



Usos y aplicaciones del pensamiento de Michel Foucault en el estudio de los tratados anti-mágicos de Lope de Barrientos (Castilla, siglo XV)

Constanza Cavallero

UBA/CONICET
cony.cavallero@gmail.com

El fraile dominico Lope de Barrientos (Medina del Campo, 1382 - Cuenca, 1469) fue catedrático de la Universidad de Salamanca, confesor y consejero real de Juan II de Castilla y obispo en tres ciudades sucesivas: Segovia, Ávila y, sobre todo, Cuenca. Ha sido también preceptor del príncipe (el futuro rey Enrique IV), Canciller Mayor de Castilla y autor de distintas obras de corte teológico o relativas a los problemas religiosos principales de su época¹. En el presente trabajo, centraré la atención en un conjunto de obras: su trilogía de tratados antisupersticiosos. Tales escritos anti-mágicos *inauguran* el género de reprobación de supersticiones en territorio hispano²: me refiero al *Tractado de Caso e Fortuna*, el *Tractado del dormir e despertar e soñar e de las deuinanças e agüeros e profeçia* y el *Tractado de la adivinança* (todos ellos redactados c.1450)³.

Si bien un estudio histórico, profundo y atento, de dichos tratados resulta fundamental, en mi opinión, para lograr una comprensión hermenéutica de la lógica y las particularidades del discurso demonológico tardomedieval y tempranomoderno tal como se ha presentado en la Península Ibérica, en el presente comunicado he de destacar un aspecto teórico-metodológico de tal investigación histórica, actualmente en curso: *me ocuparé, en particular, de exponer ciertos usos del pensamiento, de los conceptos y de la propuesta metodológica de Michel Foucault que, a mi entender, permiten lograr una comprensión más ajustada y sugestiva del objeto de estudio en cuestión. Intentaré reseñar, pues, una posible aplicación, a un campo de estudio determinado, de la gran “caja de herramientas” que es la obra del pensador francés.*

En primer lugar –y de modo más general– creo posible considerar el discurso teológico (y, en particular, el discurso reprobador de supersticiones) como un discurso que se confronta o entra en relación, de un modo u otro, con muchos otros discursos que, incluso, comparten un mismo lenguaje, el religioso. Asimismo, entiendo que tal lenguaje no es un “disfraz” que encubre o transfigura conflictos de otra índole sino un instrumento de comunicación que expresa y que permite construir el mundo. Esto no significa, empero, que, aun cuando dicho lenguaje no vele relaciones de poder, aquel

¹ Cf. MARTÍNEZ CASADO, ÁNGEL, *Lope de Barrientos. Un intelectual en la corte de Juan II*, Salamanca: San Esteban, 1994, caps. 1-3.

² CAMPAGNE, FABIÁN ALEJANDRO, *Homo catholicus. Homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Madrid: Miño y Dávila, 2002, p. 89.

³ Trabajaremos, para el caso del *Tractado de caso e fortuna* y del *Tractado de la adivinança*, con la edición de los textos publicada en: ÁLVAREZ LÓPEZ, FERNANDO, *Arte mágica y hechicería medieval. Tres tratados de magia en la corte de Juan II*, Valladolid: Diputación de Valladolid, 2000. Respecto del *Tractado del dormir e despertar*, utilizaremos la edición crítica publicada en: GARCÍA-MONGE CARRETERO, M^a ISABEL, *Estudio y edición crítica del “Tratado del dormir e despertar” de Lope de Barrientos*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2006. Escogemos esta última edición del *Tractado del dormir* debido a la mayor rigurosidad que presenta el trabajo de ecdótica realizado por García-Monge.

no esté permeado por estas últimas, es decir, que el poder no sea *inmanente* a los discursos (y, desde ya, los conflictos y las relaciones sociales) expresados por medio de tal lenguaje⁴. Desde esta perspectiva, el cuerpo organizado de saberes que auspicia de solar del discurso teológico no puede pensarse sino como un conjunto de saberes cruzado y afectado por relaciones de poder, relacionado y confrontado a otros tantos discursos y saberes⁵. En este sentido, y en palabras de Foucault, lo que resulta interesante conocer es “cómo los juegos de verdad pueden ponerse en marcha y estar ligados con relaciones de poder”⁶.

Así pues, examinando el discurso reprobador de supersticiones mediante esta lente, creo necesario conjugar los tratados de Lope de Barrientos no solo con aquellas prácticas, creencias o discursos evidentemente “profanadores” que el obispo intenta erradicar (y que, en alguna medida, el mismo discurso reprobador crea y muestra al combatir: las prácticas mágicas y las creencias supersticiosas) sino también con otras prácticas y discursos que, desde otros sitios, contestan –y, probablemente, de modo más apremiante– el pretendido monopolio de poder-saber esgrimido y defendido por la alta cultura teologal castellana y que obligan, a partir de ciertas oposiciones y resistencias, a que dicho saber-poder, que se piensa y se construye monopólico, se vea en la necesidad de sufrir reformulaciones o, incluso, de parir *nuevos géneros discursivos* subsidiarios del saber teológico.

En segundo lugar, y en relación con lo ya dicho, cabe mencionar una de las preguntas básicas que ha guiado el estudio de los tratados de Barrientos, esto es: ¿cómo ha sido posible que, en determinado momento de la historia castellana, el discurso antisupersticioso, que pretende instaurar un régimen de verdad determinado, haya podido ser solicitado por el rey (Juan II de Castilla) y haya sido plasmado efectivamente en palabras por un teólogo y hombre político de renombre? En otras palabras, el interrogante quizá medular gira en torno de la concepción de los tratados anti-mágicos de Barrientos “en su irrupción de acontecimiento”, en su singular existencia (es decir, analizando su forma particular de construir el objeto de discurso, sus modos específicos de enunciación, los conceptos que utiliza, las relaciones –como hemos dicho– de su discurso con otros discursos y otras prácticas no discursivas “en el juego de su instancia”)⁷. El discurso anti-mágico de don Lope es resultado, en mi opinión, de ciertas tácticas esgrimidas, bajo determinadas condiciones históricas, por la alta cultura teologal del siglo XV castellano; es efecto de ciertas preocupaciones que han inquietado a los hombres de Iglesia y de las estrategias que, en consecuencia, han teñido sus formas de intervención social y política en la Castilla de la época.

Digo, pues, en tercer lugar: si mencioné recién la necesidad de tomar en consideración “otros discursos y otras prácticas no discursivas” cabe explicar a qué discursos y prácticas me refiero en concreto. En este sentido, presto particular atención a la interrelación existente entre el problema de la magia y la superstición demoníaca y la problemática judía y, sobre todo, judeoconversa, acuciante en Castilla hacia mediados del siglo XV. Si este problema recibe particular atención en mi trabajo lo es en tanto que, en 1449, se produce la primera revuelta anticonversa de la historia peninsular, el

⁴ “Que las relaciones de poder no están en posición de exterioridad respecto de otros tipos de relaciones (procesos económicos, relaciones de conocimiento, relaciones sexuales) sino que son inmanentes” (FOUCAULT, MICHEL, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2009 (2002), p. 90).

⁵ *Ibid.*, p. 94.

⁶ FOUCAULT, MICHEL, “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad”, en *Concordia*, Número 6, 1984, pp. 96-116.

⁷ FOUCAULT, MICHEL, *La arqueología del saber* (traducción de Aurelio Garzón del Camino), Buenos Aires: Siglo XXI, 2008 (2da. ed.), pp. 38-39.

levantamiento de Toledo: dicha revuelta, en mi opinión, debe ser entendida como un verdadero *acontecimiento* en sentido foucaultiano. En efecto, es a partir de dicho acontecimiento que emerge con fuerza inédita el problema converso y que aparece en Castilla, de algún modo, una nueva forma de “otredad”⁸: acompañado de una impenitosa insurrección popular y un violento rechazo del representante más destacado de la autoridad regia, don Álvaro de Luna, dicho levantamiento provoca la humillación, el expolio y la matanza de conversos toledanos y, por primera vez en la historia de Castilla, crea un tribunal inquisitorial para juzgar herejes judaizantes, una “persecución institucionalizada” de criptojudíos, de “otros-internos”⁹. Esta viva materialidad del acontecimiento genera ardientes discusiones teórico-doctrinales que han marcado la historia castellana de mediados del siglo XV y, también, de las décadas siguientes. Tales problemáticas, sesgadas en todo caso por las relaciones sociales de poder específicas de la sociedad castellana, incitaron la formulación de respuestas vernáculas: entre dichas formulaciones –planteo como hipótesis– el discurso reprobador de supersticiones emerge como uno de los dispositivos principales de expresión de las ideas e intervenciones esgrimidas por la alta cultura teológica de Castilla en el escenario descrito.

Considero, pues, el levantamiento de 1449 como un verdadero *acontecimiento*, de acuerdo al modo en que Foucault define el concepto: “no es una decisión, un tratado, un reino o una batalla. Es una relación de fuerzas que se invierte, un poder que se confisca, un vocabulario recuperado y vuelto contra los que lo utilizan, una dominación que se debilita y otra que surge disfrazada”¹⁰. Un acontecimiento se produce dentro de cierto estado de cosas en el cual el enfrentamiento entre fuerzas, entre quienes pugnan por el poder, se vuelve protagonista. Un acontecimiento, indica García Fanlo, “hace irrumpir una nueva configuración en las relaciones de fuerzas”, “muestra la heterogeneidad de lo que imaginábamos homogéneo”, “hace surgir divisiones irreconciliables de lo que se pensaba unido” (en este caso, la cristiandad)¹¹. Un acontecimiento, si bien abre el camino para el cambio y la transformación social, si bien satura la red de relaciones de poder hasta el momento existentes, “puede ser ocluido, obteniendo la ruptura de la red de poder en términos de reconfiguración del orden social”¹². Esto es lo que, en mi opinión, sucede en la Castilla de mediados del siglo XV: si bien se mantiene la estructura del orden social, se produce –o comienza a producirse– un cambio o una reforma en las reglas y procedimientos de formación de la verdad; si bien se reproducen las relaciones de poder tradicionales, éstas se reestructuran y comienzan a apoyarse sobre nuevos cimientos. Creo provechoso estudiar, en este sentido, en qué medida el acontecimiento toledano permite postular cierta reconfiguración de las relaciones de saber-poder en territorio castellano y en qué sentido es posible ligar dicho acontecimiento a la emergencia de un nuevo género discursivo en Castilla: aquel que se ocupa de reprobar supersticiones. El discurso de Barrientos, en efecto, parece comenzar a “recuperar el vocabulario” rebelde y, reformulado, “volverlo contra quienes lo han utilizado”.

⁸ Cf. YOVEL, YIRMIYAHU, *The other within: the Marranos: split identity and emerging modernity*, Princeton: Princeton University Press, 2009. Según Yovel, con el “problema converso” surge “a new way of being Other” (p. 79).

⁹ NETANYAHU, BENZION, *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV* (traducción de Ángel Alcalá Galve y Ciriaco Morón Arroyo), Barcelona: Crítica, 1999, pp. 288, 297. Los procedimientos inquisitoriales llevados a cabo en Toledo no fueron autorizados por el papa ni por el arzobispo, sólo por el vicario episcopal de la ciudad.

¹⁰ FOUCAULT, MICHEL, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Barcelona: Pre-Textos, 2004, p. 48.

¹¹ GARCÍA FANLO, LUIS, “Sobre usos y aplicaciones del pensamiento de Michel Foucault en ciencias sociales”, *Revista Discurso y Argentinidad*, Año 2, Número 2, Buenos Aires, 2008, p. 7.

¹² *Ibid.*

Lo que quiero decir es lo siguiente: la novedad que emerge hacia mediados de siglo XV parece ser que los detentores privilegiados del poder político-religioso se ven concretamente amenazados –de un modo ya ineludible– no sólo por los tradicionales enemigos externos de la cristiandad hispana (judíos y moros) sino también por ciertos cristianos del reino: magos, astrólogos, adivinos y –quizá la amenaza mayor– los rebeldes del '49 y sus proposiciones heréticas anticonversas. Las resistencias al poder real que manifiestan los súbditos sublevados en Toledo expresan que la anhelada homogeneidad cristiana resulta una quimera hacia mediados del siglo XV, no solo por la sedición misma que implica la rebelión sino, también, a causa del discurso y de la *praxis* esgrimidos por las autoridades toledanas al interior de la ciudad (que hacen patente la división interior al combatir, justamente, la presencia de un odiado “enemigo interno”: los conversos). Los toledanos acusan de herejía judaizante incluso a aquellos servidores más cercanos a la majestad real. Esta poderosa resistencia obliga, en nuestra opinión, a una revisión de los juegos de saber que hasta entonces habían asegurado con relativo éxito el orden establecido. Se torna necesario un nuevo conjunto de enunciados, una reformulada y oportuna exposición de criterios que permitan reconstruir el estado de cosas dañado. Si los rebeldes de Toledo, “cristianos viejos”, han puesto la mira en el interior del reino, allí mismo se debía encontrar la falla a suturar, allí mismo debía poner la lupa la monarquía cristiana, para erigirse ahora como legítima delimitadora de las divisiones internas, como jueza y modeladora de cada cisura, como única institución capaz, por antonomasia, de reunificar los fragmentos resultantes de un reino divisible y dividido. La propuesta de Barrientos, en este sentido, se dirige a postular criterios de discernimiento alternativos a los planteados por los rebeldes: nace, pues, el discurso reprobador de supersticiones en Castilla.

Ante nuevos enemigos internos que se imponían (y que no eran construidos *motu proprio* por el poder dominante) como los rebeldes anti-conversos, las ciudades insurgentes de Castilla, los magos y adivinos, Lope de Barrientos propone, entonces, una lógica de poder que permite combatirlos (una mirada introspectiva a la sociedad cristiana, orientada a condenar toda ambición desmedida de los súbditos) y que, a la vez, recupera el vocabulario “divisor” esgrimido por los rebeldes (que separa cristianos “viejos”, “limpios” o “lindos”, por una parte, y cristianos “nuevos”, “conversos”, “confesos”, “maculados” o “marranos”, por la otra) pero reformulado hacia nuevas prácticas divisorias: entre creyentes humildes y sumisos, por un lado, y hombre supersticiosos, desobedientes y rebeldes ante el orden establecido, ambiciosos, embusteros y judíos “de fecho”, por el otro. En este sentido, como indica Foucault,

...no hay que imaginar un universo del discurso dividido entre el discurso aceptado y el discurso excluido o entre el discurso dominante y el dominado, sino como una multiplicidad de elementos discursivos que pueden actuar en estrategias diferentes. Tal distribución es lo que hay que restituir, con lo que acarrea de cosas dichas y cosas ocultas, de enunciaciones requeridas y prohibidas; con lo que supone de variantes y efectos diferentes según quién hable, su posición de poder, el contexto institucional en que se halle colocado; con lo que trae, también, de desplazamientos y reutilizaciones, de fórmulas idénticas para objetivos opuestos¹³.

En cuarto lugar, diré lo siguiente: en la enciclopedia de brujería más importante de los últimos tiempos (la *Encyclopedia of witchcraft* editada por Golden), acorde con una visión bastante extendida en el campo académico, se considera, en primer término, que la escasa incidencia del fenómeno brujo en sitios como España,

¹³ FOUCAULT, MICHEL, *Historia de la sexualidad I...*, p. 97.

Portugal o Italia ha respondido, en gran medida, a la presencia de tribunales inquisitoriales modernos, caracterizados por su centralización y en los cuales reinaba una actitud escéptica hacia la brujería, una práctica regulada y comedida de la tortura y cierta hostilidad hacia las persecuciones masivas (como afirma Muchembled al respecto: “*Inquisitions avoided putting witches to death*”)¹⁴. En segundo término, se considera que, en España, la presencia de conversos y minorías culturales ha dificultado la propagación de cazas de brujas. En este sentido, indica Kamen: “*one must also bear in mind that if Spaniards needed scapegoats in times of crisis, they did not have to pick witches but could frequently find them in their resident cultural minorities, the New Christians of Jewish origin (conversos) or Muslim origin (Moriscos); this alternative was not available in other European countries*”¹⁵.

Sin negar ninguna de las proposiciones mencionadas (más bien lo contrario), creo oportuno analizar, en primer lugar y como ya he dicho, de qué modo específico la cuestión judía y judeoconversa se engarza en el discurso demonológico (antisupersticioso) de Lope de Barrientos. Asimismo, considero necesario abordar –en segundo lugar– los mecanismos y relaciones de poder que permean dicho discurso en las décadas previas al establecimiento del Santo Oficio de la Inquisición en los reinos peninsulares, cuando ya habían estallado en Europa los primeros clamores brujeriles. En este sentido, postulo que los años centrales del siglo XV conforman un período privilegiado para el estudio de las relaciones de poder (más que de las instituciones en sí mismas, efectos de dichas relaciones de poder) que han moldeado y habilitado, luego, determinados dispositivos de dominación. Nuevamente en este caso aludo al pensamiento de Foucault: “se debe analizar las instituciones a partir de las relaciones de poder y no a la inversa y, por lo tanto, el punto fundamental de anclaje de las relaciones –incluso si ellas están corporizadas y cristalizadas en una institución– debe ser encontrado fuera de una institución”¹⁶.

En quinto lugar, la lectura de “La sociedad punitiva” de Michel Foucault resulta realmente sugerente para construir ciertas hipótesis y argumentaciones en torno del discurso reprobador de supersticiones. Foucault estudia en dicho trabajo el modo en que ha sido posible, históricamente, “que la cárcel, institución reciente, criticable y criticada, haya podido penetrar en el campo institucional a una profundidad tal que el mecanismo de sus efectos llegue a convertirse en una constante antropológica”¹⁷. Pese a las críticas recibidas desde su instauración como forma de penalidad por excelencia (cuestionamientos que han evidenciado, desde temprano, los “disfuncionamientos” de la prisión¹⁸), la cárcel ha demostrado poseer grandes beneficios ideológicos: como indica Foucault, la creación del delincuente como sujeto patológico, como sujeto diferenciado del resto de la sociedad, cuenta con la ventaja de producir “poco a poco una población marginalizada que es utilizada para presionar sobre las

¹⁴ MUCHEMBLED, ROBERT, “Foreword”, en GOLDEN, RICHARD M. (ed.), *Encyclopedia of witchcraft: the Western tradition*, Santa Barbara: ABC-Clío, 2006, p. xxvii; VERDON, JEAN, *Les superstitions au Moyen Âge*, Paris, Perrin, 2008, p. 265.

¹⁵ KAMEN, HENRY, “Spain” en GOLDEN, RICHARD M. (ed.), *op. cit.*, p. 1070.

¹⁶ FOUCAULT, MICHEL, “El sujeto y el poder”, 1983, p. 17, disponible en <http://www.philosophia.cl> (publicación electrónica de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Arcis).

¹⁷ FOUCAULT, MICHEL, “La sociedad punitiva”, en *La vida de los hombres infames*, Buenos Aires: Altamira, 1996 (pp. 37-50), pp. 40-41.

¹⁸ Foucault menciona, entre las críticas esgrimidas contra el encarcelamiento en las primeras décadas del siglo XIX, aquellas ligadas a la imposibilidad del poder judicial de controlar y verificar la aplicación de las penas dentro de la cárcel, al modo en que la prisión contribuye a crear una comunidad homogénea de criminales que se solidarizan en el encierro y continúan siendo solidarios en el exterior o al hecho de que, de la prisión, salen personas marcadas por malos hábitos y por la infamia, que los aboca definitivamente a la criminalidad (*Ibid.* p. 39).

"irregularidades" o "ilegalismos" que no se deben tolerar"¹⁹. De este modo, Foucault describe el funcionamiento real de la prisión en la sociedad burguesa bajo su "disfuncionamiento aparente", "su éxito profundo, bajo su fracaso de superficie"²⁰.

En una lógica similar (aunque en un marco claramente diferente), Fabián Campagne se ha planteado lo siguiente: en virtud de la lenidad de los castigos adjudicados, en territorio hispano, a quienes cometían el pecado de superstición (de suma gravedad, por el contrario, de acuerdo con lo sostenido por el discurso teológico); en razón de la escasez de resultados concretos de las esporádicas campañas anti-supersticiosas de la Iglesia española; atendiendo a la resistencia y pervivencia de un mismo *habitus* antiprovidencialista y supersticioso entre los cristianos pese a reiteradas admoniciones y anatemas por parte de clérigos y teólogos, "¿por qué sostener en el tiempo un modelo de superstición destinado al fracaso?", "¿por qué la insistencia en mantener un modelo (...) que no cumplía los objetivos que se planteaba?", "¿residió en su mismo fracaso el éxito del modelo cristiano de superstición"²¹?

Ahora bien, retomando este primer abordaje de Fabián Campagne, cabe notar otro problema u otra línea de análisis analizada por Foucault en "La sociedad punitiva" que puede resultar útil para comprender el discurso antisupersticioso tempranomoderno. Foucault sostiene que, si bien los juristas y teóricos del derecho conceden un lugar preponderante a la prisión en los primeros años del siglo XIX, para esa época la prisión ya existía "como instrumento principal y predominante de la penalidad"²². En este sentido, tal como indica el autor, la prisión

es una reinterpretación de una práctica de encarcelación que se había generalizado en los años precedentes. La práctica de la prisión no se enraíza por tanto en la teoría penal sino que nació en otro lugar y se formó por otras razones. En cierto modo vino impuesta desde el exterior a la teoría penal, que a su vez se vio obligada a realizar un reajuste interior para justificarla"²³.

A partir de este breve párrafo, cabe postular, respecto de la construcción de un "otro-entre-nosotros" enarbolada desde mediados del siglo XV en adelante por los teólogos españoles (construcción perfeccionada, complejizada y ajustada, luego, en las décadas y siglos sucesivos), un proceso semejante: *una reinterpretación de prácticas ya generalizadas en la sociedad, una imposición primigenia, desde el exterior de la teoría, que obliga a esta última a reacomodarse*. La efectividad del discurso reprobador de supersticiones (y, más adelante, de los estatutos de sangre y el temor al criptojudasmo) radicaría pues, en gran medida, en el hecho mismo de que se trata de discursos y prácticas "reapropiados" que, inmersos en estrategias muy diferentes, se convierten en dispositivos funcionales al poder dominante. Su origen foráneo respecto del poder hegemónico, su presencia anterior en ciertos sectores de la población, proveen a la cúpula de saber-poder de puntos de apoyo, puntos de anclaje o soportes fundamentales que tornan innecesario recurrir a delitos imaginarios extravagantes: a lo largo de esos apoyos el poder dominante avanza y se ramifica, "multiplica sus estaciones de enlace y sus efectos"²⁴.

¹⁹ *Ibid.* p. 50.

²⁰ *Ibid.* p. 44.

²¹ CAMPAGNE, FABIÁN A., "El otro-entre-nosotros. Funcionalidad de la noción de superstitio en el modelo hegemónico cristiano (España, siglos XVI y XVII)", *Bulletin Hispanique*, 102: 1, Institut d'Études ibériques et ibéro-américaines, Université de Bordeaux III, janvier-juin 2000, p. 40.

²² FOUCAULT, MICHEL, "La sociedad punitiva", p. 43.

²³ *Ibid.* pp. 43-44. El resaltado es mío.

²⁴ FOUCAULT, MICHEL, *Historia de la sexualidad I...*, p. 44.

Por último, resulta enriquecedor recurrir al pensamiento de Foucault para comprender la gradual difusión, décadas después de la muerte de Barrientos, de la actitud de sospecha en detrimento de los conversos y la paulatina incorporación de los estatutos de “limpieza de sangre” dentro de la lógica del poder dominante, pese a su rechazo primigenio. Lo que intento decir es que la acompasada aceptación de un discurso antes repudiado puede entenderse a partir de la ya aludida “*polivalencia de los discursos*” de la que habla Foucault: en un primer momento, tal como hemos dicho, el discurso divisor –el que postula una escisión al interior del cristianismo– es reapropiado por el saber hegemónico, fundamentalmente la teología, mediante la enunciación de un discurso reprobador de supersticiones a mediados del siglo XV. Ahora agregamos: dicho saber-poder se ve, décadas más tarde, en la necesidad de apropiarse, de subsumir en su propia lógica, el argumento mismo, primero combatido desde la teología, que sostiene que los conversos son particularmente sospechosos en su fe y deben ser objeto de pesquisas inquisitoriales. Dicho discurso, que es utilizado primero como una de las armas privilegiadas de un levantamiento político dirigido contra el régimen (Toledo, 1449), se convierte en un argumento fundamental para el establecimiento de una institución que resulta clave para el fortalecimiento del régimen monárquico: la Inquisición.

He intentado exponer, en el presente trabajo, algunas de las herramientas conceptuales que he aplicado en el transcurso de mi investigación a partir de la lectura de ciertos textos de Michel Foucault, cómo me sirvo del pensamiento de este último para enriquecer mi propia labor de investigación histórica. Si bien no he podido aquí desplegar y analizar –por cuestiones de espacio y por el propósito mismo del presente comunicado– argumentaciones, razonamientos, contextos históricos, análisis de fuentes, etc., espero haber podido expresar de modo claro posibles apropiaciones de las reflexiones del pensador francés y haber contribuido a mostrar, en alguna medida, la enorme riqueza de la teoría y del método foucaultiano en el análisis concreto de objetos de estudio diversos y particulares: en este caso, de la literatura antisupersticiosa de la Castilla del Cuatrocientos.

Bibliografía citada

- ÁLVAREZ LÓPEZ, FERNANDO, *Arte mágica y hechicería medieval. Tres tratados de magia en la corte de Juan II*, Valladolid: Diputación de Valladolid, 2000.
- CAMPAGNE, FABIÁN A., *Homo catholicus. Homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Madrid: Miño y Dávila, 2002.
- CAMPAGNE, FABIÁN A., “El otro-entre-nosotros. Funcionalidad de la noción de superstitio en el modelo hegemónico cristiano (España, siglos XVI y XVII)”, *Bulletin Hispanique*, 102: 1, Institut d’Études ibériques et ibéro-américaines, Université de Bordeaux III, janvier-juin 2000, pp. 37-63.
- DELUMEAU, JEAN, *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada* (traducción de Mauro Armiño), Madrid: Taurus, 2002 (1989).
- FOUCAULT, MICHEL, “El sujeto y el poder”, 1983, p. 17, disponible en <http://www.philosophia.cl> (publicación electrónica de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Arcis).
- FOUCAULT, MICHEL, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2009 (2002).
- FOUCAULT, MICHEL, *La arqueología del saber* (traducción de Aurelio Garzón del Camino), Buenos Aires: Siglo XXI, 2008 (2da. ed.).

- FOUCAULT, MICHEL, "La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad", en *Concordia*, Número 6, 1984.
- FOUCAULT, MICHEL, "La sociedad punitiva", en *La vida de los hombres infames*, Buenos Aires: Altamira, 1996.
- FOUCAULT, MICHEL, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Barcelona: Pre-Textos, 2004.
- GARCÍA FANLO, LUIS, "Sobre usos y aplicaciones del pensamiento de Michel Foucault en ciencias sociales", *Revista Discurso y Argentinidad*, Año 2, Número 2, Buenos Aires, 2008.
- GARCÍA-MONGE CARRETERO, M^a ISABEL, *Estudio y edición crítica del "Tratado del dormir y despertar" de Lope de Barrientos*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones, 2006.
- KAMEN, HENRY, "Spain" en GOLDEN, RICHARD M. (ed.), *Encyclopedia of witchcraft: the Western tradition*, Santa Barbara: ABC-Clío, 2006.
- MARTÍNEZ CASADO, ÁNGEL, *Lope de Barrientos. Un intelectual en la corte de Juan II*, Salamanca: San Esteban, 1994.
- MUCHEMBLED, ROBERT, "Foreword", en GOLDEN, RICHARD M. (ed.), *Encyclopedia of witchcraft: the Western tradition*, Santa Barbara: ABC-Clío, 2006.
- NETANYAHU, BENZION, *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV* (traducción de Ángel Alcalá Galve y Ciriaco Morón Arroyo), Barcelona: Crítica, 1999.
- VERDON, JEAN, *Les superstitions au Moyen Âge*, Paris, Perrin, 2008.
- YOVEL, YIRMIYAHU, *The other within: the Marranos: split identity and emerging modernity*, Princeton: Princeton University Press, 2009.