balust y Francisco Martín Hernández).

CASTAÑEGA, M. de Fray, (1997). *Tratado de supersticiones y hechicerías*, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras/Universidad de Buenos Aires. (Ed. F. A. Campagne).

CASTRO, A. de, (1541). *Fratis Alfonsi de Castro Zamorensis ordinis Minorum, aduersus omnes haereses Libri XIII*, Parisiis: Ex officina Chalcographica Michaelis Vascosani.

CIRUELO, P., (1551). *Reprobación de las svpersticiones y hechizerias*, Medina del Campo: en casa de Guillermo de millis.

DÍAZ de LUCO, J. B., (1530a). *Instruction de Perlados, o memorial breue de algunas cosas que deuen hazer, para el desargo de sus conciencias y buena gouernacion de sus Obispados y diócesis, ordenado por el Doctor Juan Bernal diaz de Luco, siendo provisor del Obispado de Salamanca*, Alcalá de Henares: Miguel de Eguía.

<sup>71</sup> Minois hablaba de un infierno “superpoblado” (2005: 331-361).

<sup>72</sup> “Y débanles advertir que se guarden de una pestilencia del ánima que el demonio en estos tiempos más que en otros ha sembrado” (DÍAZ DE LUCO, 1996: 274).

DÍAZ de LUCO, J. B., (1530b). *Epistola. Illvstrissimo ac reverendissimo domino. Domino Alfonso de Fonseca Archiepiscopo Toletano. Ac Hispaniarum Primati, Ioannes Bernardus Diaz de Luco. Decretorum Doctor*, Alcalá de Henares: Michaellem de Eguia.

DÍAZ de LUCO, J. B., (1542). *Colloquium elegans, ac plane pium exactissimam ab episcopis, post obitum exigendam rationem, non minus grauitè quàm lepidè representans, authore Ioanne Bernardo Diaz de Luco in iure Pontificio doctore*, Parisiis: Ex officina Gulielmi Bossozeli.

DÍAZ de LUCO, J. B., (1545). *Aviso de curas muy provechoso para los que exercitan el officio de Curar animas, compuesto por el Illustre, y Reuerendissimo señor Don Juan Bernal Díaz de Luco obispo de Calahorra y de la Calçada: y en esta tercera impression mas añadido que nunca hasta aquí se a impresso*, Alcalá de Henares: en casa de Joan de Brocar.

DÍAZ de LUCO, J. B., (1996). *Aviso de curas*, ed. J. L. Tejada Herce, Madrid, Fundación Universitaria Española- Universidad Pontificia de Salamanca.

LUTERO, M., (2018). *Obras Reunidas I. Escritos de reforma*, Madrid: Trotta. (Ed. P. Toribio).

VENEGAS, A., (1546). *Primera parte de las diferencias de libros que ay en el universo. Declaradas por el maestro Alexio Venegas. Dirigida al reverendissimo señor el doctor Juan Bernal Díaz de Luco Obispo de Calahorra y del Consejo de su Magestad rey católico*, Toledo: en casa de Juan de Ayala.

#### *Fuentes secundarias*

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

BAILEY, M. D., (2013). *Fearful Spirits, Reasoned Follies: The Boundaries of Superstition in Late Medieval Europe*, Ithaca and London: Cornell University Press.

BAILEY, M. D. y PETERS, E., (2003). “A Sabbat of demonologists: Basel, 1431-1440.” *The Historian*, N° 65, pp. 1375-1395.

BARRIO GOZALO, M., (2011). *El sistema benefical de la Iglesia Española en el Antiguo Régimen (1475-1834)*, Alicante: Publicacions Universitat d’Alacant.

BASCHET, J., (1993). *Les justices de l’au-delà. Les représentations de l’enfer en France et en Italie (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Rome: École Française de Rome.

BATAILLON, M., (1983). *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.

BAZÁN DÍAZ, I., (2014). “El tratado de Fray Martín de Castañega como remedio contra la superstición y la brujería en la diócesis de Calahorra y La Calzada: ¿un discurso al margen del contexto histórico (1441-1529)””. *eHumanista*, N°26, pp. 18-53.

BEHRINGER, W., (2004). *Witches and Witch-Hunts: A Global History*, Cambridge: Polity Press.

BELTRÁN de HEREDIA, V., (1971). *Cartulario de la universidad de Salamanca (1218-1600). III. La Universidad en el Siglo de Oro*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

BEVER, E., (2008). *The Realities of Witchcraft and Popular Magic in Early Modern Europe. Culture, Cognition and Everyday Life*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

BRASSE, D., (2006). *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge: Massachusetts, Harvard University Press.

BROEDEL, H. P., (2003). *The Malleus Maleficarum and the construction of witchcraft*, Manchester and New York: Manchester University Press.

CAMERON, E., (2010). *Enchanted Europa: Superstition, Reason, & Religion, 1250-1750*, New York: Oxford University Press.

- CAMPAGNE, F. A., (2002) *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Madrid: Miño y Dávila.
- CAMPAGNE, F. A., (2009). *Strix Hispánica. Demología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, Buenos Aires: Prometeo.
- CAMPAGNE, F. A., (2011). “Demonology at a Crossroads: The Visions of Ermine de Reims and the Image of the Devil on the Eve of the Great European Witch-Hunt”. *Church History*, vol. 80, N° 3, pp. 467-497.
- CAMPAGNE, F. A., (2016). *Profetas en ninguna tierra. Una historia del discernimiento de espíritus en Occidente*, Buenos Aires: Prometeo.
- CARO BAROJA, J., (1969). *Las brujas y su mundo*, Madrid: Alianza.
- CASTELL GRANADOS, P., (2014). “‘Wine vat witches suffocate children’ The Mythical Components of the Iberian Witch.” *eHumanista*, N° 26, pp. 170-195.
- CASTELL GRANADOS, P., (2017). “‘Con toda templança y moderación’. El Santo Oficio ante la Caza de Brujas en Cataluña”. En M. J. ZAMORA CALVO (Ed.), *Mulieres inquisitionis. La mujer frente a la Inquisición en España* (pp. 34-73). Vigo: Academia del Hispanismo.
- CASTELL GRANADOS, P., (2018). “La caza de brujas en Cataluña: un estado de la cuestión.” *Índice Histórico Español*, N° 131, pp. 81-114.
- CATALÁN MARTÍNEZ, E., (2000). *El precio del purgatorio. Los ingresos del clero vasco en la Edad Moderna*, Bilbao: Servicio Editorial Universidad del País Vasco.
- CLARK, S., (1997). *Thinking with demons: The idea of witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford: Oxford University Press.
- COLAHAN, C. y MASFERRER III, R., (2007). *Díaz de Luco’s Guide for Bishops. Spanish Reform and the Lazarillo*, Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies.
- COLAHAN, C.; MARZALEK, J. y SUÁREZ-MARTÍNEZ, P. M., (2018). *El Colloquium elegans de Bernal Díaz de Luco: tradición senequista, eclesiástica y picaresca*, Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- CONGAR, Y., (2014). *Verdadera y falsa reforma de la Iglesia*, Salamanca: Sígueme.
- EIRE, C. M. N., (2016). *Reformations: The Early Modern World, 1450-1650*, New Haven and London: Yale University Press.
- ELLIOTT, D., (2004). *Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitorial Culture in the Later Middle Ages*, Princeton: Princeton University Press.
- EVANS, G. R., (1994). *Augustine on Evil*, Cambridge: Cambridge University Press.
- EZQUERRA REVILLA, I. J., (2009). “Juan Pardo de Tavera.” En *Diccionario Biográfico Electrónico*. Real Academia de la Historia. Recuperado de: <https://dbe.rah.es/biografias/8545/juan-pardo-de-tavera>.
- FEBVRE, L., (1985). *Erasmus, la contrarreforma y el espíritu moderno*, Barcelona: Ediciones Orbis.
- FORSYTH, N., (1987). *The old enemy: Satan and the Combat Myth*, Princeton: Princeton University Press.
- GARCÉS MANAU, C., (2013). *La mala semilla. Nuevos casos de brujas*, Zaragoza: Tropo Editores.
- GARI LACRUZ, Á., (1991). *Brujería e Inquisición en el Alto Aragón en la primera mitad del siglo XVII*, Zaragoza: Diputación General de Aragón.
- GARI LACRUZ, Á., (2010). “La brujería en los Pirineos (siglos XIII al XVII)”. *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, N° 85, pp. 317-354.

- GINZBURG, C., (1991). *Historia Nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, Barcelona: Muchnik.
- GÓMEZ MARÍN, J. A., (2001). *Juan Bernal Díaz de Luco. Un obispo reformista entre Loyola y Erasmo*, Huelva: Servicio de Publicaciones Universidad de Huelva.
- HENNINGSSEN, G., (2010). *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, Madrid: Alianza.
- IDOATE, F., (1978). *La brujería en Navarra y sus documentos*, Pamplona: Institución Príncipe de Viana- CSIC.
- KAMEN, H., (1999). *La Inquisición Española. Una revisión histórica*, Barcelona: Editorial Crítica.
- KEITT, A., (2005). *Inventing the Sacred: Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain*, Leiden: Brill.
- KELLY, H. A., (2011). *Pobre Diablo. Una biografía de Satanás*, Barcelona: Global Rythm Press.
- KIECKHEFER, R., (2006). “Mythologies of Witchcraft in the Fifteenth Century”. *Magic, Ritual, and Witchcraft*, vol. 1, N° 1, pp. 79-108.
- KORS, A. C. y PETERS, E., (2001). *Witchcraft in Europe, 400-1700: A documentary History*, second edition, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- LEVACK, B. P., (Ed.) (2013). *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, Oxford: Oxford University Press.
- LUBAC, H. de., (2009). *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Paris: Cerf.
- MACHIELSEN, J., (Ed.) (2020). *The Science of Demons: Early Modern Authors Facing Witchcraft and the Devil*, London and New York: Routledge.
- MADRIGAL TERRAZAS, S., (2002). *Estudios de eclesiología ignaciana*, Bilbao: Universidad Pontificia Comillas- Desclée De Brouwer.
- MARÍN MARTÍNEZ, T., (1952). “La biblioteca de Juan Bernal Díaz de Luco (1495-1556)”. *Hispania Sacra*, vol. 5, N° 10, pp. 263-326.
- MARÍN MARTÍNEZ, T., (1954a). “La biblioteca del obispo Juan Bernal Díaz de Luco. Lista de autores y de obras”, *Hispania Sacra*, vol. 7, N° 13, pp. 47-84.
- MARÍN MARTÍNEZ, T., (1954b). “El obispo Juan Bernal Díaz de Luco y su actuación en Trento.” *Hispania Sacra*, vol. 7, N° 14, pp. 259-325.
- MARÍN MARTÍNEZ, T., (1972). “Díaz de Luco, Juan Bernal o Juan Bernardo.” En Q. ALDEA VAQUERO, T. MARÍN MARTÍNEZ y J. VIVES GATELL (Dir.), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* (t. II, pp. 750-753). Madrid: CSIC- Instituto Enrique Flórez.
- MÉNDEZ, A., (2018). “Género, sexo y el crimen de brujería en los demonólogos ingleses y francófonos (c. 1580-1648)”. *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, N° 36, pp. 433-462.
- MINOIS, G., (2005). *Historia de los infiernos*, Barcelona: Paidós.
- MONTER, W., (1992). *La otra Inquisición. La Inquisición en la Corona de Aragón, Navarra, el País Vasco y Sicilia*. Barcelona: Crítica.
- MUCHEMBLED, R., (2003). *Historia del Diablo. Siglos XII-XX*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- NICCOLI, O., (2005). *Rinascimento anticlericale. Infamia, propaganda e satira in Italia tra Quattro e Cinquecento*, Roma-Bari: Laterza.
- O'MALLEY, J. W., (2015). *Trento ¿Qué pasó en el concilio?*, Maliaño: Sal Terrae.

- PALOMO, F., (2016). “Confesionalización.” En J. L. BETRÁN, B. HERNÁNDEZ y D. MORENO (Eds.), *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna* (pp. 69-89). Barcelona: Universitat de Barcelona.
- PASCIUTA, B., (2015). *Il diavolo in Paradiso. Diritto, teologia e letteratura nel Processus Satane (sec. XIV)*, Roma: Viella.
- PÉREZ, J., (2010). *Historia de la brujería en España*, Barcelona: Espasa Calpe.
- REDONDO, A., (1976). *Antonio de Guevara (1480 ?- 1545) et l’Espagne de son temps la carrière officielle aux oeuvres politico-morales*, Genève: Librairie Droz.
- RIZZUTO, C. C., (2022). “Reforma de la Iglesia y crisis de la cristiandad en las obras de Juan Bernal Díaz de Luco (1495-1556)”. *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, N° 5, pp. 59-82.
- RUIZ GALLEGOS, Y., (2018). *Aproximación al estudio del juicio final y del juicio del alma en la corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Bilbao: Universidad del País Vasco.
- RUSSELL, J. B., (1986). *Satanás. La primitiva tradición cristiana*, México: Fondo de Cultura Económica.
- RUSSELL, J. B., (1995). *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, Barcelona: Laertes.
- SÁINZ RIPA, E., (1996). *Sedes episcopales de La Rioja. Siglos XVI-XVII*, Logroño: Obispado de Calahorra y La Calzada-Logroño.
- STEPHENS, W., (2002). *Demon Lovers: Witchcraft, Sex, and Crisis of Belief*, Chicago: The University of Chicago Press.
- TAUSIET, M., (2004). *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Madrid: Turner.
- TELLECHEA IDÍGORAS, J. I., (1963). *El Obispo ideal en el siglo de la Reforma*, Roma: Iglesia Nacional Española.