

LA MENTALIDAD ANIMISTA, EL CONCEPTO ACUMULATIVO DE BRUJERÍA Y EL *MALLEUS MALEFICARUM*

The Animism Mentality, accumulative concept of Witchcraft and the *Malleus Maleficarum*

Leonardo Andrés Mora Contreras*

RESUMEN: Para que se produjera la gran caza de brujas del siglo XVI tuvieron que producirse varios fenómenos en la civilización Cristiano Occidental. En este artículo se explora la importancia de la mentalidad animista y la importancia de uno de los manuales de brujería claves en esta represión, el *Malleus Maleficarum* y su influencia en la sociedad Moderna

PALABRAS CLAVES: Cristianismo, Herejía, Brujería, *Malleus Maleficarum*, Inquisición, manuales de brujería, diablo, demonio, aquelarre, mentalidad animista, concepto acumulativo de brujería

ABSTRACT: Several phenomena had to happen in Western Christianity Civilization so that the Big Witch Hunt of the XVI century was achieved. This article refers to shows the importance of the Animism Mentality and the fusion Witchcraft-Heresy, also, the relevance of one of the most important witchcraft manuals of this repression: The *Malleus Maleficarum* and its influence in Modern society

KEYWORDS: Christianity, Heresy, demon, devil, witches' Sabbath, witchcraft, *Malleus Maleficarum*, animism mentality, Inquisition, witchcraft manuals, accumulative concept of witchcraft

Introducción

Las creencias populares tienen una historia tan larga como la humanidad misma. En todas las culturas encontramos una serie de ritos con múltiples objetivos; es la relación entre el hombre y la naturaleza, tan rica en formas y detalles, que su estudio es francamente inabordable para las diversas disciplinas que se encargan de ellas.

En sus inicios el Cristianismo tuvo que enfrentarse a una serie de creencias y prácticas en las zonas de evangelización, las que fueron condenadas rigurosamente, afectando principalmente a las técnicas adivinatorias, algunas de las cuales implicaban el uso de las Escrituras. Otras afectaban a los *maleficia* contra las personas y contra los animales y las cosechas, o bien la magia erótica o las prácticas meteorológicas. Y todavía otras que se relacionan con los ritos vinculados con las exequias, las tumbas, la sombra de los muertos. Pero otras eran más bien vinculables a una relación difícil entre una naturaleza ingrata y hombres que querían dominarla para someterla a sus necesidades; por ejemplo, provocar una lluvia beneficiosa o a alejar un temporal. Había, en fin, una amplia gama de prácticas estrechamente dependientes de necesidades socio-económicas,

* Magister en Historia, Universidad de Concepción. Este artículo forma parte de su tesis para optar al grado.

además de ligadas a una ética a todas luces diferente de la cristiana y, como tal, condenada por la Iglesia¹.

Es difícil reconstruir con sus rasgos específicos el rostro de esta Cristiandad “profunda”, todavía copiosamente pagana. Las fuentes escritas, si bien menos escasas y menos lacónicas de lo que podría creerse, contienen dos defectos fundamentales²: primero, proceden de una sola parte, la eclesiástico-intelectual; y segundo, a menudo confunden las cosas, porque explican, por ejemplo, creencias vivas en determinada área cultural poniéndolas en contacto y mezclándolas con otras de origen completamente distinto, y hasta cronológicamente anteriores; o bien, distorsionan profundamente ciertas realidades, forzándolas a encajar como sea, en esquemas aceptados, o a coincidir con modelos basados en la escritura formal³.

Sin embargo, en sus comienzos la Iglesia no pareció estar tan preocupada por estos problemas. Más aún, parece no haber encarado nunca con rigor excesivo, lo que Cardini llama “problema catequético”⁴. Por otra parte, respecto de las *superstitiones* vinculadas a las creencias mágico-brujescas, bastante extendidas (y no exclusivamente entre los estratos inferiores) se tendía a encontrarlas inofensivas en conjunto; se dejaba que ciertas estructuras mentales continuasen existiendo a pesar de la adhesión superficial al cristianismo⁵.

Según esto, y considerando la clasificación propuesta por Mandrou⁶, se pueden distinguir en esta sociedad, tres planos culturales distintos:

- 1.- Una elite, compuesta principalmente por la nobleza y el clero
- 2.- Una amplia fracción de habitantes de las ciudades entre los que se fue difundiendo progresivamente una especie de instrucción, al menos rudimentaria, gracias a la multiplicación de los libros y pequeñas escuelas; y
- 3.- Las capas rurales, frecuentemente sumidas en la ignorancia. Y puesto que esta masa representaba la inmensa mayoría de Europa, se convierte en un importante antecedente para explicar la cristianización superficial.

Este grupo comienza a ser importante en la medida en que es conocido y reconocido, en especial sus creencias y mentalidad, un importante acervo de ideas, representaciones y formas de ver la vida, distintas de las creencias oficiales, las cuales

¹ CARDINI, F., *Magia, brujería y superstición en el Occidente Medieval*, Barcelona, 1982, p.26.

² Op. cit., p.27.

³ Op. cit., p.28.

⁴ Op. cit., p.28.

⁵ Op. cit., p.29.

⁶ MANDROU, R., *Spiritualité et la pratique catholique au XVIII^e siècle*, citado en DELUMEAU, J., *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona, 1973, p.198.

intentaron de un comienzo hacer desaparecer. Al no lograrlo amalgamaron las ideas de ambos grupos para crear rituales y ceremonias originales, que han sido estudiados por antropólogos y folcloristas⁷.

Le Goff⁸ señala que la cultura eclesiástica derrota a la cultura campesina folclórica gracias a tres procesos: la destrucción, la obliteración, es decir, la sustitución de cultos paganos por otros parecidos; y la desnaturalización, o sea la conservación cuando menos parcial de las formas, acompañada de una profunda y absoluta mutación de significados.

Esta cultura campesina folclórica tiene una estructura mental, llamada por Delumeau "mentalidad animista", y que definiremos como la mentalidad profunda del hombre "vulgar", en particular la del campesino⁹. Al indagar en estas creencias se descubren estructuras mentales radicalmente distintas a las actuales, en la medida en que nuestros antepasados no tenían la misma concepción del universo. Creían que todo cuerpo viviente o inerte estaba compuesto por una parte material y otra espiritual, concepción que fue compartida por los más eruditos hasta la revolución científica del siglo XVIII; esta visión implicaba la creencia neoplatónica característica de los hombres del Renacimiento acerca de la existencia del alma en las estrellas, lo que justifica la prolongada creencia en la astrología. Esta mentalidad, fundamentalmente primitiva, era incapaz de distinguir claramente entre lo natural y lo sobrenatural, y creía que el mundo, más que por leyes, estaba regido por el capricho de los seres y las cosas; reflejando la profunda angustia del hombre ante un mundo que lo amenaza desde todos los ángulos y sobre el que posee escaso dominio.

Folclorización y la construcción del modelo acusatorio

Los múltiples testimonios reunidos por los folcloristas, especialmente por Delcambre, conducen a una misma conclusión: que el hombre medieval y moderno se hallaba

⁷ Con respecto a esto, Alain Guerreau sostiene que estas creencias y relatos rurales se han etiquetado y clasificado arbitrariamente, sin interrogarnos acerca de la significación de las narraciones que contienen, en apariencia, ridículas e intemporales. Fue en definitiva su misma absurdidad la que llevó a definir estos relatos como folclóricos. Este criterio es aún más patente para el conjunto de costumbres folclóricas; no se obtiene un rasgo o una costumbre sin diseccionar el continuo de las prácticas rurales, elementos que tienen el doble carácter de no ser ni funcionales ni sabios u oficiales. De esta forma, lo que caracteriza al "espíritu del pueblo", es ser fútil y carente de sentido, inexplicable. Aunque se haga referencia al elemento primitivo, original o arquetípico, el resultado es el mismo: el folclore selecciona de la realidad aquello que le parece absurdo y decide que esta sinrazón es en el fondo una realidad *sui generis*. Lo que nos quiere decir es que existen dos realidades para entender este tipo de mentalidad campesina: una es funcional y explicable, la otra es arbitraria y no podemos ir más allá de su simple descripción. El folclore es simplemente los residuos de la incoherencia primitiva, lo que no se puede explicar, en GUERREAU, A., *El futuro de un pasado, la Edad Media en el siglo XXI*, Barcelona, 2002, p.42 y ss.

⁸ Citado en CARDINI, F., *Magia, Brujería y Superstición* (n.1), p.28.

⁹ DELUMEAU, Jean, *El Miedo en Occidente siglo XIV-XVIII*, Taurus ediciones, Madrid 1989, p.199.

fuertemente influido por esta mentalidad animista, la que básicamente creía en tres leyes básicas, algunas de las cuales, hasta el día de hoy son observables¹⁰:

1.- Ley del contacto, que es la creencia de que los magos o brujas actuaban, curando o atacando por el simple tocamiento o incluso por el medio de un soplo. El mal de ojo pertenece al dominio de esta ley, pues se cree que existe contacto entre el fluido maléfico que sale del ojo y la persona o cosa tocada. Esta ley explica la costumbre tan arraigada de llevar talismanes, piedras preciosas, caracteres y otros preservativos milagrosos, muchos objetos piadosos en realidad actuaban como talismanes.

2.- Ley de la similitud, es la ley más ampliamente utilizada, son los ritos de imitación, como por ejemplo, provocar lluvias moviendo las aguas o destruir cosechas quebrando espigas.

3.- Ley del contraste, es decir, la oposición de contrarios, oponiendo el frío al calor, el agua al fuego, esta noción de antipatía da origen a las múltiples formas de contrasortilegios.

Estas tres leyes tienen como característica que desprecian la distancia, es decir, que la lejanía no es un obstáculo en el mundo mágico, en el que pensamientos y palabras están dotados de un poder concreto: sólo desear, mirar o hablar es lo mismo que actuar, de ahí la importancia de los ritos y encantamientos. Puesto que las palabras se consideran se consideran eficaces por sí mismas, un formalismo meticuloso está presente en todo momento en los encantamientos¹¹. Cualquier error hará inoperante la operación y debido a la potencia que se creía que tenían, era necesario que los católicos realizaran peregrinaciones, pero con determinados formalismos, los que en general eran transmitidos de generación en generación, de madre a hija o de tía a sobrina.

Existen variados ejemplos de esto. Ginzburg, en su obra "El queso y los gusanos"¹², narra la historia de un proceso judicial que sufre un condenado por religión. Una narración que lejos de quedarse en la crónica del acontecimiento, analiza las características que tuvo para así delimitar el pensamiento, valores y ética que regían la época circunscrita en el siglo XVI, haciendo explícito el sentir de religiosos y de los campesinos, en la figura de Menocchio, Así como nos ofrece todo un panorama de las creencias que éste defendió durante el proceso inquisitorial y cuál era su cosmovisión acerca de la creación del mundo, la virginidad de María y la mortalidad de Jesucristo. En otro ejemplo, Leproux¹³, expresa que sólo en el departamento de Charente, en Francia, ha catalogado más de 200 manantiales curativos que significaban otros tantos lugares de devoción hasta una época muy reciente. Se conoce cierto número de ellas que ya eran veneradas antes de la época

¹⁰ DELCAMBRE, E., *Le concept de sorcellerie dans le duché de Lorraine*, Nancy, 1948, citado en DELUMEAU, *El catolicismo de Lutero a Voltaire* (n. 9), p.201 y ss.

¹¹ Op. cit., p. 202

¹² GINZBURG, C., *El queso y los gusanos*, Península, Océano, Barcelona, 2001.

¹³ LEPROUX, M., *Dévotions et saints guérisseurs. Contribution au folklore charentais*, Paris, 1961, citado en DELUMEAU, J., *El catolicismo de Lutero a Voltaire* (n.9), p.203

cristiana. Además, la práctica de convertir en sagradas las fuentes es un legado de un pasado muy remoto.

El comportamiento de los cristianos con respecto a la sangre, en especial la sangre menstrual, el esperma, la saliva, la orina, los excrementos e incluso deshechos tales como trozos de uña y cabellos caídos, responde a un nivel arcaico de la mentalidad colectiva¹⁴, por la razón de que cualquier cosa que saliese del cuerpo humano, de alguna manera se encuentra bajo tabú, ya que no contiene solamente el alma del individuo, sino el alma colectiva del grupo a que pertenece, de ahí la peligrosidad de los filtros y pociones mágicas de las brujas, ya que éstas utilizaban estos elementos, poniendo en peligro a la sociedad cristiana.

Las fiestas cristianas son otro elemento de esta mentalidad animista, dirigidas en general a una masa ignorante, tendieron a “folclorizarse”, a pesar de la resistencia de la jerarquía. Estas desviaciones son especialmente sensibles en el caso de la noche de San Juan, una de las principales fiestas del año para los europeos medievales y modernos. Ésta proporcionaba la ocasión para recoger hierbas mágicas, encender fuegos que alejaban a los malos espíritus, a los que frecuentemente se quemaban gatos, animales diabólicos por antonomasia. En la región de Metz y en otros lugares se creía que quien se bañaba en la noche de San Juan antes de que salga el sol quedaba inmunizado contra las fiebres por todo el año¹⁵.

Las estructuras mentales y el peso de una civilización arcaica no solo provocaron la folclorización de las ceremonias y fiestas, sino también de las creencias, por lo que se cayó en una especie de paganismo. Un ejemplo de esto es lo lejano que se encuentra del dogma cristiano de la vida eterna y la resurrección final de la carne los típicos “aparecidos”, almas en pena, muertos sin sepultura y los fantasmas que pueblan, hasta la actualidad el imaginario colectivo de la sociedad.

La eficacia de los ritos fue aplicada por los católicos a la ceremonia del bautismo; se creía entonces que los niños muertos sin bautizar iban al infierno. Inversamente, la ceremonia bautismal bastaba para salvar el destino eterno de un niño muerto, de ahí la desesperación cuando los hijos nacían muertos y la necesidad de ciertos santuarios dedicados a la Virgen, como los de alrededor de Lille, adonde eran llevados estos niños; se depositaban sobre el altar y se pensaba que por un segundo revivían, ocasión en que se le bautizaba rápidamente¹⁶.

Gran número de hechos semejantes ayudan a comprender hasta qué punto la mentalidad animista folclorizaba inconscientemente el cristianismo. Un último ejemplo: el culto a los santos; considerados oficialmente como modelos de virtud e intercesores

¹⁴ DELUMEAU J., *El catolicismo de Lutero a Voltaire* (n.9), p.204

¹⁵ Op. cit., p. 204.

¹⁶ Op. cit., p. 205.

espirituales cerca de Dios, se convirtieron, y a menudo han permanecido así hasta nuestros días, en una especie de divinidades especializadas en curación de tal o cual enfermedad o en la conjuración de alguna eventual desgracia. Fue tanta la creencia en la acción benéfica o maléfica de éstos, que Delcambre¹⁷ distingue entre el “mal dado”, atribuido a los demonios y a los sortilegios y el “mal de santo”, obra de la acción particular de un santo específico, que a la vez es capaz de curar la enfermedad, porque él mismo es quien la envía. Incluso la Virgen María cae en esta denominación. Una acusada de Bazezney, en Lorena, intenta saber quién ha enviado un maleficio sobre una mujer, si la Virgen de Notre-Dame de Sion, la de Notre-Dame de Fricourt o la Notre-Dame de La Maix. Sobran los comentarios.

Nicolás Rémy, en su *Demonolâtrie*, evoca la creencia en los santos maléficos y asimila, no sin razón, este mito a la religión de los paganos, que hacían a sus dioses responsables de sus desgracias¹⁸.

Realidad de la brujería

Sin embargo, ¿cómo se pudo pasar en el curso relativamente breve de dos o tres siglos de las prudentes y moderadas visiones acerca de estos fenómenos a una especie de obsesión que, al cabo de un tiempo, daría origen a la caza de brujas?

Cardini propone que las explicaciones pueden deberse a tres órdenes de factores: primero, el renacimiento de la cultura antigua y las ciencias transferidas a Occidente desde Bizancio y las zonas judía y musulmana. Segundo, la progresiva organización del poder y la ideología eclesiales en un sistema crecientemente riguroso, cuyos pilares eran el derecho canónico, la teología tomista y el aparato inquisitorial; cada vez menos dispuesta a tolerar la existencia de espacios de inconformidad. Tercero, la crisis económica que se vislumbraba el Occidente, que alcanzaría su punto culminante en el siglo XIV¹⁹.

A. Tenenti ha visto en la propagación de las prácticas mágico-brujescas de finales del cuatrocientos uno de los síntomas de la deriva con que la sensibilidad colectiva navegaba en el seno de amplios sectores de la sociedad europea de la época. En otras palabras, se confirmaba el amplio movimiento crítico y confuso del que brotaría poco después la Reforma.

Franco Cardini propone una hipótesis: “Puesto que estas prácticas escapaban a la vigilancia del clero o trataban de escapar, se abatió sobre ellas una dura reacción de la autoridad eclesiástica”²⁰. Esta hipótesis no responde la pregunta más importante, fruto de

¹⁷ DELCAMBRE E., *Le concept de sorcellerie dans le duché de Lorraine*, Nancy, 1948, citado en DELUMEAU, J., *El miedo en Occidente (Siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, Madrid, 1989, p. 206

¹⁸ Op. cit., p. 206.

¹⁹ CARDINI, F., *Magia, Brujería y Superstición* (n.1), p.42.

²⁰ Op. cit. p.73.

ríos de tinta entre los historiadores europeos: ¿Realmente hubo casos de brujería en Europa? ¿En qué consistieron? ¿Cómo nacieron?

Aunque no es el objeto de este artículo, como dato debemos tener en cuenta que son alrededor de cuarenta las interpretaciones de la esencia o etiología de la bruja que merecen ser tenidas en cuenta. Se dividen entre las que la presentan como una fantasía y las que la aceptan como una realidad objetiva, aunque en la mayoría de las tesis se encuentran elementos de ambas clases.

Norman Cohn²¹, una de las opiniones más autorizadas en el estudio de las diversas acusaciones del fenómeno de la brujería; sostiene que ésta no existió jamás y sólo fueron el reflejo de antiguas acusaciones atávicas acerca de crímenes nefandos; no hay una sola prueba concreta de la existencia de la tan señalada antisociedad de las brujas, echando por tierra años y años de discusiones acerca de este tema, comenzando por el conocido Michelet hasta el día de hoy.

Lo que nos interesa son las acusaciones de que fueron objeto, ya que el historiador debe considerar hereje, o en este caso bruja, a quien las autoridades de la época consideren como tal, como lo dijo Morghen en el Coloquio de Royaumont²². A partir del trescientos, asistimos a una creciente manifestación de ritos, ahora llamados heréticos y su lugar de origen es la zona alejada, es decir, el campo y la montaña. Pero ¿Depende la atención que se les presta del hecho de que parezcan o se reanuden en estos siglos? ¿O se trata más bien de lo contrario, es decir, que eran prácticas en realidad no interrumpidas nunca y que solo a partir de determinado momento llamaron la atención de clérigos e inquisidores? ¿Se dio un “retorno de lo marginado”, una revigorización de las viejas supersticiones todavía silenciosamente vivas en aquella Europa salvaje que durante la alta Edad Media sólo se había cristianizado superficialmente? O finalmente, ¿no hubo ningún retorno, en sentido estricto, por la sencilla razón de que nunca había habido nada marginado en ese mismo sentido, con la diferencia de que a partir del siglo XIII la Iglesia dio muestras de no estar ya dispuesta a tolerar manifestaciones inconformistas o masivas, ni siquiera cuando portaban formas sacras, en realidad anteriores a su advenimiento y en consecuencia no contrarias por definición a su mensaje?²³

Estas importantes preguntas de Franco Cardini sentaría las bases de una interpretación de la brujería como un complejo de ritos y prácticas de carácter atávico, nunca interrumpido realmente, aunque escasamente documentado, sobre todo en los siglos XI y XII, en que la atención de la Cristiandad “cultura” estaba centrada en otros puntos, y descubierta en el siglo XIII por una Iglesia decidida a no tolerarlas y atacarlas

²¹COHN, N., *Los demonios familiares de Europa*, Madrid, 1976, p. 102.

²²MORGHEN, R., *Problemas en torno al origen de la herejía en la Edad Media*, en LE GOFF (compilador), *Herejías y sociedades en la Europa Preindustrial, siglos XI-XVIII*, Siglo XXI de España Editores, 1987, p.91.

²³CARDINI, F., *Magia, Brujería y Superstición* (n.1), p.75

totalitariamente con su doctrina y su disciplina toda expresión cultural disidente, incluidas las más profanas.

Un ejemplo de esto es la herejía del Santo Lebel, reseñada magistralmente por Jean Claude Schmitt²⁴; es el caso de un perro muerto injustamente al salvar a un niño, que fue enterrado en un bosque y con el tiempo convertido en lugar de adoración y curación, debido a los rumores de la valiente hazaña del animal; fue descubierto por un legado papal y utilizado como *exempla* en sermones medievales. En este caso observamos cómo la mentalidad animista asoció una serie de factores: la valentía del animal, quien salvó un niño, el bosque en que fue enterrado, lugar ancestral de adoración y de ritos de todo tipo, desde la simple petición por salud hasta el infanticidio de algunos niños, muy débiles, los cuales eran dejados en el bosque para que San Guinefort los transformara en sanos y rollizas criaturas. Todo ello con ayuda de una mujer, que para la Iglesia se convertía en bruja, pero para la comunidad campesina sólo era la curandera²⁵.

Encuentro Herejía-Brujería

La crisis del Catarismo, afrontada y desbaratada gracias a la propagación de las órdenes mendicantes, al aparato inquisitorial y a los ejércitos cruzados, tuvo un papel importante en el resurgimiento histórico de la brujería. Por motivos puramente eclesiásticos, la Iglesia de las Universidades y las *Summae* canónicas y teológicas, maestra de toda ciencia y señora de todo poder²⁶, ya no podía considerar con la tolerancia, habitual hasta entonces, la subsistencia, ni siquiera en los márgenes de la Cristiandad, de antiguas y no integradas supersticiones que, por si fuera poco, la creciente urbanización de los estratos inferiores trasladaban del campo a la ciudad. Surgió la necesidad de controlar con mayor atención estos fenómenos mágico-brujescos, y se comenzaron a buscar indicios de la existencia de una verdadera antiiglesia.

El Papa que realmente fusionó los conceptos de herejía y brujería fue Juan XXII. Era hombre sensible a estas realidades, cuando se vio relacionado en sonados juicios por brujerías y envenenamientos en la corte pontificia. En conjunto con sus obispos, superiores de órdenes y teólogos, redactó la bula *Super illius specula* (1326), asimilando, a partir de entonces, la brujería a la herejía. Con ello, los inquisidores recibirían habilitación para perseguirla, porque los magos, al adorar al diablo y firmar un pacto con él o tener a su servicio demonios en los espejos, los anillos o los frascos, volvían la espalda a la fe verdadera. Por lo tanto, merecían el destino de herejes. Con esto, quedaban planteadas de ahora en adelante algunas cuestiones temibles: maleficios, brujería diabólica y herejía.

²⁴ SCHMITT, J. C., *La herejía del Santo Lebel. Guinefort, curandero de niños desde el siglo XIII*, Barcelona, 1984, p.17 y ss.

²⁵ Estas ideas forman parte de la ponencia: "La mentalidad animista como objeto de acusación herética", expuesta en el V Coloquio de Estudios Medievales, Universidad del Bío-Bío, Chillán, 2007.

²⁶ CARDINI, F., *Magia, Brujería y Superstición* (n.1), p.73

Como dice Delumeau, el triangulo estaba cerrado y en su interior pronto iban a encenderse numerosas hogueras²⁷.

A partir del siglo XIV, la intervención de la Inquisición contra la brujería se va precisando en los planos práctico y teórico. Aparece el *Directorium inquisitorum* de Eymeric y todo estaría preparado para la gran caza de brujas y brujos, confundidos, a contar de ahora, con los valdenses y cátaros. Las autorizaciones estaban dadas, el procedimiento se hallaba a punto, los crímenes estaban catalogados. Además, la confusión creciente entre herejía y brujería hizo que los presuntos culpables pudieran ser perseguidos indiferentemente, según los tiempos y los lugares, por los tribunales eclesiásticos o por autoridades laicas²⁸.

Es en este momento histórico, 1486, cuando aparece uno de los manuales más importantes en este proceso herejía-brujería, objeto de este estudio: el *Malleus Maleficarum*, "El martillo de las brujas", escrito por Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger, quienes intentaron despertar a los líderes de la sociedad laica para que se percataran de la conspiración diabólica. Su obra nace de su experiencia de inquisidores en Alemania; como recibieron poca ayuda de los funcionarios locales, el Papa Inocencio VIII, en la bula *Summis desiderantes affectibus* (1484), exigió que se apoyase a sus inquisidores. El pontífice estaba decidido a eliminar la amenaza herética y afirmó que en esencia, el problema radicaba en unas personas que habían renunciado a la fe, cometían acciones impuras con diablos, se valían de sortilegios para destruir a los vástagos de los animales y seres humanos, anulaban las cosechas y ponían obstáculos a la procreación²⁹.

Acerca del impacto de este manual, las opiniones están divididas; Delumeau indica que contribuyó, más que ningún otro libro antes que él, a identificar la magia popular como una forma de herejía, uniendo de este modo un crimen civil a un crimen religioso, e incitando a los tribunales laicos a la represión. Por otro lado, nunca hasta entonces se había dicho con tal claridad que la secta diabólica estaba constituida esencialmente por mujeres. Además, el carácter sistemático del libro, su metodología de la investigación y del proceso hicieron de él una herramienta de primer orden para quienes lo utilizaron³⁰.

Cardini plantea que el *Malleus* estableció con rigor el vínculo directo e indisoluble entre la brujería y el sexo femenino³¹: desde el título mismo, que no habla ya de los maleficios en general, sino de los *maleficae* en sentido maligno, y por lo tanto objeto de persecución. Ratifica que el demonio concurre siempre, directamente o no, al *maleficium*; que el coito con íncubos y súcubos es posible y que el demonio, pese a no poseer cuerpo material, puede volverlo fecundo, sirviéndose de una estratagema más bien complicada: *De modo que cuando se pregunta de qué clase es el cuerpo que asume el diablo, se debe responder,*

²⁷ DELUMEAU, J., *El miedo en Occidente* (n. 17), p.536.

²⁸ Op. cit., p.538.

²⁹ QUAIFFE, G. R., *Magia y maleficio: las brujas y el fanatismo religioso*, Barcelona, 1987, p.32.

³⁰ DELUMEAU, J., *El miedo en Occidente* (n.17), p.540

³¹ CARDINI, F., *Magia, Brujería y Superstición* (n.1), p.103.

*respecto a su material, que una cosa es hablar del comienzo de la adopción, y otra distinta hablar del final. Pues al inicio no es más que aire... Y todo esto lo logran los demonios con permiso de Dios, por su propia naturaleza; porque la naturaleza espiritual es mayor que la corpórea...*³²

Es interesante constatar que, al tocar temas como las prácticas contraceptivas o abortivas y las actividades ilícitas de las brujas como curanderas y parteras, Sprenger y Kramer nos ponen en contacto con el mundo de la medicina popular empírica, bastante vivo en el momento, sobre todo en las clases inferiores³³.

Para que las acusaciones contenidas en el *Malleus* fueran externalizadas en su tiempo, tuvieron que ocurrir una serie de procesos evolutivos en cuanto a lo que se debía reprimir. A continuación explicaremos de qué manera se dio el *concepto acumulativo de brujería*³⁴, clave para entender este fenómeno.

La gran caza de brujas no pudo producirse hasta que los miembros de las elites dirigentes de los países de Europa, en especial los de la maquinaria judicial, creyesen que el delito de brujería era de máxima magnitud y se practicaba en gran escala y en forma conspirativa³⁵. No solo se debía creer que algunas brujas dañaban a sus semejantes por medio mágicos, sino que, lo más importante, el gran número de ellas rechazaba por completo la fe y menoscababa la civilización cristiana, tenían que pensar que magos y brujas pertenecían a una secta organizada y conspiratoria de adoradores del demonio.

Para entender de donde venían todas estas creencias nos haremos las siguientes preguntas: ¿De dónde provenían las ideas sobre el pacto con el demonio, el *aquejarre*, y la capacidad para volar?, ¿Cómo se desarrollaron tales ideas, para difundirse luego entre las clases superiores e instruidas de los países europeos? y ¿Por qué estas creencias explotaron en esta época? Intentaremos explicar estas interrogantes a través de algunos conceptos en el tiempo.

El demonio

La figura del mal siempre se relaciona estrechamente con los valores más activos de la sociedad. Durante los últimos siglos de la Edad Media, a pesar de ser una Europa cristiana, la esfera religiosa no está completamente cerrada, coincide con los fenómenos políticos, sociales, intelectuales y culturales. La reafirmación del Demonio no es una consecuencia única de las mutaciones religiosas. Ella traduce un movimiento de conjunto

³² KRAMER, H.—SPRENGER, J., *Malleus Maleficarum, el martillo de los brujos*, Barcelona, 2005, traducción de Edgardo D'Elio, p.239 y ss.

³³ CARDINI, F., *Magia, Brujería y Superstición* (n.1), p.102

³⁴ Este concepto está extraído de LEVACK, B. P., *La caza de brujas en la Europa Moderna*, Madrid, 1995, pero será aumentado y corregido con variada bibliografía actual, indicada en las citas.

³⁵ LEVACK, B. P., *La caza de brujas* (n.34), p.55.

de la civilización occidental, una germinación de símbolos poderosos constituyentes de una identidad colectiva nueva, que al mismo tiempo acarrea consecuencias importantes³⁶.

En el Antiguo Testamento, Satanás no figura de forma destacada. Solo uno de los últimos libros, el de Crónicas, muestra a Satanás con una personalidad distintiva y se presentaba como enemigo de Dios y encarnación del mal. En el Nuevo Testamento, adquiere una preeminencia mucho mayor. Como cabeza de un ejército de demonios subordinados, no sólo tentó a Cristo en el desierto, sino que se convirtió en el poderoso oponente de la cristiandad.

A lo largo de la Edad Media, el demonio solía recibir el nombre de Satanás, denominación que significa “el enemigo”. A medida que el cristianismo se propagaba, fue natural que los dioses paganos se identificaran con este demonio. Este proceso contribuyó de hecho a la representación visual de éste en el arte cristiano. Una de las tácticas más eficaces de la Iglesia en relación con los conversos reales o potenciales que seguían adorando a los dioses paganos, fue de demonizarlos, es decir, afirmar que tales deidades eran en realidad demonios o el diablo en persona. Al ser esta equiparación tan frecuente, los cristianos comenzaron a pintar al demonio tal como los paganos veían a sus dioses. Se encuentran variadas y numerosas descripciones del demonio en Europa hasta los siglos XII o XIII. El cristianismo no logra fácilmente uniformidad en los pueblos mediterráneos, celtas, germanos, eslavos y escandinavos, quienes experimentan la penetración de las ideas cristianas en grados diferentes, seguidas de una reformulación parcial de sus tradiciones anteriores en el nuevo panorama que se impone. Jeffrey Burton Russel, destacado historiador de estos fenómenos, afirma que la idea propiamente cristiana del Diablo está sumamente influida por elementos “folclóricos” surgidos de las prácticas y tradiciones que llegaron a ser inconscientes, en contraste con una religión popular cristiana, más coherente, deliberada y consciente³⁷.

De esta manera, la “folclorización” del demonio le atribuye a veces rasgos celtas inspirados en Cernuno, dios de la fertilidad, de la caza y del otro mundo. En todas partes de Europa, el diablo también adoptaba muchos otros nombres como Satanás, Lucifer, Asmodeo, Belial o Belcebú en la Biblia; en la literatura apocalíptica, a menudo incluso sobrenombres, de los cuales muchos se aplicaban a dioses menores, descendientes de pequeñas deidades paganas, como por ejemplo: Old Horny, Black Boggie, Lusty Dick, Good Fellow, Old Nick o Rumpelstiltskin; estas denominaciones los acercaban al hombre, seguramente limitando el temor que podían inspirar³⁸.

La acentuación de los rasgos negativos y maléficos del demonio se percibe claramente a partir del siglo XIV, porque todas las características, que sólo se conocían en los ambientes monásticos, aparecen en el mundo laico, especialmente en el mundo del

³⁶ MUCHEMBLED, R., *Historia del diablo, siglo XII-XX*, Buenos Aires, 2002, p.33.

³⁷ BURTON RUSSEL, J., *Lucifer, El diablo en la Edad Media*, Barcelona, 1984, p.62.

³⁸ MUCHEMBLED, R., *Historia del diablo* (n.36), p.26.

arte, tomando dos formas esenciales, ambas reflejadas en la iconografía: una alucinante imaginería infernal y la obsesión de las innumerables trampas y tentaciones que el gran seductor no cesa de inventar para perder a los humanos³⁹.

Los teólogos del siglo XIII habían rechazado estas imágenes de pesadilla, pero en esta época, al contrario, las alientan; en los años posteriores a la peste negra, los suplicios del infierno aparecen, con alucinante precisión sobre los muros del Campo Santo de Pisa y en la Capilla Strozzi de Santa María Novella de Florencia, todos ellos con referencias al Infierno de “La Divina Comedia” de Dante Alighieri.

El miedo desmesurado al demonio, presente ya en todas partes, se asocia, en la mentalidad común con la espera del fin del mundo. El vínculo entre ambos se reconoce en el capítulo inicial del *Malleus: En medio de las calamidades de un siglo que se desmorona..., mientras el mundo desciende en el atardecer hacia su declive y la malicia de los hombres crece..., el Enemigo sabe en su furia que sólo queda poco tiempo ante él. Por eso hay que hacer crecer en el campo del Señor una perversión herética sorprendente*⁴⁰. Se refiere a la brujería, enviada por el demonio para apartar al hombre de Dios.

Uno de los cambios fundamentales que se aprecia en esta evolución de las acusaciones relacionadas con el demonio es su imagen. Ya hemos expresado que existió una creciente importancia en la figura durante el siglo XIV, pero en los siglos anteriores, el folclore tendió a ridiculizarlo y declararlo impotente; en ello, probablemente, hemos de ver el deseo de domesticarlo y aliviar las tensiones del miedo. No es una coincidencia que el período en que el diablo fue más temido por la sociedad (durante la caza de brujas de los siglos XV al XVII) fuese el período en que era comúnmente personificado como un bufón. Por la naturaleza contradictoria de esas tradiciones, la opinión popular osciló entre verlo como un amo terrible o como un estúpido⁴¹.

Las definiciones folclóricas y populares nunca están delineadas con tanta claridad como en la teología; el demonio folclórico matiza otros conceptos, como el Anticristo, los dragones, los fantasmas, los monstruos o las mezclas de hombre y animal. En cambio, la imagen teológica del demonio es ante todo una propaganda⁴², producida por los eruditos y difundida por los artistas, los escritores y los clérigos en sus sermones o contactos con los fieles. La idea subyacente es que la exageración sistemática de los rasgos demoníacos resultaba necesaria para borrar los rasgos poco inquietantes del diablo burlado, que siente y sufre como un humano, evocado a la vez por gente del pueblo y por los ilustrados aferrados a esta tradición. El problema por resolver para aquellos que deseaban infundir un temor al demonio, no era que se pudiera encontrarlo, ya que estaba presente en todas

³⁹ DELUMEAU, J., *El miedo en Occidente* (n.17), p.363.

⁴⁰ KRAMER, H., —SPRENGER, J., *Malleus Maleficarum* (n.32), p.127

⁴¹ MANSELLI, R., *La religión popular en la Edad Media*, Montreal, 1975, en BURTON RUSSEL, J., *Lucifer* (n.37), p.68

⁴² MUCHEMBLED, R., *Historia del Diablo* (n.36), p.46.

partes, en un universo saturado de fuerzas invisibles, sino que el espectador experimentara realmente un temor ante la idea de cruzarse con él en el camino⁴³.

Otro cambio importante es la forma corporal. Satanás, a menudo, se parecía a los hombres; en lo sucesivo llegó a ser tan monstruoso, tan bestial, que el hecho de imaginarlo dispuesto a introducirse en el interior de todo ser, debía producir un sentimiento de angustia extrema, y conducir a una lucha para mantenerlo lo más lejos posible⁴⁴.

En conclusión, en una sociedad impregnada de magia, jueces y teólogos crearon el mito a partir de elementos tomados del folclor y las creencias y prácticas de tiempos pretéritos. Así la lucha contra la brujería fue un aspecto más de la despaganización de Occidente, que sin embargo condujo a la revalorización de un maniqueísmo, siempre existente. Se aseguraba que Satán no podía emprender ninguna acción sin el permiso del Dios, y que los malos espíritus servían para la gloria de su nombre, como ejecutores y verdugos de su alta justicia. Hecha esta aclaración, toda la literatura de la bula *Summis desiderantes* (1484), y del *Malleus Maleficarum*, exaltó el poder de Lucifer; una estadística significativa: en un catecismo se cita 67 veces el nombre de Satán y sólo 63 el de Jesús.

El pacto con el Demonio

La idea central del concepto acumulativo de brujería es la creencia de que las brujas establecían pactos con el diablo. El pacto no sólo suministró la base de la definición legal del delito de brujería en muchas jurisdicciones, sino que sirvió como vínculo principal entre la práctica de la magia nociva y el supuesto culto al demonio. La bruja era, en el sentido más pleno del término, una maga nociva y una adoradora del demonio y el pacto era el medio más claro para relacionar ambas formas de actividad.

El *Malleus*, en su comienzo, explica este pacto de la siguiente manera: *...resulta fútil argüir de que cualquier resultado de la brujería puede ser fantástico o irreal, porque una tal fantasía no puede alcanzarse sin acudir a los poderes del demonio, y es necesario que se haya establecido un contrato con éste por medio del cual la bruja, real y verdaderamente, se obligue a ser la sierva del diablo y se consagre por entero a sus órdenes; esto no se hace en sueños, ni sujeto a la influencia de ilusión alguna, sino que ella coopera real y físicamente con el diablo y se somete a él...*⁴⁵.

Esto en relación a los que creen que los efectos provocados por las brujas son sólo ilusión, los que por su incredulidad, también podrían ser acusados de este delito. El pacto es real y consciente, tal como se expresa en el siguiente párrafo: *...las brujas firmaron un pacto que consiste en obedecer en todo al demonio, de donde la afirmación de que las palabras del*

⁴³ Op. cit., p.47.

⁴⁴ Op. cit., p.46.

⁴⁵ KRAMER, H.,—SPRENGER, J., *Malleus Maleficarum* (n.32), p.56.

*Canon debieran extenderse hasta incluir y abarcar todos los actos brujeriles es un absurdo, ya que las brujas hacen mucho más que estas mujeres, y en verdad son de una especie diferente*⁴⁶.

La idea de que el hombre podía establecer un pacto con el diablo fue muy conocida en la Edad Media a través de la leyenda de Teófilo, que fue repetida incontables veces de diferentes formas en todos los idiomas europeos en el curso de un milenio; apadrinó la leyenda de Fausto e influyó indirectamente en la caza de brujas. Según esta historia, una vieja leyenda anatolia escrita inicialmente en griego en el siglo VI y traducida al latín en el siglo IX, Teófilo era un sacerdote de Asia Menor al que se le ofreció el obispado a la muerte del obispo anterior. Teófilo rechazó el honor, con gran pesadumbre posterior, porque el nuevo obispo se puso a privarle de sus cargos y dignidades. Enfurecido, conspiró para recuperar su influencia y buscar venganza. Consultó a un mago judío, y éste le dijo que podía ayudarlo llevándole a ver al diablo. Fueron de noche a un sitio retirado y encontraron al demonio rodeado de sus seguidores, que llevaban antorchas y velas. El diablo preguntó a Teófilo qué quería, y él accedió a servir a Satán a cambio de sus poderes perdidos. Teófilo hizo un juramento de lealtad a Lucifer, renunció a su fidelidad a Dios y prometió llevar una vida de lujuria, desprecio y orgullo. Firmó un pacto formal en ese sentido y lo entregó al diablo, besándole en señal de sumisión. Desde entonces su vida aumentó en poder y en corrupción. Llegó por fin el momento en que el diablo reclamó su alma como pago y mandó a demonios para atormentar al sacerdote corrupto y arrastrarlo al infierno. Teófilo, aterrado, se arrepintió de su pecado y se entregó a la misericordia de la Bendita Madre de Dios. María bajó a los infiernos, tomó el contrato con Satán y se lo devolvió a Teófilo, que lo destruyó. María intercedió por él ante el trono de Dios, Teófilo fue perdonado, y el diablo se quedó sin lo que le correspondía⁴⁷.

Al difundirse por Europa, esta leyenda promovió el antisemitismo y el culto a María. Promovió significativamente la idea del pacto, se consideró que éste incluía explícitamente el homenaje al diablo. Van Neuffel⁴⁸ ha expuesto que la idea del pacto se ajustaba tanto a la tradición del bautismo cristiano como al homenaje feudal.

El nexa entre la magia y el pacto demoníaco se estrechó mucho más en los siglos XII y XIII, cuando la traducción de gran número de libros de magia islámicos y griegos provocó un incremento impresionante de la práctica efectiva del arte mágica, y los escritores eclesiásticos se mostraron mucho más decididos y explícitos en su condena de la misma. Esta magia suponía el conjuro y el control de demonios y solía designarse como necromancia, que técnicamente significa la evocación de los espíritus de los muertos. Esta se practicaba principalmente en las cortes de los monarcas e incluso en la corte papal.

La condena de este nuevo tipo de magia fue obra sobre todo de los teólogos escolásticos, quienes consiguieron una notable ayuda del Papado y de inquisidores como

⁴⁶ Op. cit., p.57.

⁴⁷ Extractado de BURTON RUSSEL, J., *Lucifer* (n.37), p.88 y ss.

⁴⁸ Op. cit., p.89.

Nicolás Eymeric, quien fue un especial perseguidor de estas prácticas. Al condenar tales destrezas, estos hombres necesitaron ir más allá de los tradicionales ataques de la patrística contra la magia; tenían que responder más bien, a la objeción de que los practicantes de este tipo de magia demoníaca pretendían beneficios positivos y no servían a los demonios que conjuraban, sino que les impartían órdenes. La respuesta a este conflicto se encontraría en la escolástica, con el argumento lógico de que los demonios no proporcionaban sus servicios sin exigir algo a cambio. Así lo daban a entender las prácticas mismas de los magos, pues era frecuente que mostraran respeto a los demonios o les ofrecieran algo a su vez, como una gallina o su misma sangre, para atraerlos a su servicio. La conclusión que extrajo la escolástica fue que la totalidad de ellos establecía pactos con el demonio. Cuando el mago conjuraba de hecho a los demonios y les ofrecía algo, el pacto era explícito; en otras ocasiones se trataba de un pacto implícito o tácito, en el sentido de que, aun no existiendo negociaciones directas, la práctica efectiva de la magia implicaba el establecimiento de alguna relación recíproca entre el diablo y el mago. El mago se convertía por este razonamiento en un hereje, pues negaba a Dios su exclusiva posición en el universo, como creador de todas las cosas; y peor aún, era un apóstata, pues renunciaba a su fe cristiana al acceder a adorar al demonio o servirlo de alguna manera⁴⁹.

Lo novedoso de esta postulación fue la insistencia en el pacto como razón de la herejía, por tal motivo; esto trajo una doble consecuencia en el desarrollo de las creencias: por un lado, la condena de cualquier magia ritual como herejía podía extenderse fácilmente a otros tipos de magia que no interesaban a los escolásticos, por ejemplo los maleficios simples realizados por campesinos; según la lógica escolástica, también ellos tendrían que haber pactado con el diablo, pues sólo él provocaba efectos mágicos, y además los campesinos deberían haberle entregado algo a cambio.

En segundo lugar, la calificación de los magos como herejes y apóstatas los hizo culpables de todos los cargos atribuidos en la baja Edad Media a los herejes por su conducta depravada y antihumana: y como ahora los magos eran herejes, podían ser perseguidos como tales por los inquisidores papales.

Una vez que se hubo extendido el concepto a quienes perpetraban simple hechicería, la idea del pacto experimenta un cambio significativo: los pactos que los magos rituales establecían siempre suponían algún tipo de adoración al demonio, y por lo tanto la pérdida de la integridad intelectual y la fe del mago. Pero daban también un cierto tipo de poder de los magos sobre el demonio, quien quedaba al servicio de éste; la negociación del pacto era en general una operación entre dos partes iguales. No obstante, cuando los cargos de practicar magia y establecer pactos se dirigieron contra campesinos ignorantes, el mago, que se había transformado gradualmente en brujo, pasó a ser más sirviente que

⁴⁹ En esto se encuentran de acuerdo la mayoría de los autores, principalmente Russel, Levack y Cohn, notas 37, 34 y 21 respectivamente.

señor del demonio, pero la opinión general fue que “las brujas son sólo siervas y esclavas del diablo; pero los nigromantes son sus señores y dueños”⁵⁰.

Todavía se establecía un trato, pero el control que la bruja ejercía sobre el diablo quedaba limitado a su capacidad de obligarle a realizar un *maleficium*, mientras que la reverencia que la bruja prestaba al diablo pasaba a ser mucho más voluntaria, obsequiosa e incondicional: el diablo salía ganando en la transacción colocándose en un lugar que nunca había ocupado al tratar con el mago ritual. La bruja accede servir al diablo a cambio de recompensas muy escasas, y una vez que ya no se hallan en situación de igualdad, se puede convertir en su víctima. Cuando el mago se transforma en bruja servil, el sexo cambia de hombre a mujer⁵¹.

El aquelarre o *Sabbath*

Si se había pactado con el demonio, también se le debería rendir un culto colectivo, así nació el *aquelarre*; palabra que proviene del vasco 'aker' (macho cabrío) y 'larre' (campo). Esta idea no estaba tan extendida como las anteriores y sus expresiones regionales son heterogéneas. Y así como la creencia en el pacto imponía que se persiguiera a las brujas, la creencia en sus reuniones nocturnas impulsó a las autoridades a buscar a sus aliadas.

La creencia en el *aquelarre* tiene fuentes psicológicas, que son las pesadillas y fantasías referidas a actividades inhumanas e inmorales provocadas en muchas sociedades; inherentes a cada cultura, estas pesadillas generan mitos sobre personas dotadas de poderes o características físicas peculiares que amenazan las normas morales y religiosas de toda sociedad, y representan una amenaza a la estabilidad; por ejemplo, en la Edad Media, la práctica del infanticidio caníbal, considerado como el máximo delito moral, formó parte de la totalidad de las pesadillas medievales. La creencia de que el infanticidio caníbal se practicaba en el *aquelarre*, es la pesadilla común de finales de la Edad Media y comienzos del mundo moderno; de igual manera el contenido erótico que se sumó, consistente en los bailes desnudos y las relaciones carnales con el diablo, derivan sin duda de la actitud desfavorable de la Iglesia medieval y moderna hacia el sexo. Asimismo, la parodia de la misa católica que aparece en algunas descripciones del *aquelarre* refleja el horror de los cristianos hacia la burla de su ceremonia más sagrada⁵².

Una de las primeras declaraciones acerca de un *Sabbath* la encontramos en unas declaraciones atribuidas a unas brujas tolosanas del siglo XIV: *Ana María de Georgel y Catalina, mujer de Delort, ambas de Toulouse y de edad madura, han dicho en sus confesiones jurídicas que desde hace unos veinte años se hallan afiliadas al innumerable ejército de Satanás, dándose a él, tanto en esta como en la otra vida. Que muy a menudo, y siempre en la noche del*

⁵⁰ Opinión expresada por el Rey Jacobo VI de Escocia, en *Daemonologie*, citado en LEVACK, B. P., *La caza de brujas* (n. 34), p.65.

⁵¹ Op. cit., p.66.

⁵² Op. cit., p.70.

viernes al sábado, han asistido al Sabbath, que se celebraba ora en un lugar, ora en otro. Que allí, en compañía de hombres y mujeres sacrílegas como ellas, se libraban a toda clase de excesos, cuyos detalles causan horror. Cada una, interrogada por separado, ha entrado en explicaciones que nos han conducido a la entera convicción de su culpa.

Ana María de Georgel dice que una mañana, estando lavando sola la ropa de su familia, muy cerca de Pech-David, sobre la villa, vio que venía hacia ella un hombre de talla gigantesca, de muy negra piel, cuyos ojos ardientes semejaban a carbones encendidos, vestido de pieles de animales. Este monstruo le preguntó si quería darse a él, a lo que ella respondió que sí. Entonces él le sopló en la boca y desde el sábado siguiente fue llevada al Sabbath, por el simple efecto de su voluntad. Allí se encontró con un macho cabrío gigantesco, al que saludó y al que se abandonó...⁵³.

El *Malleus*, por su parte, indica que una de las principales actividades de las brujas es trasladarse corporalmente de un sitio a otro, demostrándose de diversas maneras, siendo el más llamativo el siguiente: *...las brujas, instruidas por el diablo, fabrican un unguento con el cuerpo de los niños, particularmente aquellos que han matado antes del bautismo, y lo untan a una silla o un trozo de madero. Al instante son alzados por el aire, de día o de noche, visible o invisiblemente, según lo deseen; porque el diablo puede ocultar un cuerpo mediante la interposición de alguna otra sustancia... Y, aunque en la mayoría de los casos el diablo produce efectos valiéndose del unguento, con el fin de que los niños se vean privados de la gracia del bautismo y de la salvación, a menudo realiza estos actos sin esa ayuda. Porque a veces traslada a las brujas sobre animales, que en verdad no son animales, sino demonios que han asumido sus formas; y en ocasiones se transportan sin ayuda exterior, simplemente por el poder del diablo⁵⁴.*

La representación del aquelarre, como una antisociedad, tal como aparece en las fuentes citadas, tiene su origen en los sermones lanzados por los monjes en los siglos XI y XII. Amenazados por la difusión de las herejías valdistas y principalmente cátaras, trazaron deliberadamente un cuadro de sociedad antihumana y herética, con el fin de impedir el desarrollo de tales movimientos y alentar su supresión. Al crear esta imagen, los monjes se basaban en varias fuentes específicas: la primera, la imagen que se habían hecho los romanos de los primitivos cristianos, a quienes consideraban miembros de una organización secreta que practicaba el infanticidio caníbal y el incesto. La segunda fuente, fue la imagen de los herejes, de los magos y judíos, desarrollada por los escritores patrísticos, para quienes eran idólatras e hijos de Satanás. Una tercera fuente, expresada por Cohn⁵⁵, basada en parte en la realidad, pero referida indiscriminadamente a todos los herejes, fue la convicción de que se reunían en secreto, al igual que los cristianos primitivos en la época romana, acusación fomentada por el fracaso mismo de las autoridades en el descubrimiento de los herejes. Una cuarta fuente fue el contenido doctrinal de la herejía o, más exactamente, la manera en que ésta era interpretada. Los cátaros, por ejemplo, eran dualistas, lo cual significaba que exageraban los poderes del

⁵³ CARO BAROJA, J., *Las brujas y su mundo*, Barcelona, 1997, p.115 y ss.

⁵⁴ KRAMER, H.—SPRENGER, J., *Malleus Maleficarum* (n.32), p.236.

⁵⁵ COHN, N., *Los demonios familiares* (n.21), p.15.

diablo y, en especial, su dominio sobre el mundo material. El Catarismo, como sabemos, es notoriamente antidemoníaco, aunque es fácil ver que la exageración del poder del demonio sobre el mundo y su exaltación a un lugar igualitario con Dios podía llevar a la ortodoxia a representar a los cátaros, y por extensión a otros herejes, como adoradores del demonio⁵⁶.

Basándose en todas estas fuentes, los teólogos de los últimos años del siglo XII construyeron un estereotipo del hereje como adorador del demonio, nocturno y sexualmente promiscuo. Esta imagen, que adquirió en muchos aspectos vida propia, pudo aplicarse indiscriminadamente a cualquier hereje o persona desviada del cristianismo. En la Baja Edad Media se atribuyó, de hecho, a herejes, magos rituales y simples *maleficae* o brujas.

Los vuelos

El último componente principal del concepto acumulativo de brujería fue la creencia en la capacidad de las brujas para volar. En muchos sentidos se trata de un fenómeno derivado del aquelarre, pues proporcionaba una explicación de la facultad de las brujas para asistir a reuniones nocturnas secretas en zonas remotas sin que se detectara su ausencia de la casa. No obstante, la idea del aquelarre existió independientemente de la creencia en los vuelos nocturnos. Además, la convicción de que las brujas volaban tenía orígenes que contribuyeron sólo de forma indirecta a la teoría del aquelarre y no fue aceptada por la elite hasta que ésta se hubo convencido de que las brujas establecían pactos con el demonio y se reunían colectivamente para adorarlo.

La creencia de que las brujas volaban tenía orígenes mucho más populares que el pacto o los aquelarres, y son dos las ideas que la sustentaron⁵⁷: la primera, cuyas huellas pueden rastrearse hasta la época clásica, de que las mujeres podían transformarse de noche en lechuzas, o *strigae*, que acostumbraban a devorar niños. Esta creencia en las brujas nocturnas ha sido compartida por numerosas culturas, e imperaba entre los pueblos germanos incluso antes del periodo de influencia romana. Las *strigae*, término que pasó a ser una de las muchas palabras latinas para designar a las brujas, se llamaban también *lamiae*, en referencia a la mítica reina de Libia, amada de Zeus, que sorbía la sangre de los niños en venganza porque Hera le había asesinado a los suyos. Según la segunda creencia, las mujeres salían de noche en una cabalgata, denominada a veces “cacería salvaje”, con Diana, la diosa romana de la fertilidad estrechamente relacionada a la luna y la noche e identificada a menudo con Hécate, la diosa del mundo subterráneo y la magia. En la Alemania medieval, Diana solía representarse como Holda o Pertcha, diosa que, al igual que Diana, podía ser tanto aterradora como benefactora.

⁵⁶ LEVACK, B.P., *La caza de brujas* (n.34), p.68 y 69.

⁵⁷ Op. cit., p. 73 y ss.

Estas ideas eran tan fuertes entre la gente común de Europa que algunas mujeres creían realmente que salían volando de noche como *strigae* y otras tenían la convicción de que se unían a la reina sobrenatural en sus correrías nocturnas. Sin embargo, hasta el siglo XIV, los hombres instruidos consideraron tales creencias como ilusiones provocadas por el demonio. Puesto que la Iglesia siempre había afirmado que todas las divinidades paganas eran demonios, fue muy natural que considerasen a aquellas mujeres como influidas por éste. El mejor ejemplo de esto es el canon *Episcopi*, conjunto de instrucciones escrita en el siglo X por Regino de Prüm, que se incorporó al derecho canónico de la Iglesia en el siglo XII. Se suele aludir a este documento como ilustración del escepticismo de esta institución hacia la brujería, interpretación engañosa, según Levack⁵⁸, ya que el canon no trata de la brujería en sí, sino de varias practicas y creencias que más tarde formaron parte del concepto acumulativo de brujería. Además de condenar las artes mágicas como una forma de herejía, el canon señala en concreto:

*Algunas mujeres embrujadas, pervertidas por el diablo, seducidas por ilusiones y fantasmas de demonios, creen y confiesan que cabalgan sobre ciertos animales durante las horas nocturnas acompañando a Diana, la diosa de los paganos, y a una innumerable multitud de mujeres, atraviesan en el mortal silencio de la noche grandes espacios de tierra, obedecen sus órdenes considerándola su señora y se someten a su servicio en ciertas noches*⁵⁹.

A lo largo de la Edad Media, la actitud culta hacia la creencia en las *strigae* y las señoras de la noche experimentó varios cambios significativos. En primer lugar, las dos ideas, perfectamente distinguibles en la cultura popular, acabaron amalgamándose. Las señoras de la noche pasaron a cometer infanticidio caníbal, mientras que su comitiva o cabalgata a lomos de animales se convirtió en un vuelo aéreo. La fusión de ambas ideas se puede observar ya en siglo XII en la obra de Juan de Salisbury⁶⁰, pero no se completó hasta el siglo XV. En segundo lugar, la elite culta, que anteriormente había mantenido que las actividades descritas por el pueblo solo ocurrían en sus sueños, comenzó a defender su realidad física. No están claras las razones para este cambio de actitud; la explicación más plausible es que fue un producto de la demonología escolástica, una vez definido el demonio como alguien dotado de poderes extraordinarios sobre el movimiento espacial, la consecuencia natural era la de su facultad de mover personas por el aire. Al mismo tiempo, la insistencia de la escolástica en la capacidad del demonio para adoptar formas humanas y de los individuos para establecer pactos con él estimuló la opinión de que las personas podían presentarse ante él, y lo hacían realmente. El tercer cargo, consecuencia en parte de los otros dos, fue la fusión de las ideas de las *strigae* y de la comitiva de Diana con la creencia en una secta secreta e inmoral de magos adoradores del diablo. Esta síntesis se realizó a comienzos del siglo XV.

⁵⁸ Op. cit., p. 74

⁵⁹ COHN, N., (n. 21), p. 210.

⁶⁰ KORS, A. y PETERS E. (Ed), *Witchcraft in Europe, 1100-1700*, Filadelfia, 1973, citado en. LEVACK B. P., *La caza de brujas* (n.34), p. 75.

Existen más elementos dentro de este cuadro, como las metamorfosis o transformaciones, pero sus expresiones fueron más bien regionales, no tan extendidas como las analizadas anteriormente.

El concepto acumulativo en el *Malleus*

Como hemos ido observando, la evolución de las acusaciones tuvo su corolario en este manual, pero obligatoriamente hay que preguntarse: ¿Hasta qué punto tuvo el *Malleus* influencia en su tiempo? ¿Qué tiene este manual que no tenían los anteriores?

El *Malleus* sólo reflejaba algunos aspectos del dualismo, ya que mantenía la ortodoxia al insistir que el demonio ejercía su poder con permiso de Dios y que la autoridad de la bruja en manos de Satanás no negaba el libre albedrío, sino que, justamente, este ejercicio de la libertad de elección hacía que el comportamiento de ésta fuese la apostasía última, la peor herejía⁶¹. El demonio no daba órdenes, sino que persuadía, por lo tanto la bruja renunciaba a su libertad de elección al hacer un pacto con el demonio.

De esta manera el *Malleus* creó un estereotipo que podríamos calificar, sin temor a equivocarnos, de temible; convirtió en enemigos subversivos a ancianas seniles, identificables en todas las aldeas; ya no eran las hechiceras de antaño, sino que practicaron un culto nuevo y peligroso. Era necesario aplicar a esta situación un procedimiento judicial simplificado que incluyese métodos inquisitoriales simplificados, como los que ellos mismos mencionan con detalles en su manual. La nueva herejía era negar la existencia de esta conspiración⁶².

Su ataque a las mujeres es otro aspecto distintivo de este libro; en uno de sus pasajes, llamado: *Por qué la brujería se encuentra, por sobre todo, en las mujeres* se encuentran las siguientes razones: *...hay tres cosas en la naturaleza: la lengua, un eclesiástico y una mujer, que no saben de moderación en lo bueno y lo malo, y cuando superan los límites de su condición alcanzan las más grandes alturas y los abismos más profundos de bondad y vicio. Cuando los gobierna un espíritu bueno, se prodigan en virtudes; pero, si éste es malo, se dedican a los peores vicios... la palabra mujer se utiliza para significar el apetito de la carne. Y se dice: he visto que la mujer es más amarga que la muerte, y que una buena mujer está sujeta a la concupiscencia. Algunos han considerado otras razones para que haya más mujeres supersticiosas que hombres. La primera es que son más crédulas, y como la principal motivación del demonio es corromper la fe, prefiere atacarlas a ellas..., la segunda razón es que las mujeres son naturalmente más impresionables y están más dispuestas a recibir el influjo de un espíritu separado... El tercer motivo*

⁶¹ KRAMER, H. — SPRENGER, J., *Malleus Maleficarum* (n.34), p.180 y ss.

⁶² QUAIFFE, G. R, *Magia y maleficio: las brujas y el fanatismo* (n.29), p.33.

es que tienen una lengua frágil y no son capaces de ocultar a sus amigas los conocimientos que tienen por las malas artes...⁶³.

Esto es sólo una muestra. En general, en el libro se trata a la mujer de crédula, impresionable, charlatana, inconstante en el ser y la acción, deficiente en sus fuerzas del alma y de cuerpo, semejante a un niño por la debilidad del pensamiento, más carnal que el hombre, por naturaleza tiene una fe más débil, *fémína* viene de *fe* y *minus*, porque siempre tiene y guarda menos fe. Tiene afecciones y pasiones desordenadas, que se desencadenan en los celos y la venganza, los dos principales resortes de la brujería. Es mentirosa por naturaleza, no sólo en su lenguaje, sino también en su aspecto, su porte y su atuendo⁶⁴.

En este sentido, el *Malleus* concluye con Catón de Útica: *Si no existiera la malicia de las mujeres, incluso sin hablar para nada de las brujas, el mundo se libraría de innumerables peligros*⁶⁵. La mujer es una *químera*... *Su aspecto es hermoso; su contacto fétido, su compañía mortal*⁶⁶. *Es más amarga que la muerte, es decir, que el diablo cuyo nombre es la muerte según el Apocalipsis*⁶⁷.

La originalidad del *Malleus*, en lo sustancial, residía en que seleccionaba y recalca aspectos concretos de la teoría general y daba consejos detallados sobre el procedimiento de los acusados. El pacto explícito y la vinculación detallada de la hechicería común y la herejía diabólica proporcionaban el argumento principal, en el que se concedía mucho espacio a la ligadura y, como vimos, al papel de las mujeres. Era a través de la maldad de éstas que el diablo podía socavar la sociedad cristiana. Este énfasis era reflejo de la misoginia paulina que dominaba en aquel tiempo, exagerada por las obsesiones de Kramer⁶⁸.

La aparición del *Malleus* como manual exhaustivo que reflexionaba sobre los aspectos tanto teológicos como jurídicos del problema, aumentó su atractivo. A ello contribuyó la metodología de los autores, ya que aparecía lógico y argumentado con claridad mediante el empleo de la *quaestio* y un análisis exhaustivo de posibles contraargumentos, éstos se desarrollaban basados en autoridades que no podían ser mejores: Aristóteles, la Biblia, San Agustín y Tomás de Aquino.

A pesar de la negación revisionista de los años posteriores, hay que aclarar que el *Malleus* reflejaba puntos de vista académicos de la época, unos puntos de vista en los que influían las leyendas populares y experiencias de los autores. Tenía la autoridad que pretendía tener⁶⁹, aunque era menor a la que han alegado tanto detractores como

⁶³ KRAMER, H.—SPRENGER, J., *Malleus Maleficarum* (n.32), p.114 y ss.

⁶⁴ Op. cit., pp.200 y ss.

⁶⁵ Op. cit., p.207.

⁶⁶ Op. cit., p 207.

⁶⁷ Op. cit., p.114.

⁶⁸ QUAIFFE, G. R, *Magia y maleficio: las brujas y el fanatismo* (n.29), p.35

⁶⁹ COHN, N., *Los demonios familiares* (n.21), p.112

defensores. Su circulación fue relativamente amplia gracias a la imprenta, pero no provocó cazas de brujas en el medio siglo que siguió a su publicación. Sin embargo, el gran número de ediciones posteriores, en los siglos XVI y XVII, tiempo de intensas cazas de brujas, induce a pensar que es posible que sus repercusiones se hicieran sentir en dicho período⁷⁰. Según Cohn, Quaiife y Delumeau, se ha exagerado la importancia del *Malleus*, no fue el manual de consulta para el sistema judicial en general y de todas maneras se exageraron sus repercusiones. Lo importante para nosotros es que nos muestra un ambiente social y mental, es la historia de la Cristiandad occidental, con sus fallas y glorias, pero que es de importancia capital hasta el día de hoy.

BIBLIOGRAFÍA:

La bibliografía sobre estos temas es realmente inmensa. Aquí se ofrece un repertorio de aproximación para orientar el estudio.

Fuentes

Malleus Maleficarum, El martillo de las brujas de Heinrich Kramer y James Sprenger, Barcelona, 2005, traducción de Edgardo D'Elio

Bibliografía

A.A V.V., *Herejías y Sociedades en la Europa Preindustrial siglos XI-XVIII*, Siglo Veintiuno de España Editores S.A., compilado por Jacques Le Goff, Madrid 1987.

BENAZZI N., Amico M., *El libro negro de la Inquisición*, Hermética, España, 2000.

BILLER, Peter y Hudson, Anne (eds.), *Heresy and Literacy, 1000-1530*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

BOLOGNE Jean Claude, *De la Antorcha a la Hoguera: Magia y Superstición en el Medioevo*, Anaya & Muchnik editores, Madrid 1997.

BURTON RUSSELL, Jeffrey, *Lucifer, el diablo en la Edad Media*, Editorial Laertes, Barcelona, 1984.

BURTON RUSSELL, Jeffrey, *Historia de la Brujería, Hechiceros, herejes y paganos*, Paidós, Barcelona, 1998.

CAMPAGNE, Fabián, *Homo Catholicus. Homo Superstitius*, Miño y Dávila Editores, Buenos Aires, 2002.

CARDINI, Franco, *Magia, Brujería y Superstición en el Occidente Medieval*, Ediciones Península, Barcelona 1982.

CARDINI, Franco, *En pos del milenio: Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Alianza Editorial, Madrid, 1997.

CARO BAROJA, Julio, *De la Superstición al Ateísmo*, Taurus ediciones, Madrid 1974.

CARO BAROJA, Julio, *Las Brujas y su Mundo*, Alianza editorial, Madrid 1982.

CARO BAROJA, Julio, *Vidas Mágicas e Inquisición I y II*, Istmo, Colección Fundamentos, Madrid, 1992.

CHAQUIN N.J. y PREAUD M. (eds.), *Le sabbat des sorciers, XV- XVIII siècles*, Jérôme Million, Grenoble, 1993.

COHN, Norman, *Los Demonios Familiares de Europa*, Alianza Editorial, Madrid 1987.

DELBANCO, Andrew, *La muerte de Satán*, Editorial Andrés Bello, Barcelona, 1995.

DELUMEAU, Jean, *El Miedo en Occidente siglo XIV-XVIII*, Taurus ediciones, Madrid 1989.

⁷⁰ QUAIFFE, G. R., *Magia y maleficio: las brujas y el fanatismo* (n.29), p.36

- DELUMEAU, Jean, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Nueva Clío, La Historia y sus problemas, Editorial Labor, S. A., Barcelona, 1973.
- DICCIONARIO DE TEOLOGÍA «*Sacramentum Mundi*», editorial Clie, Barcelona 1982.
- DUMONT, Jean, *La Iglesia frente al reto de la Historia*, Encuentro Ediciones, Madrid, 1987
- FAJARDO SPÍNOLA, Francisco, *Hechicería y Brujería en Canarias en la Edad Moderna*, ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria, Las Palmas 1992.
- FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro, *Quema de Brujas*, Océano Grupo Editorial, Valencia, 1999.
- FRAZER, J.G., *La Rama Dorada: Magia y Religión*, F. C. E., México 1951.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, José Angel— SESMA MUÑOZ, José Angel, *Historia de la Edad Media: Una síntesis interpretativa*, Madrid, 1997
- GUGLIELMI, Nilda, *Marginalidad en la Edad Media*, editorial Biblos, Buenos Aires 1998.
- GUGLIELMI, Nilda, *Vida cotidiana en la Edad Media*, Ediciones de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2000.
- Johnson, Paul, *Historia del Cristianismo*, Vergara, Grupo Z, Buenos Aires, 2004.
- KÜNG, Hans, *La Iglesia Católica*, Mondadori, Barcelona, 2002.
- LABAL, Paul, *Los cátaros. Herejía y crisis social*, Barcelona, Crítica, 1984.
- LEA, H. C., *Historia de la Inquisición Española*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1983.
- LOURDAUX, W. y VERHELST, D. (eds.), *The concept of heresy in the Middle Ages (11th-13th c.)*. *Proceedings of the international Conference, Louvain, may 13-16, 1973*, Lovaina, Leuven University Press, 1983.
- MICHELET, Jules, *Historia del Satanismo y la Brujería*, editorial Siglo XX, Buenos Aires 1965.
- MUCHEMBLED, Robert, *Historia del Diablo, siglos XII-XX*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2002.
- QUAIFE, G. R., *Magia y maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso*, Barcelona, Crítica, 1989.
- ROTH, Cecil, *La Inquisición Española*, editorial Martínez Roca S.A., Barcelona 1989.
- SCHMITT, Jean Claude, *La Herejía del Santo Lebré: Guinefort, curandero de niños desde el siglo XIII*, Muchnik editores, Barcelona 1984.
- WAKEFIELD, Walter L. y Evans, Austin P. (eds.), *Heresies of the High Middle Ages*, Nueva York, Columbia University Press, 1991.