



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

01083
3

EJ

CARTAS DE NAVEGACION DEL MAL

ESTUDIOS SOBRE LA PERSECUCION
EUROPEA DE BRUJAS

FALLA DE ORIGEN

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFIA
P R E S E N T A
ELIA EVA NATHAN BRAVO



México, D. F.



1995



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Cartas de Navegación del Mal

**Estudios Sobre la
Persecución Europea
de Brujas**

TESIS QUE PRESENTA ELIA EVA NATHAN BRAVO
PARA OPTAR POR EL GRADO DE DOCTOR EN FILOSOFÍA
EN LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS,
DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO,
EN EL AÑO DE 1995

AGRADECIMIENTOS

Muchos fueron los que hicieron posible, directa o indirectamente, esta tesis, y a todos ellos agradezco su colaboración.

En primer lugar, he de mencionar a Mauricio Beuchot, mi director de tesis, quien me ofreció un bien muy preciado pero poco común: la libertad de pensar en temas heterodoxos. También me hizo una serie de comentarios muy sugerentes que sirvieron para modificar la tesis.

El trabajar temas marginales presenta el gran problema de que uno se queda solo. Esta situación me resultó menos pesada gracias a Esther Cohen, Isabel Cabrera y Sergio Martínez, que discutieron entusiastamente conmigo algunos de los temas aquí tratados. Su colaboración, en otros sentidos, fue fundamental, ya que me prestaron, y en ocasiones me consiguieron, la gran mayoría de los libros que utilicé para elaborar esta tesis; ellos, pues, fueron mi biblioteca. Con Carlos Pereda discutí la idea central; a pesar de que el diálogo fue breve y de que estuvimos en desacuerdo, fue muy gratificante encontrarse con alguien que entendía cuál era la cuestión de fondo planteada en la tesis.

Mi esposo, Félix, me ayudó con el infame trabajo de pasar a la computadora el texto manuscrito; también hizo posible la redacción de esta tesis en tanto se ocupó de sacar adelante la vida cotidiana.

Mi hermano, Miguel, fue quien se encargó de la puntillosa tarea de formar este texto.

Finalmente, tres pesares. El primero con mi hijo, Bartolomé, a quien poca atención y tiempo le dedique por estar absorta en la elaboración de una tesis. El segundo, un tanto ambiguo, es con mi padre, Jorge, de quien heredé la actitud, aquí manifiesta, de enfrentar la vida a través de la razón. El tercero es por la ausencia de mi madre, Aurora Beatriz, a quien tanto hubiese enorgullecido que su hija obtuviese el grado de doctor en la UNAM.

INDICE

Indice	5
Introducción General	7
Parte I El concepto de bruja	11
Introducción	13
Capítulo I Definición de bruja	14
1. Tipología de las brujas	14
2. Tesis permitidas por la tipología	16
3. Aclaración metodológica	18
Capítulo II La bruja europea	19
Capítulo III Magia baja	24
1. Esquema conceptual	24
2. Tipología	25
3. Variaciones de la magia baja	27
4. Magia y religión en competencia	32
Capítulo IV Magia alta	34
1. Tipología	34
2. Nigromancia	36
3. Neoplatonismo renacentista	38
4. Conclusión	42
Capítulo V Herejía	43
1. Herejía y pacto con Satán	43
2. Otras conexiones con la herejía	44
3. Síntesis	45
4. Brujería, herejía y magia	46
Conclusión	48
Parte II Análisis de la persecución de brujas	
Introducción	51
Capítulo I El <i>Malleus Maleficarum</i>	52
1. Introducción	52
2. Objetivos principales	52
3. Interés tras la persecución	55
4. Las brujas existen	59
5. Las brujas son herejes	66
6. Conclusión	68
7. Adenda: características de la persecución	68

Capítulo II	No fueron brujas las perseguidas	71
1.	Introducción	71
2.	Posiciones sobre la existencia de las brujas	72
3.	Las brujas no existen	77
4.	No fueron brujas las perseguidas	80
5.	¿Quiénes fueron las perseguidas?	85
6.	Posición liberal modificada	87
7.	Conclusión	89
	Conclusión	90
Parte III	Historia de la persecución de las brujas	91
	Introducción	93
Capítulo I	Historiografía de la persecución de las brujas	94
1.	Introducción	94
2.	Breve historia	95
3.	Legislaciones contra la brujería	99
4.	Conclusión	101
Capítulo II	El procedimiento inquisitorial	102
1.	Introducción	102
2.	Procedimiento acusatorial	102
3.	Inquisición	103
4.	Cortes civiles	105
5.	Confesión	108
6.	Tortura	111
7.	Confesión y existencia de brujas	113
8.	Pena de muerte	116
9.	Procedimiento inquisitorial y persecución	120
10.	Conclusión	121
Capítulo III	Explicaciones de la persecución	122
1.	Introducción	122
2.	Explicación conservadora	122
3.	Explicación de la historia de las ideas	123
4.	Explicación en base al celo religioso	125
5.	Explicaciones macro-sociológicas	126
6.	Explicaciones micro: conflicto social	127
7.	Explicaciones micro: control social	131
8.	Modelo político-cultural-religioso	133
9.	Modelo de las interacciones conflictivas	138
10.	Conclusión	146
	Conclusión General	147
	Bibliografía	149

INTRODUCCION GENERAL

«Crimen y Castigo» intituló a una de sus obras Dostoievski. Cierta es que estos conceptos se evocan uno al otro. El crimen se expía a través del castigo. El castigo deshace el crimen. Pero hay también una relación más profunda. No hay crimen sin castigo, no se puede decir de una práctica que es criminal si no hay un código que la prohíba, y respalde la prohibición con un castigo. Igualmente, no hay castigo sin crimen, sólo se puede castigar legítimamente a alguien si se supone que cometió un crimen; así, es el crimen el que legitima el castigo, el daño al otro.

Esta conexión íntima entre crimen y castigo es un requerimiento *a priori* de la razón práctica. Para decirlo más pedestremente, es una conexión tan enraizada en nosotros que con frecuencia altera nuestra percepción de la realidad: cuando castigamos a alguien, de inmediato descubrimos, sinceramente descubrimos, el crimen que el otro debió de haber cometido y que legitima nuestro castigo¹. Con dificultad aceptamos que el daño que hemos infligido está fundado en nuestra mezquindad, o en intereses en conflicto, o en una ansia de poder, o en cualquier otra razón.

Esto, que sucede a nivel personal, también sucede a nivel social. Los ladrones son perseguidos porque cometen un crimen, roban. Y las minorías (porque son perseguidas, maltratadas o toleradas)? Nuestro esquema conceptual nos hace pensar que debe ser porque han cometido algún crimen. Y en efecto, «descubrimos» que los negros huelen mal, los indígenas son tontitos, los mexicanos flojos, los judíos ricos, los homosexuales maricas, las mujeres un mal necesario, los enfermos del sida perversos, etc.

Por supuesto, el prejuicio puede ser simple, pero también elaborado. Así, un escri-

tor nos dice que «[Aún hoy día] permanece una sospecha no articulada: ¿no será que hay algo en la raza negra que los dispuso para la esclavitud?» (Wicker, 1992:24).

El fenómeno de la invención de un crimen para justificar un castigo -una persecución, una opresión, una marginación- ha acompañado por mucho tiempo a la humanidad. En esta disertación me propongo estudiar un caso particular de un crimen inventado: el crimen de la brujería. He seleccionado un caso histórico por que me pareció que era más fácil estudiar racionalmente a la persecución injustificada tratando algo que aconteció en un pasado lejano, que tratando un caso actual, que llama más a la indignación que a la investigación desapasionada. Por otra parte, a mí me resultó impactante descubrir que hay una serie de similitudes entre la persecución a las brujas y otras persecuciones injustificadas²: es más sencillo convencerse de que ciertos crímenes son inventados si uno se da cuenta de que desde hace mucho tiempo han existido los crímenes-ficción, y además que algunos continúan siendo los mismos. Finalmente, puedo decir que este caso histórico es de suyo fascinante, por su complejidad y su elusividad.

Precisemos más el tema de esta disertación. El tema es la persecución de brujas, o más claro aún, la persecución; el tema no es la brujería. Destaco esto por que es desde esta problemática que he seleccionado las cuestiones a estudiar y el enfoque desde el cual las estudio.

Dos son los hilos conductores de esta disertación.

1) Un objetivo principal es mostrar que han existido persecuciones de inocentes, o sea, que han existido casos en que el crimen

¹ La idea de que todo castigo se funda en un crimen no pertenece sólo al sentido común; también la encontramos en el pensamiento sociológico y legal. Así, Keeper (1985:767) nos dice que generalmente se asume que la naturaleza de la violación determina mecánicamente el tipo de castigo aplicado.

² Véase la Parte I, capítulo V, sección 2; y Parte II, capítulo I, sección 7.

fue inventado con el fin de justificar racional y moralmente una persecución que fue emprendida por otros motivos, o aún en otras palabras más, que han existido castigos sin crímenes, castigos injustificados. Con esto no quiero enunciar dos ideas que generalmente son bien aceptadas (y que yo acepto también): i) algunos individuos han sido injustamente perseguidos por que el aparato judicial se equivocó, y ii) algunos grupos han sido perseguidos por algún crimen con la excusa de que cometieron otro crimen -un ejemplo típico de esto fue la persecución de judíos en el siglo XIV bajo el cargo inventado de que envenenaban los pozos. Lo que quiero es defender una idea más radical: ha habido casos en que el grupo perseguido era **absolutamente inocente**, y esto lo sabemos por que ni siquiera era un grupo pre-existente a la persecución, esto es, los perseguidos no tenían ninguna característica en común excepto la de ser perseguidos bajo el mismo cargo inventado. Pienso que éste fue el caso de las brujas: ellas eran absolutamente inocentes, tanto así que sólo se convirtieron en brujas cuando fueron acusadas de serlo; o sea, fue la persecución la que creó a las brujas, y no las brujas a la persecución. Así, he escogido el caso de la persecución de brujas por ser un caso extremo, de persecución de individuos absolutamente inocentes; los judíos «envenenadores de pozos», al igual que cualquier otra minoría, eran inocentes, pero no absolutamente, o sea, no bajo cualquier perspectiva, dado que si se asume como legítimo el prejuicio antisemita, entonces resultará que ellos sí eran culpables, culpables de ser judíos. Y me interesa mostrar que hay casos de persecuciones de personas absolutamente inocentes porque pienso que el ver esto nos permite romper nuestro esquema mental que asocia íntimamente crimen y castigo.

Con el fin de mostrar que la persecución de brujas fue de inocentes defenderé una tesis liberal. Para precisar más, hay una antigua tesis liberal, según la cual las brujas no existieron sino que el cargo de brujería fue inventado con el fin de perseguir a unas des-

dichadas³. No defenderé esta antigua tesis liberal, sino una tesis liberal **modificada**.

La modificación principal consiste en un cambio de actitud. La antigua tesis liberal tenía por objetivo último condenar al catolicismo. La idea era mostrar que los católicos eran «malos» en tanto habían matado inocentes bajo el bizarro pretexto de que eran brujos. Mi objetivo no es condenar sino entender. Recordemos aquí las palabras de nuestro querido maestro Carlos Pereyra: «También entorpece este desarrollo [de la ciencia histórica] la manía de enjuiciar allí donde lo que hace falta es explicar.» (Pereyra, 1987:29). Sin embargo, como señala el mismo Pereyra (1987:28), aún una historia explicativa incluye juicios de valor. En esta disertación yo hago un juicio de valor: definiendo la idea de que la persecución de brujas lo fue de inocentes, y por ello fue injusta. A pesar de ser esto un juicio de valor, no es una simple condena por varias razones. i) Intentaré mostrar que los perseguidores atacaron a las brujas no por maldad sino por intereses institucionales. ii) Sostendré que los responsables de la persecución fueron muchos grupos, y no sólo los católicos, de tal suerte que el planteamiento maniqueo de los antiguos liberales -católicos/malos y pueblo/bueno- no puede sostenerse. iii) Intentaré mostrar que el concepto de bruja, aunque sea una ficción, es meramente una ficción falsa (perdonando la redundancia), y no una ficción irracional como dirían los antiguos liberales (y muchos otros continúan creyendo hoy día). Con el fin de mostrar la racionalidad de este concepto, lo relacionaré más con la cuestión de la magia que con la cuestión de la herejía. iv) Argumentaré que la tesis esencial de la posición liberal es que la persecución de brujas fue una persecución de inocentes, y que esta tesis no requiere necesariamente afirmar la no-existencia de las brujas, como pensaban los antiguos liberales, sino que sólo requiere afirmar que no eran brujas las perseguidas.

2) El otro hilo conductor tiene que ver con la persecución -a diferencia del anterior

³ La tesis liberal captura el sentido fundamental que hoy día tiene el término de «accusación de brujas», y que significa que los cargos son inventados (Lerner, 1984:88; Richards, 1991, 74).

que se relaciona más con la cuestión de la brujería. Este hilo lo trataremos bajo dos vertientes. Una vertiente se resume en la pregunta metodológica "¿qué quiere decir explicar un fenómeno histórico?"; la otra vertiente se relaciona con la pregunta historiográfica "¿cómo se puede explicar la persecución de brujas, esto es, de inexistentes?". Precisémoslas.

En la vertiente historiográfica nos preguntaremos principalmente qué papel desempeñó la creencia brujeril (i.e. la creencia en la existencia de las brujas y en que éstas hacían ciertas cosas): ¿fue la causa principal o sólo legitimó a la persecución, la cual tuvo su causa en factores no-ideológicos? La tesis liberal -de que no existieron las brujas ó no fueron ellas las perseguidas- implica que la creencia brujeril no fue la causa de la persecución.

En la vertiente metodológica nos cuestionaremos sobre el tipo de historiografía que hay que hacer para poder explicar mejor la persecución. Esta problemática no es independiente de la anterior. En efecto, si suponemos que la creencia brujeril fue la causa de la persecución, entonces la persecución queda explicada en su aspecto fundamental realizando una historia de las ideas brujeriles. En cambio, si creemos que la creencia brujeril sólo fue un factor entre otros que precipitaron la persecución, entonces para explicar a ésta no basta la historia de las ideas, sino que se requiere hacer una historia general, o sea, económica, política, social, cultural. Aquí defenderemos la segunda posición.

En términos generales, los dos hilos conductores mencionados aparecen en esta disertación de la siguiente manera.

En relación al segundo hilo, diremos que en las Partes I y II se hace principalmente una historia de las ideas. En el segundo capítulo de la segunda parte defendemos la posición liberal; cómo ésta implica que para explicar a la persecución de brujas no basta la historia de las ideas, en la Parte III pasa-

mos a desarrollar una historia general de la persecución. Más específicamente, en el capítulo I ofrecemos una historia breve: tiempos, lugares, legislaciones, y sobretodo, tipos de persecución. En el capítulo II estudiamos cuál fue el papel fundamental que desempeñó la Inquisición, o mejor dicho, el procedimiento inquisitorial, en la persecución. En el capítulo III examinamos una serie de explicaciones de la persecución que se han dado, nos preguntamos qué es lo que cada una explica, defendemos una de ellas, y concluimos ofreciendo un esquema conceptual (mas que una explicación en forma) que busca capturar la complejidad del fenómeno de la persecución a las brujas.

En relación al primer hilo conductor, que tiene que ver con la posición liberal, esta disertación se encuentra organizada de la siguiente manera. En la Parte I ofrecemos un análisis del concepto de bruja. En particular, en los capítulos I y II definimos de qué brujería hablamos en esta disertación. En los capítulos III y IV examinamos la magia; ésta es una parte larga por que generalmente no se desarrolla la conexión entre magia y brujería en la literatura pertinente, y nosotros sostendremos que es una conexión fundamental. En la Parte V examinamos el contenido demonológico del concepto de bruja y su relación con la herejía. Esta Parte I nos sirve de trasfondo para en la Parte II desarrollar la posición liberal modificada. Más concretamente, en el capítulo I estudiamos el texto demonológico más famoso que hay, *El martillo de las brujas*, con el fin de precisar una serie de puntos en torno a la creencia brujeril, puntos tales como el que dicha creencia es racional, que incluye una fuerte preocupación por las prácticas mágicas, etc. En el capítulo II defendemos la posición liberal modificada. Finalmente, a partir de la sección 8 del tercer capítulo de la Parte III defendemos cierta versión del papel que las élites cultas y el pueblo desempeñaron en la persecución, con lo cual completamos el desarrollo y defensa de la posición liberal modificada.

Para finalizar, mencionaré algunas cuestiones terminológicas y técnicas.

Generalmente se usa el término «acerca de brujas» para referirse al fenómeno que investigamos aquí; yo reservo este término para referirme sólo a la segunda fase de la persecución, y utilizo «persecución de brujas» para referirme a todo el proceso o sólo a su primera fase.

Utilizo con frecuencia el término «bruja» porque éste es el utilizado tanto en los textos demonológicos antiguos como en la literatura contemporánea. Se habla de bruja, y no de brujo, tanto por un prejuicio misógino como porque fueron frecuentemente mujeres las perseguidas, aunque no exclusivamente, por lo que también se puede hablar de brujos.

Esta disertación se divide en tres partes, que se subdividen en capítulos, los que a su vez se subdividen en secciones. Así, la frase «cf. *infra* III,II,4» significa 'véase abajo la Parte III, capítulo II, sección 4'.

He hecho estas escolásticas divisiones, intitolado las secciones, repetido hasta el punto del tedio las tesis examinadas y su conexión con otras, además de ofrecer un índice, con

el fin de que los lectores puedan leer sólo los temas de su interés.

En cuanto al aparato bibliográfico mencionaré que uso dos sistemas. Utilizo un sistema bien conocido para referirme a una obra contemporánea -así (Russell, 1980:66) significa la obra de Russell de 1980, cuya ficha bibliográfica completa aparece en la Bibliografía, página 66. En cambio, cuando cito a *El martillo de las brujas* utilizo otro sistema, con el fin de destacar que no estoy mencionando lo que dice un autor contemporáneo, sino que me refiero a un texto del siglo XV y por ello tiene mayor fuerza probatoria. Me referiré a dicho texto como «*Malleus*», utilizaré números romanos para mencionar las partes, cuestiones y capítulos en que se subdivide, en ese orden, dicho texto, y un número arábigo al final que indica la página. Así, «(*Malleus*, II,I,XVI,237)» significa que se habla de *El martillo de las brujas*, edición española de 1976, Parte segunda, Cuestión primera, Capítulo dieciséis, página 237; cuando sólo aparecen dos números romanos significa que sólo hay Parte y cuestión, y no capítulos. Para mencionar la versión inglesa de 1971 de *El martillo* utilizo el primer sistema -a saber, «(Kramer y Sprenger, 1971:xvi)».

El Concepto de Bruja



PARTE I

FALTA PAGINA

No 12..a la.....

INTRODUCCION.

El objetivo de esta Parte I es examinar la brujería desde la perspectiva metodológica de la historia de las ideas, y más precisamente, de una historia filosófica de las ideas. Se tratará, pues, de hacer un análisis conceptual de la noción de bruja y de la teoría demonológica en que se inscribe, y una historia de cómo se llegó a formar este concepto.

En el capítulo I hablaremos de los varios tipos de brujería que han existido (o así se ha creído) con el fin de establecer de qué tipo de brujería trataremos. En el capítulo II analizaremos los elementos de que está compuesto el concepto de bruja. Dado que un elemento importante es el de la hechicería, o más generalmente, el de la magia, en los capítulos III y IV examinaremos los distintos tipos de la magia medieval, y las valoraciones que de ella se hicieron. En el capítulo V hablaremos sobre la herejía ya que algunos de los otros elementos importantes del concepto de bruja -el de pacto con el Diablo y el de secta conspiracional que realiza reuniones nocturnas- provienen de la herejía popular medieval.

Dos son las cuestiones principales que defenderemos a lo largo de esta Parte I. La primera es una cuestión de enfoque. La gran mayoría de los estudiosos han considerado que el concepto europeo de bruja refiere fundamentalmente a un concepto religioso, al pacto con Satán o al *sabbat*, y consecuente-

mente consideran a la brujería como un capítulo más en la historia de la herejía (p. ej. Cohn, 1987:15; Russell, 1980:72). En esta disertación propongo un cambio de enfoque, consistente en pensar que la referencia fundamental de este concepto es a la hechicería, o magia, mas que a la herejía. Este enfoque tiene por consecuencia que el concepto de bruja ya no aparezca como un invento aberrante de los pensadores religiosos¹, sino que adquiere un cierto fundamento objetivo, en tanto refiere a prácticas realmente existentes. De ello resulta que este concepto sí dice algo coherente o inteligible: sataniza -condena por su asociación con Satán- a las prácticas mágicas.

La segunda cuestión es que defenderemos la tesis de que las prácticas mágicas condenadas por el concepto de bruja son principalmente las prácticas populares, de magia baja popular, pero no las de la magia alta o culta. Esto tiene implicaciones importantes. Una es que lo que se persiguió fue, no la magia, sino la magia popular, esto es, de lo que se trató a través de la persecución de brujas fue de modificar a la cultura popular. En segundo lugar, el sacar a luz este componente mágico presente en el concepto de bruja hace comprensible por qué el pueblo también participó en la persecución de brujas: por estar interesado en atacar a los magos populares «malos».

¹ Aquí hemos supuesto que las ideas de pacto con Satán y aquelarre no refieren a ninguna realidad objetiva; esto lo trataremos de demostrar en II.II.

CAPITULO I. DEFINICION DE BRUJA

I. TIPOLOGIA DE LAS BRUJAS

Sensato es comenzar el estudio de una materia ofreciendo una definición de ésta. Sin embargo, en el caso de los términos «bruja» y «brujería» esto no es posible dado que históricamente han referido a distintas personas y prácticas, y sin que haya elementos comunes o una esencia a la que aludan (Larner, 1984:3; Henningsen, 1983:344; Russell, 1972:4; Russell, 1980:14,33; Thomas, 1980:521; Trevor-Roper, 1969:93). La característica de estos términos es como la que Wittgenstein describe respecto del término «juego»: entre todas las prácticas que históricamente se han llamado «brujería», o personas que han sido catalogadas bajo el rubro «bruja», sólo hay distintas semejanzas de familia y no un mismo conjunto de características comunes a todas ellas. Para probar esto mencionaré tres tipos de brujas que históricamente han existido, o se ha creído que existían.

En todas las sociedades, o núcleos sociales, que pueden caracterizarse como agrícolas o preindustriales, y que han existido desde tiempos inmemoriales hasta nuestros días, han existido las brujas o hechiceras (Henningsen, 1983:346). Estas brujas se caracterizan por practicar el maleficio (*maleficium*), esto es, por causar daños a las personas en su cuerpo o en sus bienes. Generalmente estos daños consisten en causar enfermedades o la muerte a las personas, o a los animales que constituyen el sustento en las sociedades preindustriales, en causar que se pierdan las cosechas por tormentas o pestes, en provocar conflictos matrimoniales por impotencia, infertilidad o adulterio, etc. Cabe destacar que en estas sociedades no todo mal o daño es atribuido a las brujas o hechiceras; así, por ejemplo, si alguien mata a otro acuchillándolo, no se le cataloga de brujo sino de asesino, aunque

si se lo cataloga de hechicero si lo mata utilizando alguna pócima o clavándole alfileres a un muñeco, o bien, si en todo el pueblo se pierden las cosechas por una peste de langostas, no se piensa que esto es obra de una bruja, aunque sí lo es en caso de que se pierdan sólo unas pocas cosechas y otras se logren; o sea, se maneja una distinción entre causas naturales físicas y causas «mágicas» (González, 1984:27). Dada esta distinción, por «bruja», o mejor dicho «hechicera», se entiende una persona que causa males o daños por medios mágicos y no por medios físicos naturales, o sea, que causa «maleficios»¹. Como veremos más adelante (I.III.1 y II.I.4 ((ii),(b))), a fines de la Edad Media se debatió si estos medios mágicos se referían a causas o propiedades ocultas presentes en la naturaleza (y en este sentido eran «naturales»), o se referían a seres espirituales (o sea, eran sobrenaturales) -fue la adopción de esta segunda interpretación lo que dio pie a que se conceptualizaran las prácticas mágicas como brujería y ya no como hechicería. En este trabajo utilizaremos el término «hechicera» (*sorcerer*) para referirnos a este tipo particular de bruja.

Un segundo tipo de bruja es el que existió, o algunos supusieron que existió, aproximadamente del siglo XIV al XVII. Lo distintivo de ella es que hace un pacto con el Diablo, esto es, pervierte su fe cristiana y se alía con el Diablo en su proyecto de atacar todo lo bueno o divino que existe en la tierra. Este concepto de bruja es un concepto complejo, que conjunta ideas pertenecientes a distintas tradiciones, y en particular conjunta la idea del maleficio con la idea teológica del pacto con el Diablo. En una primera aproximación podemos decir que en este período histórico se le añadió a la antigua idea de



¹ Esta distinción entre daños causados por medios naturales o físicos, y por medios mágicos, también se maneja en el caso de la brujería europea que a continuación describiremos (Malleus: I,II,53; I,VIII,124; I,XVIII,194).

Es importante notar que hay una variación histórica respecto de cuáles daños son asignados a la brujería y cuáles no. Igualmente, hay una variación histórica respecto de qué especialista -adivino ó médico- determina la causa de un daño específico (González, 1984:30-2,103).

hechicera que practica el maleficio la idea de que la hechicera sólo puede realizar maleficios gracias a, o en virtud de, un pacto con el Diablo que le otorga el poder de hacer daño. Lo distintivo de este segundo concepto de bruja, para el cual reservaremos el término «bruja» o «bruja europea», es la idea de pacto con el Diablo (Richards, 1991:74; Russell, 1972:17; Thomas, 1980:521). Claramente este concepto de bruja es netamente cristiano porque representa a la bruja como la imagen invertida del buen cristiano: adora al Diablo en vez de a Dios.

Así, los conceptos de hechicera y bruja son distintos²: uno remite sólo al maleficio y el otro al pacto satánico, es decir, uno refiere solamente a un fenómeno mágico, mientras que el otro refiere a un fenómeno religioso, aunque guardan una relación de familia en tanto ambos pueden referir a una persona que causa daño a otra por medios no-físicos -ya sean mágico-naturales o sobrenaturales.

Hay otros elementos que distinguen a la hechicera de la bruja. En primer lugar, en un plano formal, el concepto de hechicera pertenece a un conjunto de ideas mágicas que no están sistematizadas sino se encuentran dispersas y con ténues relaciones entre sí, mientras que el concepto de bruja remite a una demonología, a una teoría sistemática sobre el Diablo y las brujas, en que se establecen con precisión las relaciones entre el Diablo y las brujas, sus modos de actuar, sus propósitos, etc. (Henningsen, 1983:347; Trevor-Roper, 1969:91).

En segundo lugar, estos conceptos remiten a distintas concepciones metafísicas. Si hacemos una reconstrucción utilizando conceptos del siglo XX, podemos decir que en el caso de la hechicera se maneja una causalidad mágica, mientras que para los pensadores de los siglos XIV al XVII, la causalidad que hace posible el maleficio es sobrenatural; es el poder del Diablo y no la manifestación de poderes mágicos naturales, los que le permiten a la bruja realizar daños.

En tercer lugar, respecto de los grupos sociales detentadores de estos conceptos, los historiadores sostienen que el concepto de hechicera pertenece a la cultura popular, son las gentes del pueblo y principalmente de los centros agrícolas, las que creen en el maleficio causado por hechiceras. En cambio, el concepto europeo de bruja tuvo su origen en las élites cultas de los siglos XIV al XVII: fueron los teólogos, predicadores, abogados y filósofos los que reinterpretaron la idea popular del maleficio como algo posibilitado por un pacto con el demonio (Henningsen, 1983:346; Kieckheffer, 1989:201; Klaitz, 1985:3,50; Larner, 1984:3-4; Russell, 1972:26). La principal razón que se tiene para pensar esto es que se ha encontrado que con frecuencia en las acusaciones hechas por campesinos sólo se habla de maleficio, y no de pacto satánico, el cual fue una noción introducida por los jueces durante los interrogatorios. Esto se confirma recordando los siguientes datos: (i) en los lugares arcaicos en que no había entrado la propaganda demonológica culta, todas las acusaciones fueron por maleficio; y (ii) en los lugares como Inglaterra o Dinamarca, en que no hubo tortura ni procedimiento inquisitorial, las acusaciones y juicios sólo versan sobre el maleficio (Klaitz, 1993:242; Muchembled, 1993:140-1; Richards, 1991:85). Cabe notar que aunque fue a nivel de las élites cultas que se originó el concepto de bruja, posteriormente éste llegó a ser aceptado por la cultura popular, aunque esta aceptación fue un tanto superficial ya que después de que terminó la cacería de brujas, en la cultura popular se olvidó el contenido demonológico del concepto de bruja y se retornó al de hechicera (Henningsen, 1983: 348; Klaitz, 1985:173-174).

En cuarto lugar, en relación a las personas a las que se les aplicó el calificativo de hechicera o bruja también hay una diferencia importante, ya que mientras que se pensaba que generalmente las brujas eran mujeres, los hechiceros podían ser mujeres u hombres.

En quinto lugar, la persecución avalada por, o asociada con, los conceptos de hechi-

² Con el fin de evitar confusiones, notemos que la distinción aquí presentada es la que comúnmente se hace en los textos sobre la brujería europea. En cambio, en los textos antropológicos que hablan de la brujería preindustrial, como p. ej. la africana contemporánea, por «brujería» se refieren a un poder innato para dañar, y por «hechicera» a una serie de técnicas aprendidas que cualquier individuo puede utilizar para dañar.

cero y bruja fue distinta. La persecución de hechiceros consistió en una persecución a individuos concretos y por parte de individuos concretos o por todo el pueblo, pero en cualquier caso, generalmente no fue llevada a cabo por las autoridades judiciales. En cambio, la persecución a las brujas fue masiva (i.e. a muchos individuos) e institucionalizada (i.e. realizada por los aparatos judiciales del Estado y de la Iglesia). Estas persecuciones fueron distintas en parte porque presuponen distintos conceptos. En efecto, la persecución de los siglos XIV al XVII fue sistemática, enérgica y masiva en parte porque se concebía a la bruja no como una mera hechicera, o sea como una especie de criminal que causa daños a unos pocos individuos, sino como un enemigo público, un traidor, que socababa las bases de toda la sociedad en la medida en que renunciaba a Dios, se aliaba con el Diabolo, y luchaba contra el proyecto de una sociedad cristiana. Así, hay tres aspectos que distinguen a estas persecuciones. (i) Un aspecto cuantitativo: pocos o muchos individuos perseguidos. (ii) Un aspecto cualitativo: ataque ocasional ó «epidemias», «pánicos» o «locuras» persecutorias. (iii) Un aspecto tipológico: persecución oficial o no. Pienso que este último aspecto es muy importante. El ataque a las hechiceras por parte del pueblo perteneció al universo mágico de los campesinos, por lo que el matar a una bruja era entendido como una manera de deshacer un embrujo particular. En cambio, la persecución europea fue empujada por las élites cultas, o sea, fue una persecución oficial, y sus objetivos eran el de destruir la totalidad del universo mágico de la población rural, y el de apoderarse del poder de impartir justicia que antes estaba en manos de las comunidades rurales.

2. TESIS PERMITIDAS POR LA TIPOLOGIA

El lector podrá pensar que no hemos justificado una serie de afirmaciones aquí vertidas, y estará en lo cierto. En lo que resta de esta disertación ofreceremos las justificaciones pertinentes, así como

Un tercer tipo de bruja lo encontramos en el siglo XX, aunque para ser más precisos deberíamos hablar de varios tipos. Un tipo de brujas son las brujas inglesas, que piensan que la brujería es una suerte de religión pagana muy antigua, y en que las acciones cúl-ticas constan de ritos de fertilidad, invocaciones a los espíritus, uso de círculos mágicos, etc., y que al igual que las religiones establecidas, ofrece un camino de salvación (Middelton y Gilbert, 1987:95; Russell, 1980:14). Otro tipo de brujas contemporáneas está representado por los varios grupos de satanistas existentes en E.U.A. o en Europa, que se caracterizan por adorar al Diabolo. Para algunos grupos, como la Iglesia de Satán, fundada por Le Vey en California, la adoración del Diabolo constituye una suerte de religión secularizada en que la «salvación» se concibe como la posibilidad de satisfacer todos los deseos, principalmente los deseos sexuales y los de poder material y político. Otros grupos satánicos como la *Ordo Templi Orientis*, la *Devil House* (fundada por Charles Mason), o la *Four-P-Society* han asociado la adoración del Diabolo con la realización de sacrificios humanos, con el desenfreno sexual, y en general con el vivir una vida fuera de las normas de la sociedad actual (Alfred, 1976:183-191; Haag, 1978: 408-422) Como podemos ver a partir de esta breve caracterización, aunque los brujos contemporáneos se asemejan en un aspecto u otro a las brujas europeas de los siglos XIV al XVII, hay diferencias notables, siendo la principal el hecho de que las brujas contemporáneas son o bien creyentes en una religión alternativa de corte ocultista, o bien criminales, pero no hereses que han cometido un crimen religioso como la bruja europea.

matizaremos algunas ideas. El objetivo de este capítulo ha sido el de enunciar la tesis de que históricamente han existido distintos tipos de brujas y brujerías. Esta tesis es fundamental porque limita el ob-

jeto de nuestro estudio: nos indica que no puede haber un estudio general de la brujería o las brujas, sino sólo estudios particulares³. En este ensayo sólo estudiaremos a las brujas europeas, aunque, cuando resulte necesario, también hablaremos de las hechiceras. Además, esta tesis nos resulta fundamental porque nos permite enunciar dos de las tesis centrales de esta disertación.

La primera es que las brujas europeas no existieron, sino que fueron una ficción creada por las élites cultas de los siglos XIV al XVII -tesis que a su vez es esencial para poder pensar el problema de la persecución a los inocentes. Notemos que es posible defender esta tesis de la no-existencia de las brujas europeas sin tener que afirmar que nunca han existido las brujas en general —afirmación claramente falsa— porque gracias a la tesis «tipológica» sabemos que predicar algo acerca de las brujas europeas no implica predicarlo de todos los distintos tipos de brujas. Es falso afirmar que no existen, en general, las brujas porque, por ejemplo, en Tepoztlán y en Los Tuxtlas, México, etc., existen los hechiceros (existen al menos en el sentido de que hay personas que así se autodenominan, y que son reconocidos como tales por los otros miembros de su pueblo, y en ocasiones por personas pertenecientes a una cultura urbana, aunque pueda cuestionarse si existen en el sentido de ser personas capaces de realizar maleficios por medios mágicos); en Estados Unidos de América existe como iglesia legalizada la Iglesia de Satán; Charles Mason en verdad cometió sacrificios humanos, etc.

La segunda tesis central que se sigue de la tesis tipológica es que la persecución a las brujas europeas no puede explicarse meramente destacando que ya desde la Antigüedad existió una tradición persecutoria, sino que debe explicarse como un fenómeno básicamente renacentista y moderno, o sea, en términos

de la situación económica, social, política, judicial, religiosa y cultural de esa época. Notemos que hay algunos autores que han tomado la línea de explicar la persecución a las brujas europeas como un capítulo más de una larga historia de persecución. Así, por ejemplo, W.B. Crow sostiene que «aparentemente la brujería siempre ha existido, y generalmente ha sido severamente castigada», y en la siguiente página explica el fenómeno persecutorio europeo destacando que ya en la Biblia se encuentran especificados castigos para las brujas (p.ej. Exodo XXII,18, prescribe la pena de muerte para las brujas; en los Hechos XIX se habla de quemar libros de magia, etc.) (Crow, 1979:226 y 227). Una crítica que se ha hecho a esta línea explicativa es que los términos de «brujas» y «brujería» refieren en distintas épocas a distintas personas y prácticas, por lo que no se puede explicar la cacería de brujas de los siglos XIV al XVII meramente apelando a la antigua condena a las hechiceras. Más específicamente, Russell nos explica que en el Antiguo Testamento fue modificado al ser traducido; por ejemplo, Exodo 22, 18 en el hebreo original ordena matar a cualquier *kashaph*, esto es mago, adivino o brujo, pero no a un adorador del Diabolo. En la Vulgata Latina, *kashaph* se tradujo como *maléficos*, que significa cualquier criminal, aunque frecuentemente se aplicó a los magos que hacen daño (hechiceros). Los traductores de la Biblia del Rey Jaime (1611) lo tradujeron como «brujas», término que en esa época (y como lo demuestra la *Dæmonologie* (1597) escrita por el propio Rey Jaime I) refería a la bruja europea que ha hecho un pacto con el Diabolo. Otro ejemplo es la referencia a la bruja de Endor consultada por el Rey Salomón: en el Viejo Testamento original se usa el término *ba'alath ob*, o sea, dueña de un talismán, en la versión latina aparece como *mulierem habentem pythonem*, mujer que posee un espíritu oracular, y que en la versión del Rey Jaime fue tra-

³ Cabe notar que el limitarnos a estudiar la brujería europea no depende necesariamente de que se acepte la tesis de la existencia de una variedad de brujas: puede verse como una limitación práctica, una cuestión de espacio.

ducido como *witch*, como bruja en el sentido europeo (Russell, 1980:32-33). Otras razones para pensar que no es correcta la tesis de Crow las mencionamos arriba, al hablar de la diferencia entre persecución de hechiceros y de brujas.

3. ACLARACION METODOLOGICA

Para concluir señalaré que la tesis tipológica no es aceptada universalmente. Por ejemplo, en las historias y tratados ocultistas -del cual es un buen ejemplo el texto de C. B. Crow antes citado- se presupone que la brujería contemporánea es la heredera de la brujería antigua (entendida como parte de una sabiduría ocultista y no necesariamente como hechicería). Y se presupone esto porque para el ocultismo contemporáneo, al igual que para los filósofos renacentistas, mientras más antiguas raíces tenga un saber, más cercano al momento de la creación estuvo, y por tanto, más verdadero es -o, en otras palabras, es la tradición y no la razón o la experiencia quien lo legitima como un saber. Otro ejemplo lo encontramos en ciertas versiones del cristianismo con un fuerte acento dualista, en las que el Dia-

blo es un ser muy poderoso y en constante lucha contra Dios, para lo cual seduce personas para que lo adoren y se pongan a su servicio dañando a terceros, y por lo que para estas versiones aún hoy día continúan existiendo las brujas en sentido europeo (cfr. el libro de Rebecca Brown, MD. El vino a dar libertad a los cautivos). Donde sí es bien aceptada esta tesis es entre los pensadores académicos (historiadores, sociólogos, etc.), y lo es por las razones antes expuestas -i.e. fundadas en datos empíricos y razonamientos en torno a ellas. Dado que este ensayo pretende ser un estudio académicamente aceptable, esto es, intelectualmente riguroso y libre de presupuestos teológicos, hemos defendido la tesis de que hay varios tipos de brujas.



CAPITULO II. LA BRUJA EUROPEA



Los historiadores consideran que el concepto maduro o definitivo de la bruja europea apareció en el siglo XV (Kieckheffer, 1989:196; Klaitz, 1985:26,50; Russell, 1972:25; Russell, 1980:39; Trevor-Roper, 1969:93). Se habla de un concepto maduro porque el concepto de bruja reúne elementos originalmente dispersos, pertenecientes a distintas tradiciones, y que gradualmente quedaron reunidos bajo un mismo concepto, aunque hasta hoy día no se sabe muy bien cómo es que llegaron a quedar relacionados (Larner, 1984:80; Cohn, 1987:193). Los cinco elementos que contiene el concepto de bruja son los siguientes.

(1) La idea de pacto con Satán. De acuerdo con ella la bruja hace un pacto de fidelidad con Satán, pacto consistente en que la bruja le ofrece renunciar a Dios y servirle a él en su guerra contra Dios y todo lo bueno en el mundo. A través del pacto la bruja se convierte en sirviente de Satán (*Malleus*, II,II,55); ella lo sirve en su designio de dominar el mundo, mediante el atraer a otras personas a la secta de las brujas, y mediante el causarle daños a las personas. En cambio, el Diablo no le sirve recíprocamente a ella en nada: aunque el Diablo le ofrece riquezas y placer, nunca cumple este ofrecimiento (*Malleus*, I,XVIII,195), sino que él sólo le da lo que le beneficia a él también, o sea, la posibilidad de hacer maleficios. Puesto en otros términos, la idea de pacto-servidumbre significa que la relación entre las personas y el Diablo es una relación entre desiguales, ya que la bruja da todo, entrega su alma a la perdición eterna, pero el Diablo no da realmente nada a cambio, dado que sólo ofrece lo que a él beneficia, y accidentalmente a la bruja también. Cabe notar que no siempre se concibió la relación entre el hombre y el Diablo, o los demonios, como una relación de servidumbre entre desiguales; por ejemplo, en la tradición popular antigua, o en la ni-

gromancia, se pensaba que las personas podían obligar a los demonios a hacer ciertas cosas, aunque a veces los demonios lograban no ser obligados y dañaban a esas personas.

(2) La idea de maleficio. Esta idea proviene de la antigua tradición de la hechicería, de acuerdo con la cual el hechicero causa maleficios o daños tales como el enfermar o causar la muerte a personas o animales, la pérdida de cosechas por tormentas o pestes, la impotencia, la no fertilidad, el adulterio y la transformación real o imaginaria de personas en animales (*Malleus*, II,I,II,221-22; Thomas, 1980:521; Trevor-Roper, 1969:95).

En los siglos XV al XVII se pensaba que los motivos que inducían a las brujas a realizar maleficios eran el de vengarse de quienes les hicieron algún daño a ellas, o el de mejorar su situación de extrema pobreza (*Malleus*, II,I,I,215,217; Henningsen, 1983:26; Larner, 1984:17,80)¹. Un tercer motivo, que se refiere al caso del asesinato de personas, y particularmente de niños -crimen considerado como el más común y el más temido (*Malleus*, II,I,II,223; Henningsen, 1983:25)-, era el de ingerir carne humana, que se creía daba algún tipo de poder o revitalizaba (Cohn, 1987:138-9), o el preparar polvos mágicos útiles para matar, enfermar o volar, (*Malleus*, II,I,III,236; Cohn, 1987:139; Henningsen, 1983:87-92).

En una primera aproximación diremos que la interrelación entre los elementos 1 y 2 es fundamental para el concepto europeo de bruja. En efecto, lo que este concepto hace es reinterpretar la hechicería utilizando la idea del pacto con el Diablo: es gracias al pacto que la bruja es capaz de realizar maleficios. Para aclarar este punto recordemos que en las sociedades antiguas, o en las sociedades «primitivas» contemporáneas, se

¹ La idea de que las brujas, o hechiceros, actúan por venganza, o por envidia, también está presente en la brujería africana contemporánea (González, 1984:30).

considera que las hechiceras pueden realizar maleficios mediante la manipulación de objetos físicos (uso de hierbas, el clavarle alfileres a un muñeco, etc.), o por el uso de ciertas palabras o fórmulas, o bien porque poseen un poder o fuerza innata para causar daños (p.ej. el mal de ojo) (González, 1984:65; Larnner, 1984:80; Middleton y Gilbert, 1987:91; Russell, 1980:14). En cambio para la concepción europea la intervención del Diabolo es condición necesaria para realizar cualquier maleficio, en tanto él enseña a las brujas qué fórmulas pronunciar, o bien qué objetos y cómo se manipulan para producir maleficios (p.ej. cómo se preparan los polvos venenosos), o bien, y aun cuando se manipulen objetos o pronuncien palabras, es en realidad él el que realiza la acción maléfica (p.ej. es el Diabolo quien le saca la leche a una vaca de un vecino y la lleva a casa de la bruja).

Examinemos ahora las afirmaciones de cuatro autores acerca del maleficio europeo. Klaitis considera que el maleficio es un daño infligido por una bruja que utiliza medios sobrenaturales (Klaitis, 1985:1). En cambio Henningsen afirma que las brujas realizan maleficios porque son ayudadas por Satanás y no en virtud de un poder sobrenatural congénito (Henningsen, 1983:82). Trimpi, igualmente, afirma que el maleficio se realiza gracias a la apelación a un poder maligno incorpóreo (Trimpi, 1973:522). ¿Cuál de estas dos afirmaciones contradictorias es la correcta? De acuerdo con lo que expusimos en el párrafo anterior, las afirmaciones de Henningsen y Trimpi son las correctas. En efecto, las brujas no realizan maleficios porque nazcan con un poder innato (como podría ser el caso de la hechicería entendida como poder congénito), o porque el Diabolo les conceda a los seres humanos -que después de todo son seres creados inferiores a los seres sobrenaturales- un poder sobrenatural, sino porque el Diabolo las ayuda. Por su parte, Cohn afirma que las brujas realizan maleficios por medios ocultos (Cohn, 1987:138,193). Este tipo de afirmación no ayuda mucho mientras no se especifique qué

se quiere decir con «oculto»: «oculto» puede referirse tanto a un fenómeno causado por un poder natural mágico o por un poder sobrenatural. Además, si considerásemos como definición de maleficio la afirmación de Cohn, entonces sería una mala definición porque obscurece lo esencial en la concepción europea de la brujería, a saber, que el maleficio sólo es posible por la ayuda demoníaca.

(3) La idea del *sabbat*, *sinagoga* o *aque-larre*. El *sabbat*, es una reunión nocturna, que ocurre con regularidad (que puede ser todos los viernes, o tres veces a la semana, etc., según la región de que se trate), y en los prados cercanos a un poblado. En el *sabbat* se reúnen las brujas para adorar al Diabolo, de acuerdo con un ritual determinado, que básicamente consta de los siguientes elementos: (i) se reniega de Dios, de los santos, del bautismo católico, se pisotea la hostia, etc., (ii) el Diabolo ofrece un sermón, (iii) se dan ofrendas al Diabolo y lo besan en sus partes ocultas, (iv) luego viene una parodia de la comunión con transubstanciación del pan y del vino (en sustancias repugnantes), (v) las brujas participan en un magnífico banquete (aunque con comida de sabor asqueroso) y posteriormente, acompañados con música, en una orgía en que copulan con el Diabolo (lo cual resulta doloroso) y con los demás asistentes (incluyendo personas del mismo sexo, o de la propia familia), (vi) se preparan venenos y ungüentos, y (vii) finalmente el Diabolo los exhorta a continuar cometiendo maleficios (Cohn, 1987:141; Henningsen, 1983:87-90; Klaitis, 1985:53; Trevor-Roper, 1969:95; el *Malleus* sólo menciona el *sabbat* sin describirlo: II,1,11,222).

Destaquemos dos ideas cruciales contenidas en la noción de *sabbat*. En primer lugar, la noción de *sabbat* nos hace ver que la brujería europea fue construída como una inversión total del cristianismo (Cohn, 1987:141,324,327). En efecto, el ritual del *sabbat* es como una misa católica invertida: se adora al Diabolo, se parodia el sermón y la eucaristía, se pisotea la hostia, etc. Igual-

mente los valores brujeriles son antitéticos a los cristianos: las relaciones con los otros se basan no en el amor sino en el odio (el daño a los otros), y se enfatizan los placeres de la carne (comida, baile, sexo) en vez de los valores espirituales ascéticos.

En segundo lugar, la idea del *sabbat* clarifica que las brujas fueron pensadas no como individuos que actuaban aisladamente, sino como un grupo que actuaba coordinadamente bajo el mando de un jefe, el Diabolo². Es en el aquelarre donde se juntan las brujas y participan en un ritual que las cohesionan como un grupo que comparte valores anticristianos (el daño a otros, la sexualidad desenfrenada, el canibalismo, etc.). O sea, la idea del *sabbat* saca a la luz que las brujas fueron pensadas como una *secta* (i.e. grupo organizado), y además una secta que *conspiraba* para acabar con la sociedad cristiana, en la medida en que vivía de acuerdo con valores anticristianos y seducía a otros individuos a hacer lo mismo. Cabe notar que, si las brujas se conciben como una secta conspiradora entonces obviamente se las pensará como un grupo sumamente peligroso por atentar contra las bases mismas de la sociedad.

Aclaremos un punto. ¿Son los valores que tienen la secta de las brujas antisociales, o anticristianos? La respuesta depende de la perspectiva en que nos situemos. Desde la perspectiva secularizante del siglo XX, algunos valores pueden pensarse como puramente anticristianos (p.ej. el de la sexualidad desenfrenada, el baile, los banquetes), y otros como anticristianos y antisociales (p.ej. el sustituir el valor de solidaridad por el de daño: asesinato, infanticidio, etc.). Pero si nos situamos en los siglos XIV al XVII, diremos que en virtud de la fuerte interrelación entre la esfera social y la religiosa, los valores anticristianos eran también valores antisociales. Es por ello que la construcción de la secta brujeril como una secta en que se invierte por completo el cristianismo (tanto a nivel ritual como de valores), hizo de ella una secta radicalmente antisocial, que afectaba las bases mismas de la sociedad cristia-

na -o de cualquier sociedad si pensamos en el valor del daño.

En la noción del *sabbat* se incluyen ideas un tanto contradictorias: se habla de fastuosos banquetes, pero donde la comida sabe feo, se habla también de orgías en que hay el máximo desenfreno, pero no resultan placenteras -o bien el Diabolo ofrece riquezas pero nunca las da (*Malleus*, I, XVIII, 195). Cabe recordar que la cópula con el Diabolo no se limita al *sabbat*, sino que ésta es algo sistemático -así, fuera del *sabbat* se dice que las mujeres copulan frecuentemente con el Diabolo o los demonios que se les aparecen en forma de hombre o incubos, y a los hombres se les aparecen en forma de mujeres o súcubos, pero es una cópula dolorosa y desagradable (Cohn, 1987:138; Trevor-Roper, 1969:95). ¿A que se debe esta tensión?, ¿por qué no resultan agradables los placeres? De acuerdo con una lógica interna, la respuesta parecería ser que como el Diabolo es un ser absolutamente malvado, entonces no da nada atractivo o satisfactorio, ni siquiera a sus cómplices. Sea esta versión la correcta, o cualquier otra, lo que a mi parecer resulta claro es que la concepción europea de brujería no pudo haber sido desarrollada por las brujas mismas, ya que bajo esta concepción ellas resultan ser seres engañados o burlados, que nunca encuentran los placeres que buscan -excepto el de vengarse. En cambio, si pensamos que la concepción europea de la brujería fue construida por las élites cultas cristianas, entonces fácilmente se resuelven las contradicciones y tensiones antes mencionadas: los placeres que ofrece el Diabolo son falsos porque él es absolutamente malo, o alternativamente, las brujas son seres profundamente despreciables no sólo porque se dedican al mal, sino porque además renuncian a su salvación eterna a cambio de «falsos placeres», o sea a cambio de nada excepto la satisfacción de vengarse.

Algunos autores han tratado de resolver la contradicción o tensión que mencionamos respecto de las relaciones sexuales con el Diabolo sosteniendo que más que entender

² Los brujas también son un grupo con una estructura social jerarquizada en tres subgrupos: aspirantes, novicios y profesos. Los profesos a su vez participan en una jerarquía de cargos, de índole matriarcal: hay la bruja principal, el brujo rey, los músicos, etc. (Henningsen, 1983: 94-95).

éstas en un sentido literal, como fuente de placer, hay que entenderlas simbólicamente: las relaciones sexuales con el Diablo son una promesa, prenda o símbolo del ponerse al servicio del Diablo (Klaits, 1985:2; Trevor-Roper, 1969:95). Ciertamente ésta es una interpretación sugerente, pero no resuelve todos los problemas: ¿cómo entender la frecuente afirmación de que son sobre todo las mujeres las que se alían con el Diablo por tener una sexualidad desbocada? (infra, II,1,5), o bien, ¿cómo dar una interpretación simbólica del banquete que evite la descripción de éste como placer desagradable? Por mi parte creo que se clarifica más el concepto europeo de bruja si se da una interpretación literal de la cópula con el Diablo y el banquete, y se resuelve la tensión generada notando que es una concepción desarrollada desde el punto de vista de las élites cristianas, y no desde el punto de vista de las supuestas brujas.

Los elementos del pacto y el *sabbat* están muy relacionados: el *sabbat* es un ritual en que se realiza o se reactualiza el pacto con el Diablo. Sin embargo, hay que distinguir estos dos elementos porque hay casos de brujería en que aparece uno pero no el otro. Así, en las demonologías continentales, sobre todo las primeras como el *Malleus*, aparece la idea de pacto, pero muy de pasada la del *sabbat*; en los juicios ingleses de brujería a veces de menciona el pacto, pero casi nunca el *sabbat*. Por otra parte, en algunas sociedades «primitivas» no-cristianas de hoy día hay la idea de que las brujas tienen reuniones nocturnas, o sea, una especie de aquelarre, pero no se piensa que las brujas hagan un pacto con el Diablo (Larner, 1984:80).

(4) La idea del vuelo nocturno. De acuerdo con la concepción europea las brujas se transportan al *sabbat* volando, o convertidas en animales (Cohn, 1987:262; Henningsen, 1983:76).

Puede haber varias maneras de explicar-se cómo se relaciona este elemento con los anteriores. Una es, al estilo de Cohn, notan-

do que los aquelarres «ecuménicos» tienen lugar lejos del poblado en que viven las brujas y por ende requieren un medio eficiente de transporte como es el vuelo (Cohn, 1987:262). Otra posible explicación es que como las brujas no quieren ser vistas en sus idas al *sabbat*, vuelan o se convierten en animales. Una tercera explicación posible es de corte diacrónico, y consiste en pensar que este elemento aparece dentro del concepto europeo de bruja no porque tenga una fuerte conexión lógica con los otros elementos, sino meramente porque era otra de las creencias no cristianas de la religión o el folklore popular. En efecto, en la religión popular medieval había la idea de que existían unas mujeres o espíritus femeninos que volaban por medios sobrenaturales con la diosa Diana (o Hécate, Herodias, u Holda). Más específicamente, en la Edad Media había dos tipos de creencias populares en las mujeres voladoras. Un tipo era el existente en Alemania, según el cual había mujeres antropófagas que volaban de noche y sembraban pánico a su paso. Otro tipo de creencia existía en Francia, Italia, etc., y según éste había mujeres o espíritus femeninos que volaban junto con las almas de los muertos dirigidas por Diana, y repartían bendiciones como recompensa por la hospitalidad que les era brindada (Cohn, 1987: 267-276; Ginzburg, 1985:40). Si bien durante la Baja Edad Media estas creencias populares fueron vistas por las élites intelectuales como supersticiones paganas y, más precisamente, como ilusiones engendradas por el Diablo en las mentes de la gente del pueblo para apartarlas de la verdadera fe, hacia el siglo XIII las élites cultas comenzaron gradualmente a asimilar la creencia en las mujeres voladoras benéficas a la de mujeres voladoras antropófagas o malignas, a pensar que Diana era el Diablo, y a pensar que el vuelo nocturno era real, con lo que la creencia popular en las mujeres seguidoras de Diana pudo quedar incluida bajo el concepto de bruja, y aportar la idea de vuelo nocturno. Finalmente, una cuarta explicación posible es que la idea de vuelo nocturno aparece incluida por su valor simbólico: ella simbolizaría el «viaje» que una persona



hace cuando abandona el mundo ordinario, profano, y se dirige al mundo sagrado.

(5) Otro elemento que a veces estuvo presente en las concepciones europeas de la brujería fue el de los signos corporales que las brujas tenían por ser tales. Un signo podía ser la cicatriz de una herida supuestamente producida por el arañazo con el que el Diablo marcaba a una persona al momento de efectuar el pacto. Otro signo podía ser una protuberancia que era vista como el pecho extra que tenía la bruja para alimentar al «familiar», o demonio con apariencia de animal que vivía con la bruja y la aconsejaba y ayudaba (Henningsen, 1893:82; Klaitz, 1985:56).

Con el fin de unificar estos elementos, podríamos definir a la bruja europea como aquella persona que ha hecho un pacto con el Diablo, con lo cual se convierte en miembro de una secta que adora al Diablo celebrando sabbats, y que le sirve al Diablo cotidianamente realizando maleficios. Por otra parte, en esta disertación utilizaremos la idea de

que lo que significó el concepto de bruja fue la satanización o condena de las prácticas mágicas.

Los historiadores no saben con exactitud cómo es que llegaron a unificarse estos diversos elementos bajo un mismo concepto, aunque la mayoría concuerda en que el concepto europeo de bruja fue desarrollado por las élites cultas, y principalmente por los teólogos y los inquisidores. Por otra parte lo que sí han logrado clarificar los historiadores es que estos varios elementos provienen de distintas tradiciones: algunos provienen de la tradición mágica (notablemente la idea de hechicería), otros de tradiciones populares o folclóricas, otros de la herejía, y otros del escolasticismo y teología medievales (Kieckheffer, 1989:1; Russell, 1972:23; Trevor-Roper, 1969:96; Trimpf, 1973:521). En los siguientes tres capítulos examinaremos algunos aspectos de la tradición mágica y la herética con el fin de clarificar más el concepto de brujería, y entender por qué fue valorada negativamente y perseguida.

CAPITULO III. MAGIA BAJA

1. ESQUEMA CONCEPTUAL

Dado que el concepto de bruja europea incluye el elemento de la hechicería, y la hechicería es un tipo de práctica mágica, estudiaremos la magia, sobre todo la medieval.

El término magia (del griego *magos*, que refería a los sacerdotes-astrólogos iraníes y sus prácticas) es bastante impreciso, ya que refiere a distintas prácticas (Kieckheffer, 1989:10; Russell, 1980:13). Estas pueden agruparse en dos tipos: la magia alta, que incluye a la astrología, alquimia y la nigromancia, y la magia baja que incluye a la hechicería, la curación, la adivinación, etc. (Larner, 1984:144; Russell, 1972:6-7; Russell, 1980:14). La magia alta es una magia culta, tanto en el sentido de que tiene un fuerte respaldo teórico, como en el sentido de que fueron las élites cultas, con cierto grado de educación, las que la practicaron. En cambio, la magia baja fue una magia practicada por todos, y carente de respaldo teórico, aunque no necesariamente de respaldo empírico. Una característica general de la magia es que ésta es un conocimiento (ya sea en el sentido de técnica o de saber teórico) que tiene un fin práctico. En el caso de la magia baja, el fin práctico es inmediato y material (enfermar, curar, atraer la buena suerte, enemistar a dos amigos, etc.), mientras que en el caso de la magia alta puede ser espiritual, como el de adquirir conocimiento de Dios.

En la literatura sobre la magia frecuentemente se manejan dos distinciones, que refieren a ciertos aspectos objetivos de las prácticas mágicas, pero que también se usan para valorar como buenas o malas, o lícitas o ilícitas, a las prácticas mágicas sobre la base de dichos aspectos. Una de ellas es la distinción entre magia blanca y negra. Usada descriptivamente esta distinción refiere a las consecuencias que tienen un tipo de prácticas má-

gicas: la magia negra es aquella que produce efectos dañinos, como la hechicería, mientras que la magia blanca es la que tiene consecuencias benéficas, como la magia curativa (González, 1984:71; Larner, 1984:3)¹. Usada valorativamente, la distinción entre magia blanca y negra se refiere a la distinción entre tipos de magia que son buenos, lícitos o aceptables, y aquellos que no lo son, usualmente con base en las consecuencias de dichos tipos de magia, así por ejemplo, la magia curativa es blanca, *i.e.* buena o aceptable, porque tiene consecuencias benéficas².

Otra distinción importante es entre magia natural y sobrenatural. Usada descriptivamente, esta distinción refiere a los tipos de causalidad mágica que se supone que existen. La magia natural es aquella que apela a fuerzas o poderes que están objetivamente presentes en la naturaleza (Russell, 1972:13; Russell, 1980:14; Shumaker, 1972:108). Para el pensamiento renacentista, al igual que para el medieval, la causalidad natural puede operar con base en propiedades manifiestas u ocultas (Kieckheffer, 1989:1,9; Shumaker, 1972:108; Thomas, 1980: 265). Las propiedades manifiestas son aquellas que un objeto tiene en virtud de su estructura interna; así, por ejemplo, la propiedad que tiene cierta planta de curar enfermedades ocasionadas por un exceso de calor puede estar causada por su «estructura interna» de ser una planta fría. En cambio, las propiedades ocultas, que son las utilizadas en la magia, están causadas por otros factores. Uno de ellos son los factores de carácter simbólico, o en terminología de Frazer, las propiedades ocultas se fundan en los principios de simpatía (lo igual causa lo igual, p.ej. una planta causa la enfermedad del riñón porque sus hojas tienen forma de riñón), de antipatía, o de contagio (cosas que alguna vez estuvieron

¹ Con frecuencia se ha señalado que ésta es una distinción enúcleable -lo cual no le resta utilidad- porque puede haber distintas percepciones de un mismo acto; p. ej. una enfermedad puede verse como producto de la magia blanca si se piensa que el mago la produjo como castigo por algún crimen cometido por el embrujado, pero también puede verse como resultado de la magia negra si se cree que el mago la causó por envidia (González, 1984:73,89-90).

² Algunos autores llegan a usar esta distinción en un sentido puramente valorativo, sin referencia a las consecuencias, como por ejemplo cuando Shumaker afirma que la magia blanca se divide en magia natural (que incluye a la magia para dañar) y ceremonial (Shumaker, 1972:108), o cuando Russell sostiene que la distinción entre magia blanca y negra es una invención de los autores contemporáneos dado que para el Medievo toda magia, benéfica o no, era negra o inaceptable por requerir la ayuda de los espíritus malignos (Russell, 1972:6).



en contacto continúan actuando una sobre otra a distancia, como p.ej. cuando el pinchar con un alfiler a una muñeca que tiene pelo de una persona le produce daño a esa persona). Otro factor es de carácter celeste: hay propiedades ocultas que están causadas por las emanaciones celestes (por ejemplo el imán atrae el hierro por influencia celeste, o los talismanes producen salud porque contienen emanaciones solares, etc.) (Kieckheffer, 1989:13; Middleton y Gilbert, 1987:91). Cabe destacar que la magia natural es una especie de ciencia natural en tanto que pretende hablar de propiedades objetivas ocultas, y así, como ciencia de la naturaleza, fue entendida por algunos pensadores, notablemente por los neoplatónicos renacentistas, aunque a partir del surgimiento de la física mecanicista en el siglo XVII, dejó de ser entendida como una ciencia natural por presuponer una visión animista de la naturaleza (Kieckheffer, 1989:9; Shumaker, 1972:108). La magia sobrenatural, en cambio, es aquella que apela a seres espirituales para producir efectos dados (Kieckheffer, 1989:14; Shumaker, 1972:108; Thomas, 1980:265). Ejemplos de magia sobrenatural son la nigromancia, en que se invoca a espíritus malignos para enemistar amigos, conseguir conocimientos, etc., o la magia ceremonial, en que se invoca a espíritus benignos para obtener conocimientos, curar, etc.

Hay autores contemporáneos y medievales que utilizan la distinción magia natural/sobrenatural con un sentido valorativo. Para entender mejor esto notemos que la historia de la magia medieval fue en parte una histo-

2. TIPOLOGÍA

Examinemos ahora con más detalle a la magia baja practicada durante la Edad Media tardía (s. XII-XV). Ésta, nos dice Kieckheffer, incluye a varios tipos de magia, que generalmente eran practicadas por muy diversas personas, y sin que hubiera un grupo de personas especializado en la práctica de uno o varios de esos tipos de magia, esto es, sin

ria de la percepciones cambiantes acerca de la legitimidad o no de las prácticas mágicas. Brevemente, durante la Edad Media, a nivel popular (donde únicamente se practicaba la magia baja) sólo se distinguía descriptiva y valorativamente entre magia blanca (curativa) y magia negra (hechicería). A nivel de la legislación secular, cuando ésta carecía de influencias religiosas, se penaba la magia negra, pero no la blanca. A nivel de las élites cultas la situación era más complicada. Para los pensadores religiosos ortodoxos toda la magia era ilícita por ser magia sobrenatural en que se trafica con demonios, o sea, por ser magia demoníaca (explícita o implícitamente). En cambio, para otros pensadores no-ortodoxos, había tipos de magia lícitos, como la magia baja o natural, y la magia sobrenatural que sólo involucra espíritus benignos (magia ceremonial); otros tipos de magia eran ilícitos, como la nigromancia. Una vez visto cuál es el contexto del problema, podemos decir que en su uso valorativo el término «magia natural» significa, tanto en textos medievales como contemporáneos, una magia lícita o buena, mientras que el término «magia sobrenatural» no se utiliza, sino se usan los términos de «magia ceremonial», que tiene un sentido de valoración positiva, y «magia demoníaca», que significa magia ilícita o indeseable, y que puede referir sólo a la nigromancia, o a toda la magia sobrenatural (según sean las preconcepciones de los autores; *cfr.* distintas valoraciones de la magia sobrenatural, por una parte, en Shumaker, 1972:108 y Thomas, 1980:265, y por otra, en Kieckheffer, 1989:14), o a toda la magia.

que hubiera un grupo de magos profesionales, definidos como magos por practicar uno o varios de estos tipos de magia (Kieckheffer, 1989:56).

Entre los principales tipos de magia baja encontramos los siguientes:

(i) La medicina mágica (Kieckheffer, 1989:57-69; Thomas, 1980:219-224, 339, 395) cuyo objeto era curar y que fue practicada por casi toda la población: médicos con entrenamiento universitario, peluqueros-cirujanos, curanderos, parteras, monjes, curas³ y gente del pueblo. La medicina mágica era una forma de magia natural en que se utilizaban ungüentos y pociones hechas a base de animales o plantas, y cuyo poder curativo se consideraba causado por las propiedades ocultas de las substancias utilizadas -cabe notar que la influencia de los cielos, entendida como productora de poderes ocultos o meramente como magnificadora de los poderes ocultos, fue considerada por todos, inclusive los médicos universitarios, como un elemento fundamental para el buen funcionamiento de la práctica médico-mágica. Otro elemento importante dentro de la magia médica era la observación de ciertos tabúes en la preparación de los medicamentos (p.ej. matar ciertos animales con instrumentos de madera, o el ayunar antes de preparar el medicamento), con el fin de garantizar la pureza del medicamento o aumentar el poder curativo del que curaba. Otro elemento también muy importante dentro de la práctica médico-mágica era el acompañar el uso de los medicamentos con oraciones, aplicaciones de agua bendita, etc. Dado que éstas aparentemente tenían el fin de aumentar el poder curativo de las substancias, más que de ser los agentes causales de la curación, podemos considerar que la práctica médico-religiosa era un tipo de magia natural (y no sobrenatural), lo que significa que aún la magia natural se relacionaba fuertemente con la religión -la magia sobrenatural obviamente está emparentada con la religión en la medida en que ambas tratan con seres espirituales.

(ii) Los hechizos (*charms*) o fórmulas verbales que pueden ser de varias clases. (a) Rezos o solicitudes a Dios, a Cristo o a los santos para que algo suceda, por ejemplo, rezar cada noche tres veces el *agios* litúrgico alrededor del ganado para evitar que éste sufra daño. Se puede considerar que este uso de los rezos no es un uso religioso sino mágico, porque se proponen condiciones que no son rele-

vantes religiosamente aunque sí mágicamente, como por ejemplo, el rezar tres veces y alrededor del ganado. En cualquier caso, en esta clase de fórmulas parecen interpenetrarse magia y religión. (b) Las bendiciones y buenos deseos para alguien; o bien, su contrario, las maldiciones o malos deseos para alguien, que fueron muy importantes en la hechicería. Tanto en el Medioevo como durante la cacería de brujas se consideró que las maldiciones no sólo expresaban los malos deseos de alguien, sino que tenían el efecto de producir realmente en el oyente una enfermedad o la muerte; por ello, personas que frecuentemente maldicían eran consideradas hechiceras o brujas. (c) Las adjuraciones, conjuraciones o exorcismos, en que se ordena hacer algo a alguien en nombre de Dios, de Cristo, etc. Algunas adjuraciones son casos de magia natural, como cuando se adjura en nombre de Dios a las abejas a quedarse en un lugar dado; otras pertenecen al campo de la magia sobrenatural, como cuando se conjura u ordena a un espíritu maligno a salir del cuerpo de alguien. Cabe notar que por lo menos hasta el siglo XV, en que la Iglesia no tenía todavía rituales fijos, no había una clara distinción entre exorcismos oficiales y extraoficiales o populares (Kieckheffer, 1989:68-74).

(iii) El uso de amuletos, talismanes (que son amuletos con inscripciones) o reliquias u objetos sagrados, con el fin de protegerse de diversos males (como el impedir que se acerquen serpientes venenosas), obtener beneficios (como la buena suerte o el favor de un poderoso).

(iv) La adivinación, que fue uno de los tipos de magia baja más populares en la Edad Media, y que consistió no sólo en predecir el futuro, sino también en localizar objetos perdidos o robados, en detectar a los ladrones, en realizar prognosis médicas, etc. (Kieckheffer, 1989:85-90).

(v) La realización de trucos mágicos con el fin de divertir al auditorio (p.ej. sacar conejos de sombreros) (Kieckheffer, 1989:92).

³ Aún hoy día hay lugares, como la Coruña, España, en donde los curas practican una medicina mágica, p.ej. curan el mal de ojo (Fernández, 1993:75).

(vi) La hechicería, que consistió en el uso de las mismas técnicas mencionadas arriba (i.e. pocimas, ungüentos, oraciones, maldiciones, conjuraciones, amuletos, objetos sagrados), y algunas otras técnicas como la magia con imágenes o muñecos, con el fin de causar algún daño como enfermar, matar, robar, producir impotencia, tempestades, etc. (Kieckheffer, 1989:80-83). La hechicería es el ejemplo más claro que hubo de magia baja negra.

Aclaremos aquí una cuestión importante sobre la hechicería. En primer lugar, para los creyentes medievales o modernos en la magia hay una distinción, aunque no siempre nos sea claro cuáles eran los criterios utilizados para trazarla, entre fenómenos naturales y fenómenos mágicos. Por ejemplo, en el caso de enfermedades o muerte se consideraba que algunas provenían de causas «naturales» (i.e. manifestas) y otras eran producidas por hechizos (como fiebres, hinchazones, etc.) (Malleus, I,II,53; Larner, 1984:151; Thomas, 1980:640). Esta distinción tuvo consecuencias prácticas importantes. Por ejemplo, la Iglesia anulaba un matrimonio en caso de que la falta de consumación de éste se debiese a un hechizo, pero no si fuese por causas naturales (Malleus, I,1,39; Kieckheffer, 1989:85). O bien, cuando la Inquisición o las cortes seculares llegaban a investigar los maleficios o hechicerías imputados a una bruja, y los médicos establecían que la enfermedad o muerte se debió a causas naturales y no a un hechizo, se le retiraban los cargos al acusado de brujería (Malleus, I,XVIII,194).

Para concluir esta sección retomemos la tesis de Kieckheffer antes mencionada de que la magia baja era una práctica ampliamente di-

fundida. Lo que esto significa es que en la Edad Media, por una parte hubo algunas personas especializadas en practicar uno o varios tipos de magia baja, por ejemplo, los curanderos, pero por otra parte esos mismos tipos de magia u otros eran regularmente practicados por la mayoría de la población. La evidencia que ofrece Kieckheffer es la existencia de manuales o compilaciones medievales de magia. El menciona (Kieckheffer, 1989:2-5) como ejemplo el manual del Castillo de Wolsturn, en el Tirol, Alemania, del siglo XV, escrito en alemán por alguien que probablemente no era un religioso. Este texto contiene instrucciones para administrar una casa: habla de cómo preparar jabón, tinta, de cómo lavar ropa, atrapar peces, ahuyentar a las ratas, cultivar y proteger las cosechas, diagnosticar y tratar enfermedades de humanos y animales, etc. Entre las muchas recetas, mencionaré dos que son mágicas. (a) Para remediar la fiebre se usan hojas de cierta planta, sobre las cuales se escriben palabras en latín para con ello invocar el poder de la Santa Trinidad, se dice el Padrenuestro sobre ellas, y se ponen sobre el cuerpo del enfermo; esto se repite por tres días consecutivos antes de que salga el sol. (b) Para asegurar la buena vista se aplica sobre los ojos sangre de murciélago, lo cual transmite a los ojos la supuesta habilidad de los murciélagos de ver bien aún en la oscuridad. Este hecho de que la magia baja fue practicada por toda la población, y no solo por algunos magos profesionales, es de capital importancia porque nos sugiere que no podemos simplemente asumir que la práctica de la magia estaba restringida a los hechiceros (en el sentido de profesionales dedicados a la magia negra), y que fueron ellos los perseguidos como brujas durante la persecución de brujas.

3. VALORACIONES DE LA MAGIA BAJA

Hablemos ahora sobre la percepción medieval de la magia baja. A nivel popular la magia baja fue bien aceptada, a excepción de la hechicería, por ser ésta una magia con efectos dañinos. En cambio a nivel de la Iglesia la situación era complicada. Para verla, exa-

minemos una idea que con cierta frecuencia se encuentra en los textos de historia de la brujería: «La actitud de la cristiandad medieval era que toda la magia, benevolente o no, es mala, porque requiere de la ayuda de los espíritus malignos» (Russell, 1972:6). Esta

afirmación es falsa. En primer lugar, hemos visto que hubo monjes y curas practicantes de la magia baja -sobre todo de la magia médica, de las bendiciones (mágicas, como por ejemplo las utilizadas para asegurar al fertilidad de la tierra), y la adivinación. En segundo lugar, a nivel del pensamiento culto medieval dentro de la Iglesia pueden observarse tendencias distintas: la escéptica, en que se considera a la magia como ciencia falsa y práctica ineficaz, y la tendencia realista en que se considera a la magia como eficaz pero basada en la ayuda demoníaca.

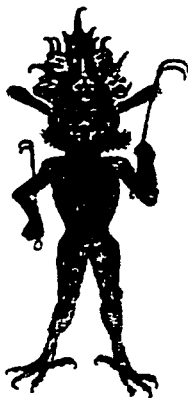
La tendencia escéptica se encuentra representada por el *Canon Episcopi* (y los capitulares carolingios). Este texto fue presentado por primera vez por Regino de Prüm a principios del siglo X, el cual llegó a tener tanta autoridad -por haberse considerado erróneamente que era un canon establecido por el famoso Concilio de Ancyra (s. IV)- que finalmente fue incorporado a la ley canónica en el siglo XII (Klancsicsy, 1993:219; Robbins, 1981:74; Russell, 1972:76). Cito las partes más sobresalientes:

Los obispos y sus oficiales deben trabajar con toda su fuerza para desarraigat completamente de sus parroquias el pernicioso arte de la hechicería (sorcery) y maleficio inventado por el diablo, y si encuentran a un hombre o mujer seguidores de esta maldad, deben expulsarlos totalmente desgraciados de sus parroquias. Pues el Apóstol dice, 'Un hombre que es un hereje debe ser evitado después de la primera y segunda admoniciones'. (...) Tampoco debe omitirse que ciertas mujeres malas (wicked en Russell, 1972:76; abandoned en Robbins, 1981:76), pervertidas por Satán, seducidas por las ilusiones y fantasmas de los demonios, creen y abiertamente profesan que, en las altas horas de la noche cabalgan sobre ciertas bestias con la diosa pagana Diana, y una horda

incontable de mujeres, y en el silencio de la muerte de la noche vuelan a través de grandes espacios. (...) Pues, una innumerable multitud, engañados por esta falsa opinión, creen que esto es verdad, y así creyendo se alejan de la fe correcta y recaen en los errores paganos cuando piensan que hay algo de divinidad o poder excepto el del único Dios. (...) Debe por tanto proclamarse públicamente a todos que cualquiera que crea estas cosas, o cosas similares, pierde la fe. (...) Cualquiera, por tanto, que crea que algo puede ser hecho, o que una criatura puede ser cambiada para bien o mal o transformada en otra especie o similitud, excepto por Dios mismo que hizo todas las cosas, y a través del cual todas las cosas son hechas, es sin lugar a dudas un infiel (Robbins, 1981:75-77; Russell, 1972:76-77).

Bajo una lectura literal, lo que el Canon afirma es que la brujería y el vuelo nocturno con Diana son creencias falsas, ilusiones, que el diablo genera en las mentes de las personas, o lo que es lo mismo, son creencias paganas, y deben ser desterradas porque alejan de la fe católica a las personas al hacerlas pensar que hay divinidades (Diana) o poderes (mágicos) que no provienen de Dios, único creador y transformador de lo existente.

Aclaremos algunos puntos. En primer lugar la interpretación de las ideas paganas como ideas o creencias generadas por el diablo es una interpretación cristiana bastante antigua y que tiene por fin quitarle legitimidad a las creencias paganas. En segundo lugar no hay acuerdo entre los historiadores contemporáneos acerca de qué exactamente es lo que el Canon considera como falsa creencia. Para algunos el Canon califica de ilusoria a toda la hechicería, y a ciertas creencias asociadas a éstas como la de las mujeres voladoras seguidoras de Diana



(Ginzburg, 1985:40; Robbins, 1981:74; Trevor-Roper, 1969:92; *efr.* también Kieckheffer, 1989:46, sobre la colección de leyes canónicas de Buchard de Worms); mientras que para otros califica de ilusoria sólo a la creencia en los viajes nocturnos capitaneados por Diana (Cohn, 1987:270; Trimpí, 1973:521). Por mi parte, considero que la primera interpretación es la correcta ya que el *Canon* habla de la hechicería como una invención (ficción) del diablo en la primera oración, y en la última oración, cuando afirma que sólo Dios puede hacer cosas, y cambiar a una criatura para bien o mal, o transformarla en otra especie, sólo puede estarse refiriendo a la hechicería -las mujeres seguidoras de Diana a lo más matan y comen carne humana. Sin, embargo lo importante no es tanto cómo hoy debemos interpretar el *Canon*, sino cómo fue interpretado en el Medioevo. Aparentemente fue interpretado como un texto escéptico respecto de la hechicería, ya que varios autores, entre ellos los autores del *Malleus*, dieron argumentos en contra del *Canon*, o lo reinterpretaron de ciertas maneras, con el fin de poder sostener que sí existían las hechiceras-brujas (Robbins, 1981:75; Russell, 1972:77; *infra*, I,VI,4). Si esto es correcto, o sea que en el *Canon* se afirma que la hechicería es una creencia falsa, ilusoria, entonces hemos de concluir -junto con Robbins (1981:74)- que la tendencia o posición oficial de los estratos superiores de la Iglesia (intelectuales y juristas) hasta el siglo XIII fue la de condenar a la hechicería como creencia ilusoria, que aparta de la fe.

Hablemos ahora de la otra tendencia o posición dentro de los estratos superiores de la Iglesia. Para la posición realista la brujería sí es real o eficaz, y no mera ilusión como para la posición escéptica, pero igualmente es condenable por involucrar la ayuda demoníaca. Para muchos autores (p.ej. Cohn, 1987:270; Kieckheffer, 1989:16,200) esta posición realista fue la dominante dentro de los estratos superiores de la Iglesia desde la época de San Agustín -y si hubo una posi-

ción escéptica, ésta fue muy localizada, refiriéndose tan solo a los vuelos nocturnos con Diana. Por mi parte he dado algunas razones para pensar que el *Canon* representa una posición escéptica general; además considero que la posición escéptica fue por lo menos tan bien aceptada como la realista hasta el siglo XV porque hay datos empíricos que así nos lo sugieren: el *Malleus*, el texto demonológico más famoso, fue escrito explícitamente para combatir a la posición escéptica (*infra* II,I,1 y 4), en España la Inquisición siempre, hasta el siglo XVII, expresó algún grado de escepticismo (*infra* II,II,3), etc.

La posición realista dentro de la cual se inscribe el concepto europeo de bruja, tuvo su origen en los primeros pensadores cristianos, tales como Clemente de Alejandría, San Antonio de Egipto, Orígenes, Tertuliano y San Agustín. Ellos sostuvieron que toda la magia, aún la magia blanca o benéfica, es una magia demoníaca, es decir, que requiere de la ayuda de los demonios para ser eficaz (Kieckheffer, 1989:11,33,38,39,200; Klaitz, 1985:33; Trimpí, 1973:521); en otras palabras, ellos sostuvieron que no era posible la magia natural, sino que toda magia es demoníaca. El razonamiento que conecta a la magia con los demonios tuvo en ellos dos pasos.

El primer paso, un tanto implícito, consistió en que ellos prestaron atención no a las consecuencias de un acto mágico, sino a las técnicas para producir un acto mágico. Recordemos que si se atiende a las consecuencias benéficas o malas de un acto mágico, entonces se puede distinguir entre magia blanca o negra. Pero si sólo se consideran las técnicas mágicas (pociones, ungüentos, bendiciones, amuletos, conjuros, etc.) entonces, por ser las técnicas usadas por la magia blanca y la negra las mismas, se pierde la distinción entre magia blanca y negra, y todos los distintos tipos de magia baja quedan incluidos bajo el mismo concepto (Middleton y Gilbert, 1987:88; Kieckheffer, 1989:18; Russell, 1972:16).

El segundo paso consistió en establecer dos ideas. (i) La magia estaba relacionada con la religión pagana. En efecto, ellos sostuvieron que los paganos sólo podían curar, enfermar, predecir el futuro, etc., porque recibían ayuda de sus dioses, i.e. ellos pensaron que las técnicas mágicas sólo funcionaban porque intervenían los dioses para hacerlas operativas. Esta consideración pudo haber tenido dos fuentes: o bien que los griegos y romanos mismos consideraran que los magos operaban gracias a la ayuda de los demonios (seres espirituales) o de los dioses (Russell, 1980:31) -idea que aparece también en otras culturas, como las primitivas, en que se considera que los chamanes a través de estados de trance se comunican con los dioses que les otorgan poderes sobrenaturales o paranormales para curar, profetizar, etc. (Garrido, 1983:23); o bien, que aún cuando sólo ocasionalmente los paganos apelaban a sus dioses para efectuar actos mágicos, los primeros cristianos asumieron que ambas, magia y religión, estaban siempre y necesariamente relacionadas por ser parte de la misma cultura (Kieckheffer, 1989: 51,55). (ii) Ellos diabolizaron a los dioses y demonios (en sentido de seres espirituales) paganos, o sea, los identificaron con los demonios secuaces del Diablo, o con el Diablo mismo (Kieckheffer, 1989:11,45). Esta práctica de considerar a los dioses de otras religiones, o de sectas rivales, como diablos o seres absolutamente malignos, ha sido una práctica teológica muy frecuente, y que tiene por fin restarle legitimidad a la religión o secta rival (Rudwin, 1948:119) -recuérdese que los cátaros también trataron de restarle credibilidad al catolicismo sosteniendo que la Iglesia era una institución creada por el Diablo. En síntesis, para los primeros cristianos toda la magia - por requerir de la ayuda de los dioses o demonios paganos, que fueron identificados con los diablos cristianos- es magia demoniaca, y por ende anticristiana. Notemos que los primeros cristianos calificaron a toda la magia baja de magia demoniaca, esto es, de operar gracias a la intervención de los demonios, y no de magia negra, o sea, de tener consecuencias dañinas. Esta tesis de que toda

la magia baja es demoniaca es la tesis central de la tradición realista, y por ello continuó vigente en el pensamiento medieval (Thomas, 1980:522).

En el Medioevo el pensador realista más importante fue Santo Tomás de Aquino (siglo XIII). Los historiadores lo consideran importante porque, junto con San Agustín, contribuyó a la creación del concepto europeo de bruja (Trevor-Roper, 1969:96). Santo Tomás contribuyó en primer lugar porque le dio un respaldo filosófico a la idea de que la magia baja requiere de la ayuda demoniaca para ser operativa. En efecto, dado que en su cosmología de corte aristotélico no existe la causalidad mágica, o sea, las relaciones de simpatía, antipatía o contagio, se sigue que la magia por sí misma no puede ser eficaz, sino que para serlo requiere de la ayuda de un poder sobrenatural demoniaco. En segundo lugar, Santo Tomás precisó conceptualmente una serie de ideas que luego fueron incluidas en el concepto de bruja. La principal de éstas fue la del pacto con el Diablo. Si bien esta idea ya había sido manejada por San Agustín, lo fue un tanto vagamente. Santo Tomás la precisó sosteniendo que puede haber un pacto explícito con el Diablo, como en el caso de la nigromancia, o un pacto tácito como en el caso de la magia baja. En el pacto tácito no se llama explícitamente al Diablo, pero se recurre implícitamente a su ayuda dado que el efecto mágico buscado no puede provenir de Dios ni de la naturaleza misma. Con respecto al pacto explícito, Santo Tomás aclaró que la relación entre hombres y demonios sólo podía ser de subordinación por parte de los hombres hacia los demonios por ser ellos seres espirituales. Con base en ello sostuvo -en contra de la afirmación de los nigromantes de que por medio de conjuros ellos ordenaban o coercionaban a los demonios para hacer algo- que los demonios sólo fingían ser dominados por el mago con el fin de hundirlo más en el pecado y alejarlo así de Dios, por lo que en realidad los nigromantes sólo conseguían establecer un pacto expreso de fidelidad con el Diablo

mediante el cual se convertían en sus rivales (*Malleus*, II,II,V,380 y II,II,VI, 400; Cohn, 1987:226-228; Klaitz, 1985:36; Robbins, 1981:28). Otra idea importante que Santo Tomás elaboró conceptualmente fue la de las relaciones sexuales entre el Diablo y los humanos (Robbins, 1981:28-29).

La tendencia escéptica y la realista comparten dos ideas: la magia está conectada con el diablo (ya sea porque el diablo crea ilusiones de que el mago realiza ciertas cosas, o bien porque el diablo realiza, o es la causa de los efectos mágicos reales), y la magia es condenable por razones religiosas, por apartar de la fe en Dios. Es importante destacar que en ambas tendencias lo que se condena no es sólo la hechicería, como en la legislación secular, sino toda la magia. Esto se debió a que las razones para condenarla no fueron razones prácticas, en términos de las consecuencias buenas o malas que acarrea un acto mágico, como en el caso de la legislación secular, sino que fueron razones religiosas -siendo la principal la de que la magia implica un alejamiento de Dios, un acudir en busca de ayuda al diablo o a poderes mágicos y magos, en vez de a Dios. Si tomamos en cuenta estos dos ideas comunes, podemos decir que en términos generales desde la Antigüedad hasta fines de la Edad Media, las capas superiores de la Iglesia siempre condenaron a la magia por considerarla ligada al diablo y por ello como un conjunto de creencias y prácticas que apartan de Dios.

Esta condena de la magia podemos encontrarla ya desde los penitenciales -gufas para los sacerdotes relativos al escuchar confesiones y asignar penitencias- de la temprana Edad Media. Así, por ejemplo, en el penitencial de Teodoro (600 d.C.) se afirma que si una mujer pone a su hija sobre un techo o dentro de una estufa para curarle su fiebre, deberá hacer penitencia por siete años -nótese que aquí se condena un caso de magia blanca. En el Confesionario de Egberto (750 d.C.) se dice que si una mujer mata a alguien mediante filtros, deberá ayunar por siete años (Russell, 1980:45).

Hemos visto que en la tradición realista de los primeros cristianos y la medieval lo que se condena no es la hechicería o magia dañina, sino toda la magia por requerir un pacto con el Diablo; o sea, se condena la magia no por sus consecuencias sino por el tipo de causalidad que utiliza. Para concluir señalaré que esta condena es de tipo religioso y fue hecha por las clases educadas. En cambio a nivel popular (incluyendo a los sacerdotes y predicadores en contacto directo con el pueblo), y a nivel de la legislación secular la condena de la magia fue sobre todo por sus consecuencias negativas. Sin embargo, dado que el concepto de bruja refería tanto a magos blancos como negros, lo que sucedió fue que los practicantes de la magia blanca fueron considerados como sospechosos de practicar también el maleficio -dado que en esta época se consideraba que el que sabía curar también sabía dañar (Ginzbrug, 1985:78), en virtud de que las técnicas usadas en ambos casos son las mismas. Por ejemplo, las parteras y los *benandanti* (practicantes de un culto a la fertilidad consistente en ahuyentar a las brujas) fueron grupos que cayeron bajo la sospecha de practicar maleficios -sospecha que fácilmente daba lugar a la acusación, por ser tan difícil de recurrir a la evidencia empírica en el caso de la brujería. Cabe aclarar que si bien durante la cacería se catalogó de bruja principalmente a los que se suponía habían cometido un maleficio, en ocasiones también se castigó a los magos blancos, usualmente en forma más leve (Larner, 1984:152; Thomas, 1980:306).

A partir de esto podemos concluir que la definición tentativa de bruja que manejamos en los capítulos I y II no es correcta, ya que «bruja» no refiere a los hechiceros que realizan maleficios gracias a la ayuda demoníaca, sino que refiere a cualquier practicante de la magia baja, sea ésta negra o blanca -aunque en la práctica persecutoria, sobre todo a nivel popular se tendió a acusar de bruja a quien se suponía causaba daños a otros.

4. MAGIA Y RELIGION EN COMPETENCIA

Hemos dicho que la *intelligentia* religiosa medieval concebía negativamente a la magia. Sin embargo, este fenómeno presenta un problema. En efecto, hasta el siglo XVI magia baja y religión (católica prerreformada) estuvieron fuertemente interpenetradas, de tal forma que surge la siguiente pregunta: ¿por qué los religiosos atacaron la magia baja popular, pero no su propia práctica mágica? Pienso que la respuesta es que, en el plano de la realidad social, más que atacar a la magia, atacaron a los magos (hechiceros, curanderos, etc.) que competían con ellos por la misma «clientela»; aunque en el plano de las creencias conscientes, debemos decir que los religiosos actuaron movidos por el deseo de purificar a la religiosidad popular de las «supersticiones» que contenía. En esta sección ofreceremos algunas razones en favor de esta respuesta; en II, 1, 3 ofreceremos más razones utilizando el *Malleus*.

En el siglo XVI, y posteriormente en el pensamiento antropológico de los siglos XIX y XX, se sostuvo que magia y religión eran distintas porque en la magia se trata de coaccionar a los seres espirituales por medios que tienen una eficacia mecánica, mientras que en la religión se le suplica a los dioses (o Dios), y se trata de obtener su buena voluntad mediante actos de sumisión y veneración. Si bien esta distinción no diferencia realmente entre magia y religión (Kieckheffer, 1989:15-16; Russell, 1972:10; Thomas, 1980:46, 57), sí es útil para distinguir entre interpretaciones mágicas o religiosas de los rituales. En verdad, un mismo ritual puede tener un sentido mágico o religioso; por ejemplo, el sacramento de la eucaristía puede interpretarse religiosamente como un acto de comunión con la divinidad, pero también puede interpretarse como un rito mágico en que la pronunciación ritual de ciertas palabras causa mecánica o automáticamente un cambio en la naturaleza o esencia de ciertos objetos (Thomas, 1980:37). Dado que la Iglesia medieval generalmente enfatizó más la observancia de los rituales prescritos, que

el desarrollo espiritual de sus adeptos (Kieckheffer, 1989:165) le resultó fácil al pueblo y a los sacerdotes entender mágicamente estos rituales. La recomendación que hacían los sacerdotes de persignarse, rociarse con agua bendita, y hacer la señal de la cruz como remedios contra los hechizos, parecen haber tenido un sentido mágico en tanto el énfasis era en el cumplimiento estricto de estos ritos como métodos que por sí solos mecánicamente impiden el hechizo, más que en el sentido religioso de ponerse en relación con Dios (cf. infra II,1,3 ejemplos en el *Malleus* de ritos religiosos usados mágicamente). El rito del exorcismo que practicaban los curas igualmente tenía un sentido mágico en tanto que se creía que para que fuera eficaz debía seguirse rigurosamente cierto procedimiento, sin importar la conducta moral o la santidad del que exorcizaba ni si su intención era suplicar a Dios o no -fue por ello que los nigromantes pudieron pensar que el exorcismo también servía para ordenarles a los demonios en nombre de Dios hacer cosas malas. Finalmente, los rituales practicados por los curas medievales de bendecir la tierra y las cosechas, de hacer sonar las campanas de la Iglesia para ahuyentar las tormentas, etc., eran rituales claramente mágicos. Estos ejemplos nos muestran que a nivel de la práctica cotidiana, aunque no necesariamente a nivel de la teoría religiosa, magia y religión católica prerreformada se interpenetraron (Ginzburg, 1985:23; Kieckheffer, 1989:15; Russell, 1972:11; Thomas, 1980:46,57).

Ahora bien, si es correcto pensar, como hemos argumentado, que en la religión católica antigua y medieval hubo elementos mágicos, entonces, ¿qué motivos de fondo tuvieron los pensadores religiosos para condenar a la magia de los magos? Ciertamente las razones que ellos ofrecieron, en términos de una conexión necesaria entre la magia de los magos y el Diablo no son suficientes, dado que en la práctica de la religión católica también hubo los mismos o muy similares ele-



mentos mágicos que no fueron condenados. Por ello considero que los motivos no han de buscarse en un plano intelectual, sino en un plano práctico. En esta sección examinaré una tesis que con cierta frecuencia se enuncia; pienso que es una tesis verdadera pero que ha de complementarse.

Thomas (1980:326), de manera sarcástica pero no por ello falsa, sostiene que «fue porque la Iglesia católica tenía su propia magia, por lo que vio con malos ojos la magia de los otros», o sea, la Iglesia condenó a los magos porque éstos competían con los sacerdotes. Esta competencia podemos encontrarla verbalizada en muchos textos en términos de la queja de que las personas recurren a los magos (curanderos, hechiceros, etc.) en vez de a los curas (*Malleus*, II,II,337; Ginzburg, 1985:115; Kieckheffer, 1989:xv, 180). Las razones por las cuales la Iglesia y la magia entraron en competencia son básicamente dos. Por una parte, ambas ofrecen los mismos objetivos: ambas ofrecen una manera de enfrentarse a la adversidad, una explicación de las desgracias, y confortan y ayudan al enfermo, al que perdió la cosecha, etc. (Kieckheffer, 1989: 39; Thomas, 1980: 314). Por otra parte, ambas ofrecen el mismo método para lidiar con la adversidad: un poder extrañístico, nada más que unos lo llaman gracia divina o milagro, y otros lo llaman magia (natural o sobrenatural) (Thomas, 1980: 763).

Esta tesis de Thomas sobre la competencia parece básicamente correcta, pero incompleta. Tal y como lo describe Thomas, parecería ser que magos y clérigos siempre han estado en competencia, ya que ambos han buscado resolver problemas eternos como el de la enfermedad, etc. Sin embargo, si siempre ha existido una competencia, no puede decirse que fue ésta la que originó la persecución de brujas sólo en los siglos XIV al

XVII; en tal caso habría que buscar otros factores que ocasionaron que la competencia se haya vuelto violenta en dichos siglos.

Hasta aquí hemos sugerido dos razones diferentes por las que la Iglesia atacó a la magia: una es que la Iglesia pensaba que los magos eran adoradores del Diablo, y otra, que la Iglesia quería destruir a los magos que competían con ella. ¿Cómo se relacionan estas dos afirmaciones?

Lo primero que hay que notar es que pertenecen a distinto plano. La afirmación de que la Iglesia persiguió a los brujos porque los consideraba adoradores de Satán es descriptiva, nos informa cuáles fueron los motivos conscientes y racionales por los que los religiosos persiguieron a las brujas. En cambio, la tesis sobre la competencia pertenece al plano de un análisis sociológico, y habla de los intereses institucionales tras la persecución; por ello, no pretende describir los motivos conscientes pero ocultos (o no verbalizados) de los religiosos. Ahora bien, como dijimos en la Introducción general, una de las preocupaciones centrales de esta disertación es metodológica; ahora podemos especificar dicha preocupación como la pregunta por la relación entre estos dos planos. A lo largo de este trabajo defenderemos la idea de que ambos planos explican cosas diferentes y son pertinentes para una historia general de la persecución. Más concretamente, sostendremos que el concepto europeo de bruja -i.e. la creencia de que el maleficio presupone un pacto satánico- sirvió para justificar racionalmente la persecución, así como también cumplió con una función de control social, pero que este concepto o creencia consciente no fue el motor o causa de la persecución, sino que dicha causa ha de descubrirse mediante un análisis «sociológico» (cf. III,III).

CAPITULO IV. MAGIA ALTA

1. TIPOLOGIA

En esta sección veremos los tipos de magia alta que se desarrollaron durante el Medievo y el Renacimiento, y cómo ellos alteraron la percepción social de la magia.

En el siglo XII llegó a Europa el conocimiento árabe, y como parte de él la magia alta -aunque los orígenes de ésta se remontan a la cultura grecoromana. La magia alta incluye varios tipos de magia: astrología, magia astral, alquimia y nigromancia. Lo característico de éstos es que, a diferencia de las magias bajas, son formas cultas de la magia; son cultas en el sentido de que son teorías bien elaboradas acerca del mundo, y también en el sentido de que sólo las personas que tienen una educación superior pueden llegar a conocerlas y practicarlas. El hecho de que fuesen formas cultas de la magia determinó que, a diferencia de los varios tipos de magia baja que fueron practicados por toda la población, éstas sólo podían ser practicadas por grupos determinados de personas, que fueron principalmente los clérigos y los médicos, y que se especializaban en uno u otro tipo de magia (Kieckheffer, 1989: 116-119; Thomas, 1980:391).

La introducción de la magia alta en Europa alteró parcialmente la percepción negativa que las élites cultas tenían de la magia. En efecto, algunos de los tipos de magia alta, principalmente la astrología y la alquimia, por ser teorías bien desarrolladas y que gozaban de respaldo filosófico (aristotélico o platónico), fueron aceptadas como conocimientos por pensadores importantes, tales como Guillermo de Auvergne, Alberto el Grande, Santo Tomás de Aquino, Roger Bacon, y los neoplatónicos renacentistas (Kieckheffer, 1989:12,182). Dada la tradición culta medieval de considerar a la magia como relacionada con el diablo, los defensores de la magia

alta usaron dos líneas argumentativas para sostener que ella proporcionaba un conocimiento verdadero. Una línea consistió en sostener que la magia alta no era una magia demoníaca sino una magia natural que operaba con base en propiedades ocultas (Kieckheffer, 1989:116)¹, o bien que era una magia sobrenatural pero que sólo apelaba a los espíritus benignos. La otra línea, un tanto implícita, consistió en distinguirla de la magia baja sobre la base de que ésta no era teórica, mientras que la magia alta sí lo era y contaba con un respaldo filosófico.

Para ilustrar estas afirmaciones, examinaremos brevemente a la astrología y la alquimia.

La tesis fundamental de la astrología es que los movimientos de los cuerpos celestes tienen la cualidad oculta de afectar a los fenómenos terrestres. Esta afirmación general fue aceptada por todos, tanto que en las universidades se la enseñó en las carreras de astronomía y medicina (Kieckheffer, 1989:117; Thomas, 1980:337,375). La astrología llegó a tener un gran prestigio intelectual en parte por estar respaldada por la filosofía natural aristotélica: dado que las propiedades esenciales de los elementos (agua, aire, fuego, tierra) de que están hechas todas las sustancias terrestres son el frío y el calor, y lo húmedo o seco, y éstas son alteradas por el movimiento solar, entonces es claro que los movimientos celestes afectan a los eventos terrestres. Por supuesto la astrología también fue bien aceptada porque tenía (o suponían que tenía) aplicaciones benéficas tales como las de hacer horóscopos, determinar bajo qué condiciones celestes las medicinas o los procedimientos médicos resultarían eficaces, para predecir el resultado de cierta acción humana, como el emprender una gue-



¹ Así, Pico (1982:71 («Conclusiones mágicas según propia opinión», 2 y 3)) sostuvo que «La magia natural es lícita y no está prohibida» y «La magia es la parte práctica de la ciencia natural».

rra, etc. Notemos que aunque en general fue bien aceptada la astrología, algunos la criticaron por considerar que el supuesto de la determinación de la conducta humana era incompatible con el libre albedrío y con la omnipotencia divina. De esta crítica los astrólogos se defendieron sosteniendo que los ciclos sólo inclinan pero no obligan², o bien sosteniendo que los movimientos celestes no influyen en la conducta humana (Kieckheffer, 1989:125-9; Thomas, 1980:397,428,492). En cualquier caso, fue tal el prestigio de la astrología que durante la cacería de brujas los astrólogos no fueron perseguidos (Russell, 1972:8; Russell, 1980:13; Trachtenberg, 1983:197).

Dado que en esta disertación es muy importante la tesis de que sólo la magia baja popular fue perseguida, y no la magia alta o culta (a excepción de la nigromancia)³, conviene citar aquí algunos textos del *Malleus* que nos ofrecen un buen ejemplo de la percepción positiva de la astrología por parte de las élites cultas. En dicho texto se afirma que la astrología y la brujería son prácticas opuestas, una aceptable y la otra no:

hay dos tipos de imágenes: las de la astrología y las de la magia, que están ordenadas no a la destrucción de alguien, sino a conseguir su bien. Las de los brujos son completamente distintas. Están situadas secretamente en algún lugar y siempre están destinadas a dañar a las criaturas.... De aquí que se debe concluir que es por actuación de los demonios por lo que los brujos causan el mal y no por influencia de los cuerpos celestes. (Malleus I,V,92).

Otro texto interesante del *Malleus* (II,II,VI,386) es el siguiente, en el que se distingue al astrólogo -que es visto como una persona tan respetable por su saber teórico como un médico o un teólogo- del nigromante, que es acusado de pactar con el diablo:

Cuando, además, la acción realizada no tiene ninguna propiedad para producir tal efecto, y esto lo han de juzgar no solamente los médicos y los astrólogos, sino antes que nadie los teólogos. Así los nigromantes realizan imágenes, anillos, piedras artificiales que no tienen ningún destino natural en orden al efecto esperado de ellos. Y es precisamente en estas obras en las que el demonio puede introducirse.

La alquimia consistió en la búsqueda de la «piedra filosofal» que tenía la propiedad oculta de transmutar los metales bajos en oro y plata. También gozó de mucho prestigio intelectual. En parte éste se debió a que la idea de la transmutación estaba respaldada por la filosofía natural aristotélica: si los objetos terrestres están compuestos de los cuatro elementos, entonces es posible recombinar estos elementos para obtener formas superiores de metales. Se consideraba que la alquimia también tenía un uso práctico porque se pensaba que la «piedra filosofal» curaba todas las enfermedades, prolongaba la vida humana, era un antídoto para los venenos, etc., además de que servía para producir oro (Kieckheffer, 1989:133-9). Al igual que los astrólogos, los alquimistas no fueron perseguidos durante la cacería de brujas.

Las otras dos ramas de la magia alta no gozaron de la misma aceptación. Una de ella fue la llamada «magia astral», en la que se trata de controlar o dirigir las influencias celestes en la tierra a través de talismanes y otros objetos, con el fin de lograr que sucedan cosas tales como el separar a los amigos, curarse de alguna enfermedad, obtener el favor de un poderoso, etc. (Kieckheffer, 1989:131-2; Yates, 1978:60).

La otra rama que no fue bien aceptada, o más precisamente que fue ampliamente rechazada por las élites cultas, aunque practi-

² Esta solución clásica aparece también en el *Malleus* (I,V,92): «los impulsos al bien o al mal que vienen de los astros son causas dispositivas, y el movimiento causado hay que tomarlo como una inclinación natural a la virtud o el vicio».

³ Destacamos que, aunque casi nadie fue acusado por practicar la magia alta, las autoridades religiosas no vieron con beneplácito el desarrollo de la magia alta, sobre todo los tipos de magia que realizaron los neoplatónicos (como magia astral, ceremonial, la cábala), por lo que para hablar con precisión ha de decirse que la magia alta fue tolerada pero no perseguida en los siglos XII al XVII (Middleton y Gilbert, 1987:89).

cada por algunos miembros de ellas, fue la nigromancia.

2. NIGROMANCIA

La nigromancia o magia ritual es una magia **explícitamente** demoníaca, o sea, es un tipo de magia en que se invoca a los demonios para realizar ciertos efectos mágicos. Una de las principales técnicas de los nigromantes es la del conjuro, adjuración o exorcismo, en que se llama al demonio para ordenarle u obligarlo a realizar cierta acción. Generalmente en los conjuros se invoca a Dios con el fin de doblegar la voluntad del demonio. Un ejemplo típico es el siguiente:

Yo te ordeno, oh dragón malvado, por el poder del Señor (y) te adjuro en el nombre del Cordero sin mancha alguna.... que puedas llevar a cabo rápidamente cualquier cosa que te ordene. Tiembla y teme cuando el nombre de Dios sea invocado, el Dios que el infierno teme... Jesús de Nazareth, que te creó, te ordena cumplir de inmediato todo lo que te pido, o todo lo que deseo tener o conocer. Pues mientras más tardes en hacer lo que te mando u ordeno más aumentará tu castigo día a día. Yo te exorcizo, oh maldito y mentiroso espíritu, mediante las palabras de la verdad. (Manuscrito de Munich, citado en Kieckheffer, 1989:166-7).

Los nigromantes también usaron la técnica de los círculos mágicos, que son círculos trazados en la tierra y dentro de los cuales se inscriben signos y objetos mágicos con el fin de llamar al Demonio. Una tercer técnica utilizada fue la de ofrecer sacrificios o regalos (de carne de hombre muerto o animal) a los demonios con el fin de atraerlos o persuadirlos a responder el llamado y las órdenes de los nigromantes.

Los actos que los nigromantes ordenaban a los demonios podían ser buenos o malos: usualmente consistían en pedirles a los demonios que alguien sintiera amor, odio o amistad por otro, el de crear ilusiones de suculentos banquetes, de que los muertos se aparecieran y hablaran, el de adivinar cosas no conocidas como encontrar objetos robados o saber sobre un pariente lejano, el de producir guerras o hundir barcos, el de impartir conocimiento sobre hierbas, sobre Dios, etc.

Hay evidencia empírica de que los nigromantes sí existieron, y de que generalmente fueron clérigos, esto es, sacerdotes, monjes, frailes y personas que habían recibido las órdenes menores; fueron clérigos porque sólo ellos tenían el conocimiento del latín y de los ritos, particularmente el del exorcismo, que eran necesarios para poder estudiar los libros de magia ritual y practicarla. Dicha evidencia consiste en historias de personas que cuentan sus experiencias con los nigromantes (p.ej. Juan de Salisbury en su *Policraticus*), la existencia de libros de magia ritual anotados que revelan que algunas personas ejecutaban los ritos nigrománticos (p.ej. los manuscritos de Munich, París, Praga), y la existencia de varios acusados ante la ley aparentemente con fundamento (Cohn, 1987:214-223; Kieckheffer, 1989:151-162).

Algunos autores han considerado que la existencia de la nigromancia en los siglos XIII y XIV influyó en forma decisiva en la creación del concepto europeo de bruja y consecuentemente en la gestación de la cacería de brujas. Así, Kieckheffer sostiene que la existencia de los nigromantes le dio solidez a la creencia de la tradición realista de que toda la magia era demoníaca, ya que los hombres cultos, o sea, los perseguidores, «naturalmente» percibieron a la magia baja

o popular en términos de lo que otras personas educadas practicaban, esto es, en términos de la nigromancia (Kieckheffer, 1989, 17, 199-201). Pienso que la tesis de Kieckheffer contiene un grano de verdad, pero es en general falsa. Ciertamente es que la existencia de la nigromancia pudo haber prestado credibilidad a la idea de que todos los magos tenían tratos con los demonios. Sin embargo, esto no puede explicar por qué se aplicó selectivamente la idea del pacto demoníaco a ciertos tipos de magia y a otros no. En efecto, el concepto de bruja durante la persecución sólo se aplicó a los sectores populares, y no a los magos cultos (a excepción de los nigromantes).

Cohn (1987:248-54) también sostiene la idea de que la existencia de la nigromancia contribuyó al desarrollo de la persecución de brujas, pero la elabora mejor, ya que destaca que la nigromancia, y la lucha contra ella, fue un paso importante pero no el único (como parece sugerir Kieckheffer) en la gestación de la cacería. Según Cohn, durante los siglos XIII al XIV los sectores cultos estuvieron preocupados por la nigromancia. Así, en 1258 el Papa Alejandro IV sentó el principio de que los inquisidores debían atender los casos de magia (y sólo aquellos) que manifiestamente parecieran heréticos, o sea, los casos de nigromancia; en 1327 el Papa Juan XXII expidió la bula *Super illius specula*, en que concedía plenos poderes a los inquisidores para perseguir por herejes, por tener tratos con los demonios, a los nigromantes. En la segunda mitad del siglo XIV, el inquisidor Eymeric escribió su *Tratado contra los invocadores de demonios*, en que sostiene que no toda adivinación es herética -p.ej. la quiromancia, el echar la suerte, etc.- sino sólo aquella en que se invoca a los demonios aún sin adorarlos, como en la magia ritual o nigromancia. Pero no sólo la Iglesia comenzó a desarrollar un aparato legislativo contra la magia al interesarse en primer lugar por la magia ritual, sino que también a nivel judicial se prestó atención a la nigromancia. En la primera parte del siglo XIV los acusados de nigromancia fueron principalmente cléri-

gos, pero posteriormente se acusaron a otros, o sea, se comenzó a creer que la nigromancia, que es una magia culta, podría ser practicada por sectores no cultos. Aunado a este desarrollo se dio otro consistente en la gradual unificación de la nigromancia con la hechicería ya que se acusó a los invocadores de los demonios de practicar maleficios. Ejemplos de estos dos fenómenos son los juicios de 1326 en que se acusó a dos clérigos y un laico en Agen de conjurar demonios para producir tormentas, etc.; el juicio de 1324-25 de Lady Alice Kyteller en Irlanda por tener tratos con el diablo para ayudar a matar a sus tres maridos; y el de 1390-91 en Châtelet en que se acusó a dos mujeres de condición humilde de invocar al diablo para causar impotencia.

Cabe notar que en este tránsito de la nigromancia al concepto europeo de bruja también se dio una elaboración conceptual, realizada fundamentalmente por Santo Tomás de Aquino. Según los nigromantes, lo que ellos mismos hacían era conjurar al demonio, esto es, obligarlo, coaccionarlo, a veces persuadirlo a través de ofrendas. En cambio, para la concepción europea de la brujería, las brujas son sirvientes del diablo, son ellas quienes obedecen. Este tránsito lo estudiaremos en el siguiente capítulo, sección 1, ya que depende de la nueva concepción del Diablo que se gestó durante la lucha contra la herejía.

Además, como dice Cohn (1987:254-60), el ataque a la nigromancia fue sólo el primer paso hacia el concepto europeo de bruja y la persecución porque requirió, por una parte, aplicarse a los sectores populares y relacionarlo con la hechicería, y por otra parte, añadir el elemento de la brujería como secta organizada. Este último también apareció en algunos juicios contra supuestos nigromantes, como por ejemplo, en el juicio a Lady Kyteller en que se la acusó junto con sus cómplices de formar un grupo organizado de invocadores del diablo, o el juicio de Simmerthal, Suiza de 1397-1406 en que se acusó a varias personas de constituir un grupo dedi-

cado a conjurar al diablo para realizar maleficios (Cohn, 1987:254-60).

Cohn destaca que en estos juicios contra nigromantes se encuentran reflejadas creencias que no son populares, sino de las élites cultas: son ellas las que creen en (y practican) la invocación del demonio, las que creen que la hechicería (que sí es una creencia y práctica popular) está mediada por la ayuda demoníaca, y las que creen que los invocadores del demonio forman sectas, grupos organizados (Cohn, 1987: 261). Así, Cohn afirma dos tesis: i) las élites cultas fueron las que forjaron el concepto europeo de bruja; y ii) lo forjaron a través de la práctica, y no desarrollando teorías, o sea, el desarrollo gradual del concepto europeo de brujería se dio a través de los juicios contra personas acusa-

das de distintos crímenes (maleficios, conjuro de demonios, etc.). Esta afirmación es muy importante porque saca a la luz que la historiografía de la brujería europea no puede reducirse a una pura historia de las ideas. También muestra que la persecución de brujas no puede explicarse como mera consecuencia de que existiese una concepción negativa de las brujas (cf. también Lerner, 1984:49), dado que esta concepción se desarrolló a la par de la persecución, y no antes de ella.

En síntesis, podemos concluir que la existencia de la nigromancia fue un factor importante, aunque no el único, en el desarrollo de la persecución, en tanto que fue a través de la lucha contra la nigromancia,



3. NEOPLATONISMO RENACENTISTA

sobre todo en el siglo XIV, que se comenzaron a fundir -aparentemente en forma azarosa o accidental- los varios elementos que conformarían el concepto maduro de bruja.

Es importante recordar aquí que las sociedades medievales y modernas fueron sociedades culturalmente heterogéneas. Es por ello que el fenómeno de la brujería o magia, y su persecución, es tan complejo. Hasta aquí hemos hablado de dos niveles culturales y sociales diferentes: de las élites cultas o educadas, y el pueblo. Sin embargo, si queremos ser más precisos, hay que notar que las élites cultas a su vez estaban compuestas por grupos heterogéneos. En términos generales podemos distinguir tres grupos diferentes hacia fines de la Edad Media. En primer lugar estaban los teólogos ortodoxos de las universidades y algunas autoridades religiosas, que pensaban que la magia baja era demoníaca, y que la alta era sospechosa aunque tolerable. En segundo lugar estaban algunos clérigos, pertenecientes sobre todo a los estratos inferiores de la jerarquía eclesial, que practicaban la nigromancia y la consideran como práctica legítima o aceptable. En tercer

lugar, hubo intelectuales que abogaron enfáticamente a favor de ciertos tipos de magia alta, como Alberto el Grande, Roger Bacon, y muy notablemente, los neoplatónicos de la Academia Platónica de Florencia. Estudiaremos a los neoplatónicos con el fin de ver más detalladamente una posición culta renacentista a favor de la magia; también examinaremos la tesis de algunos autores de que el neoplatonismo contribuyó a generar la persecución de brujas.

El platonismo, o mejor, el neoplatonismo renacentista, que se inspiró en la escuela de Plotino, se desarrolló en los siglos XV y XVI, gracias a pensadores como M. Ficino, Pico de la Mirandola, G. Bruno, Lefevre d'Étaples, J. Reuchlin, J. Trithemius, C. Agripa, etc.

Los neoplatónicos tenían una concepción animista del universo, según la cual el universo era un organismo vivo. Esto significaba, por una parte, que todas las partes del universo estaban interrelacionadas entre sí, esto es, que todos los objetos del universo tenían algún tipo de características espiritua-

les (como, por ejemplo, alguna especie de conciencia) (Klaits, 1985:34; Shumaker, 1972:151; Thomas, 1980:265; Yates, 1978:65). Dada esta concepción animista, les resultó fácil integrar a ella el pensamiento mágico, con su planteamiento de propiedades ocultas regidas por los principios de simpatía, antipatía o contagio. Más aún, dada su concepción animista, pudieron fácilmente argumentar que la magia alta era magia natural, esto es, que operaba con base en las propiedades ocultas de simpatía, antipatía y contagio, o con base en las influencias celestes (Kieckheffer, 1989:148; Russell, 1980:73; Shumaker, 1972:133; Yates, 1978:72). En palabras de Ficino, que defendió la magia astral:

El (Plotino) sostiene, junto con [Hermes] Trimegistus, que ellos [los antiguos sacerdotes egipcios, o sea, los magos] no introdujeron a través de estas cosas [estatuas y talismanes] espiritus separados de la materia (esto es demonios), sino mundana numina (...) Yo al principio pensaba, siguiendo la opinión del Bendito Tomás de Aquino, que si ellos [los magos egipcios] hacían estatuas que podían hablar, eso no podía deberse sólo a la influencia estelar sino que se realizaba a través de los demonios. (De vita coelitus comparanda, 26, citado en Yates, 1978:67, subrayado mío).

Este texto de Ficino es bastante esclarecedor. Al contraponer su actual creencia en que la magia astral opera sólo por medio de influencias celestes, que son poderes o fuerzas mundanas, a su antigua creencia tomista de que la magia astral opera por la intervención de los demonios, nos aclara, por una parte, que la tesis de que la magia astral (y en general, la magia alta) es una magia natural tiene la finalidad de legitimarla, esto es, de impedir que se le acuse de magia demoníaca, y se la condene. Por otra parte, también nos aclara que es gracias a que cambió de una cosmovisión aristotélica a una neoplató-

nica, o sea, animista, que pudo concebir a la magia alta como una práctica fundada en una causalidad natural y no en una demoníaca.

Junto con esta estrategia de «naturalizar» a la magia alta para defenderla de la condena de los teólogos ortodoxos, otra estrategia que utilizaron los neoplatónicos fue la de sostener que, a diferencia de la hechicería practicada a nivel popular, la magia de ellos era aceptable por ser magia blanca (Yates, 1978:17).

Para los neoplatónicos la magia tenía un sentido religioso y era por ello compatible con el cristianismo (Garín, 1981:202; Kieckheffer, 1989:146; Yates, 1978:83). En las crípticas palabras de Pico (1982:73 («Conclusiones mágicas según propia opinión» # 9)): «No hay ninguna ciencia que tanto nos certifique la divinidad de Cristo como la magia y la Cábala».

En el neoplatonismo antiguo la magia tenía un sentido religioso en tanto ellos pensaban en una magia espiritual o teurgia, esto es, en una magia que se practicaba con el fin de adquirir conocimiento de Dios (Wallis, 1972:108; Thomas, 1980:320-3; Yates, 1978:45). En cambio en los neoplatónicos renacentistas el acento estuvo puesto en el que al operar el mago sobre la naturaleza, se asemeja a Dios por desplegar un poder creativo, o sea, controlador de la naturaleza (Garín, 1981:202,210; Yates, 1978:111,161), idea que se inscribe dentro de la alabanza renacentista al hombre: el hombre y más particularmente el mago, es un ser digno porque es como un dios en la tierra, que re-crea a la naturaleza. Estas ideas podemos encontrarlas expresadas en el siguiente texto de Ficino:

Los magos [egipcios y los herméticos] enseñaron que la mente del enfermo debe ser limpiada primero con enseñanzas sagradas y oraciones antes de que el cuerpo pueda ser atendido (...) Pues Dios es la fuente de todo lo bueno y por ende

el verdadero doctor [esto es, el mago] es como un dios entre los hombres. El los devuelve de la muerte a la vida y por ello es venerado como dios (Ficino, 1975:128 (carta 81)).

Algunos historiadores consideran que la defensa neoplatónica de la magia alta contribuyó al desarrollo de la brujería europea y su persecución. Así, Klaitz (1985:4,33) sostiene que la preocupación de los humanistas renacentistas por la magia culta produjo un ambiente favorable para que cristalizara el estereotipo europeo de la bruja. Poco antes de esta tesis Klaitz (1985:4) sostiene que los humanistas intentaron invocar y controlar fuerzas espirituales. Esto es ambiguo. Si por «invocar y controlar fuerzas espirituales» Klaitz se refiere a la nigromancia, entonces es cierto, como sostuvimos arriba, que la magia alta en el sentido de nigromancia influyó en el desarrollo del concepto de bruja y la persecución. El problema con esta versión es que los humanistas renacentistas, esto es, los neoplatónicos, no defendieron la nigromancia. Así es que examinemos la otra versión. Por «invocar y controlar fuerzas espirituales» Klaitz puede referirse a la magia ceremonial. Ciertamente, alguno neoplatónicos, como Pico y Bruno, defendieron la magia ceremonial, pero sostuvieron que ésta no era nigromancia o magia demoníaca ya que si bien consistía en invocar seres espirituales, los seres invocados siempre eran benignos. Ahora bien, si la tesis de Klaitz es que la magia ceremonial defendida por los neoplatónicos influyó en la formación del estereotipo de bruja y la cacería, entonces podría ser verdad su tesis, pero Klaitz no ofrece ninguna razón para que la aceptemos. Pasemos pues a examinar a Russell, que sostiene una tesis similar pero que sí ofrece razones a su favor.

Russell considera que el aumento de la popularidad de la magia alta en círculos cultos, sobretudo neoplatónicos, y el surgimiento de la persecución de brujas en los siglos XV al XVII, no es una mera coincidencia, ya que la magia humanista apoyó o instigó la persecución. Esto se debió a que la brujería

presupone una visión mágica del mundo como la desarrollada por los neoplatónicos (Russell, 1980:13-14; Thomas, 1980:520), de tal suerte que al influir los neoplatónicos en el pensamiento teológico, y de allí en la Inquisición, y a través de ella en las creencias populares, se reforzó una concepción mágica del mundo y con ello se fomentó (*encouraged*) la creencia en la brujería (Russell, 1972:7; Russell, 1980:73; *cf.* también Thomas, 1980: 520).

Este tipo de tesis me parece falso por lo siguiente. Si la tomamos como una tesis sumamente general y abstracta, al efecto de que el neoplatonismo estimuló junto con el aristotelismo la creencia en la posibilidad de la magia en general, en contra de la posición escéptica existente en algunos círculos cultos, y con ello *posibilitó* (pero no *generó*) la persecución, entonces me parece una tesis correcta. Sin embargo esta tesis tan general no implica la tesis específica de Russell de que el neoplatonismo fomentó la persecución, la cual me parece falsa por dos razones.

En primer lugar es un tanto incompatible con otra afirmación que hace Russell (1972:8; 1980:13), al efecto de que durante la persecución virtualmente nadie fue acusado judicialmente por practicar la magia alta, y que es una afirmación correcta como argumentamos en la sección 1. En verdad, si partimos del hecho de que la magia alta no fue perseguida, sino sólo la baja, entonces la tesis de Russell debería incluir dos afirmaciones: a) el neoplatonismo fomentó la creencia en la eficacia de la magia baja y b) el neoplatonismo fomentó la creencia en la ilegitimidad o inaceptabilidad de la magia baja, y por lo cual ésta, pero no la magia alta, fue perseguida. El señalamiento de Russell de que el neoplatonismo desarrolló una concepción mágica del mundo es correcto y apoya la afirmación a), ya que dicha filosofía ciertamente puede fomentar la creencia en la eficacia de la magia baja, al igual que la de la magia alta; pero aún falta dar razones a favor de la afirmación b), que es la afirmación crucial para poder conectar el neoplatonismo

con la persecución de brujas. Russell de hecho no da razones en favor de b), pero además pienso que no puede darlas. En efecto, del neoplatonismo no se sigue que la magia baja sea ilegítima en el sentido en que los cazadores de brujas la entendieron, como una práctica herética que involucra una causalidad demoníaca, sino por el contrario, parece seguirse que la magia baja es tan legítima como la alta por que podría utilizar las propiedades ocultas de simpatía, antipatía o contagio, o las propiedades ocultas debidas a las emanaciones celestes⁴. Aparentemente los neoplatónicos, y en general, los magos cultos no vieron con buenos ojos a la magia baja popular, pero esto fue por considerarla como superchería de «ignorantes», o por considerar que sus fines eran pragmáticos o egoístas, a diferencia de los fines religiosos o semi-religiosos de la magia alta, o por considerar que la magia baja (para ser más precisos, ciertos tipos de magia baja) era magia negra, mientras que la magia alta (o ciertos tipos de magia alta) era blanca (Yates, 1978:17). En síntesis, para que Russell pueda afirmar que el neoplatonismo fomentó la persecución, que fue básicamente una cacería de magos bajos populares, tendríamos que afirmar que el neoplatonismo fomentó la creencia en la ilegitimidad de la magia baja, pero esto no es lo que afirma Russell, ni podría afirmarlo.

En segundo lugar también me parece incompatible la tesis de Russell de que el neoplatonismo fomentó la creencia en las brujas y su persecución, con su afirmación correcta de que la magia baja y la alta fueron dos tradiciones diferentes. Una razón que él ofrece para distinguirlas es que la magia alta tuvo un respaldo filosófico platónico, mientras que la creencia en la brujería estuvo respaldada por una filosofía de corte aristotélica (Russell, 1972:7; Russell, 1980:13; Thomas, 1980:271). Ciertamente, la filosofía aristotélica, según la desarrolló Santo Tomás, implicaba que no existía tal cosa como

relaciones mágicas naturales de simpatía, antipatía o contagio, y por lo cual resultaba plausible sostener que la eficacia de la magia baja dependía de la intervención demoníaca. Por ello es correcto afirmar que la filosofía aristotélica fomentó la creencia en la brujería, entendida ésta como un pacto con el diablo. Sin embargo, parece absurdo decir, como lo hace Russell, que el neoplatonismo también fomentó la creencia en la brujería. Fue exactamente al contrario: como lo dice claramente Ficino en su carta antes citada, el neoplatonismo va en contra de la idea aristotélica-tomista de que la eficacia de las operaciones mágicas depende de la ayuda demoníaca, y sostiene en cambio que la eficacia de éstas depende de las relaciones causales naturales. Por ello, en contra de Russell, debe afirmarse que el neoplatonismo se opone a la creencia en la brujería, entendida ésta como una magia que opera mediante la intervención demoníaca.

A partir de esta discusión podemos concluir que el desarrollo de la magia alta por parte de ciertos pensadores renacentistas, y la persecución de brujas fueron fenómenos diferentes e independientes entre sí, aunque coincidentes en el tiempo. Afirmer esto no es sino reconocer que el Renacimiento fue una época culturalmente heterogénea: aunque todas las personas creían en la eficacia de las prácticas mágicas, ciertos grupos cultos, como los neoplatónicos defendían la magia alta, otros grupos cultos creían en y practicaban la nigromancia en secreto, otros grupos educados como los médicos, utilizaban la astrología y la alquimia en su práctica profesional, otros grupos cultos como pensadores y autoridades religiosas ortodoxos sospechaban de la legitimidad de casi cualquier magia, pero sólo persiguieron a la magia baja popular por considerarla brujería, y, finalmente, en los sectores populares se practicaba la magia baja, incluyendo la hechicería, aunque también allí se perseguía a la hechicería.

⁴ Así como el mecanismo causal en términos de propiedades ocultas debidas a relaciones de simpatía, antipatía y contagio hacia indistinguibles a la magia baja curativa de la dañina, igualmente en el caso de la magia baja y la alta, éstas resultan indistinguibles si las consideramos desde el punto de vista del tipo de causalidad que utilizan. Es por ello que la defensa neoplatónica de la magia alta en términos de su ser una magia natural, resulta ser también una defensa de la magia baja.

4. CONCLUSION

Para concluir con estos dos capítulos dedicados a la magia, mencionaré cuatro tesis examinadas aquí y que son importantes para el desarrollo posterior de esta disertación.

1) La práctica de la magia fue endémica a la sociedad medieval y renacentista: todas las personas practicaban algún tipo de magia. Así, en los sectores populares se practicó la magia baja, mientras que en los sectores cultos se practicaron algunos tipos de magia baja, y la magia alta.

2) Sólo ciertos tipos de magia fueron perseguidos: la magia baja popular (la magia

baja de los grupos cultos, como médicos o curas, no fue perseguida), y de la magia alta, sólo la nigromancia.

3) Dado que la distinción entre magia negra y blanca no es absoluta, lo que comenzó como un ataque a la magia negra o hechicería, terminó por ser un ataque también a la magia blanca.

4) La persecución de nigromantes ha de considerarse sólo como un factor más, y no el único, que fomentó la persecución de brujas.



CAPITULO V. BRUJERIA Y HEREJIA

1. HEREJIA Y PACTO CON SATAN

En los dos capítulos anteriores examinamos la tradición mágica por que dentro de ésta se inscribe un elemento del concepto europeo de bruja, el de la hechicería. Ahora estudiaremos la herejía, dado que los elementos de pacto con el Diablo y secta están relacionados de varias maneras con ésta.

Hay una íntima conexión conceptual entre brujería y herejía porque la brujería fue perseguida en los siglos XIV al XVII como herejía. Ella fue vista como herética por considerarse que la característica definitoria de la bruja es la de realizar un pacto con el Diablo, que involucra la adoración a éste, y la renuncia a la fe católica. Examinemos, pues, de nuevo la historia del concepto de pacto, y más generalmente de la tradición realista, pero ahora desde la perspectiva de la historia de la herejía y de su persecución.

Uno de los grandes ideales de San Agustín, que determinó el desarrollo futuro de la Iglesia, fue el de la catolicidad o universalidad de ésta. Este ideal de universalidad incluyó el proyecto de integrar a todos los miembros de la sociedad a la Iglesia, lo cual requirió condenar a otras religiones, así como también el proyecto complementario de purificar a la doctrina católica de interpretaciones erróneas o heterodoxas, que fueron tachadas de heréticas. La idea de universalidad llevó, pues, a San Agustín a una posición de intolerancia tanto frente a otras religiones (p.ej. la pagana o el dualismo maniqueo), como frente a versiones heterodoxas del cristianismo (p.ej. el donatismo o el pelagianismo). Más específicamente, en virtud de este proyecto intolerante, San Agustín condenó a la religión pagana, y junto con ella, a la magia, acusándolas de ser religiones falsas en que se adoran a los demonios cristianos. En particular, San Agus-

tín sostuvo que los magos hacían un pacto (implícito) con los demonios en virtud del cual éstos los ayudaban a realizar actos mágicos (supra I,III,3). La idea de pacto ya había sido mencionada antes de San Agustín, pero después de él no fue utilizada sino hasta el siglo XIII (Russell, 1972:19).

El siguiente acontecimiento crucial en la tradición realista -que asocia las prácticas mágicas con la intervención demoníaca- fue la preocupación por la práctica nigromántica y el desarrollo de juicios contra ésta (supra I,IV,2). La nigromancia llegó a ser condenada a partir del siglo XIII, no porque fuese una magia negra, sino por conjurar demonios, esto es, por ser herética -recuérdese, por ejemplo, el principio del Papa Alejandro IV (1258) de que los inquisidores debían atender los casos de magia manifiestamente herética, i.e. los casos de nigromancia (Cohn, 1987:229). La nigromancia fue considerada herética por consistir en el grave error de pedir a los demonios cosas que sólo a Dios deben solicitarse.

Más específicamente, la lucha contra la herejía contribuyó a definir a la nigromancia como una herejía por lo siguiente. A partir de 1140 apareció el catarismo en Europa occidental, una de la herejías más poderosa contra las que luchó la Iglesia. El catarismo era una religión dualista que afirmaba que el Diablo era un ser tan poderoso como Dios, y que entre ambos había una lucha incesante. Además, sostenía que la Iglesia católica era un representante del Diablo, y los curas seguidores de éste. Aun cuando la Iglesia católica luchó contra el catarismo, adoptó de éste la idea de que el Diablo era un ser tan, o casi tan poderoso como Dios, y que estaba presente en una serie de actividades o fenómenos que sucedían en el mundo (Klaits.



A este respecto es interesante recordar que la existencia del Diablo fue reconocida oficialmente en 1215 en el Concilio de Letrán.

1985:22; Russell, 1972:101; Russell, 1980:60)¹. Esta creencia novedosa en el poder y la immanencia del Diablo afectó la forma en que los teólogos e inquisidores concibieron a la nigromancia. En efecto, como puede verse en el pensamiento de Santo Tomás, apareció la idea de que si el Diablo es un ser sobrenatural sumamente poderoso, entonces no puede pensarse que los hombres sean capaces de dominarlo y hacerlo obedecer sus órdenes, sino que por el contrario, sólo puede ser servido y adorado. De esto se sigue que los nigromantes no pueden conjurar u ordenar al Diablo, sino sólo entrar en un pacto explícito con él, que los compromete a servirlo y adorarle, como ser sobrenatural cuasi-omnipotente que es. Dado que el Diablo se encuentra en guerra con Dios, exige de sus sirvientes que entren también en guerra con Dios, renegando de su fe y dedicándose a hacer maleficios o malas obras. Así pues, fue por la creencia en un Diablo cuasi omnipotente², heredad del catarismo, que los teólogos e inquisidores no aceptaron la idea nigromántica del conjuro y sostuvieron que los nigromantes realizaban un pacto explícito con el Diablo.

Por otra parte, la Iglesia, en su lucha contra la herejía, no sólo combatió el infidelismo explícito o herejía, sino también el infidelismo latente, o sea, combatió creencias populares que sin ser explícitamente heréticas, eran consideradas como creencias que alejaban a las personas de la verdadera fe (Trimpi, 1973:521-2), o que daban lugar a una fe católica impura. Las alejaban en tanto que estas creencias motivaban a las personas a solicitar ayuda no a Dios o a la Iglesia, sino a seres sobrenaturales inferiores, o a los magos; o bien porque motivaban la práctica de ritos y actividades no sancionadas oficialmente por la Iglesia. Fueron las prácticas de la magia baja, y algunas otras como el vuc-

lo con Diana, las que quedaron incluidas dentro de esta lucha contra el infidelismo latente.

A partir de lo anterior podemos ver que fue a través del combate contra la herejía explícita (como la nigromancia), o la latente, que se unieron gradualmente varios elementos hasta llegar a conformar el concepto europeo de bruja maduro. En efecto, vimos antes (I,IV,2) que durante el siglo XIV en varios juicios contra nigromantes se los acusó también de realizar maleficios. Esto fue fundamental para la creación del concepto europeo de bruja dado que en el contexto de la lucha contra la herejía, se le añadió a la idea de tráfico con los demonios (o pacto) la de hechicería. En palabras de Klaitis: "La minoría educada europea creó esta imagen demoníaca de la bruja cuando asoció a la magia dañina con la disidencia religiosa o herejía" (Klaitis, 1985:3 y 16). Klaitis afirma que fue la minoría culta la que creó el concepto de bruja porque fue ella, y no el sector popular, quien interpretó en términos demoníacos y heréticos a la magia. En efecto, fueron los teólogos e inquisidores los que establecieron esta interpretación; así, por ejemplo, fue gracias a un artículo establecido por la facultad teológica de la universidad de París en 1398 -en que se declaró que había un contrato implícito con Satán en toda práctica supersticiosa cuyo resultado esperado no se podía anticipar razonablemente a partir de Dios o la naturaleza- que todas las creencias y prácticas mágicas quedaron subsumidas bajo las leyes aplicables a la herejía (Trimpi, 1973: 522). Así, bajo el término «herejía» no sólo quedó incluida la magia baja, sino también otras creencias populares supersticiosas, *i.e.* no sancionadas oficialmente, como por ejemplo la del vuelo nocturno con Diana, que por no ser integrable a la doctrina cristiana, constituyen una forma de infidelidad latente.

2. OTRAS CONEXIONES CON LA HEREJÍA

Hasta aquí hemos hablado de cómo se conformó el concepto europeo de bruja al ser interpretadas ciertas creencias y prácticas en

términos de herejía. Sin embargo, hay otras conexiones entre brujería y herejía. Una de éstas es que ciertas prácticas atribuidas a los

² Para un mayor desarrollo de esta concepción dualista del Diablo cf. *infra* II,1,4.

grupos heréticos fueron trasladadas a los magos acusados de herejes. Entre estas prácticas están las de realizar orgías, danzas, asesinar seres humanos y comérselos. En verdad, con cierta frecuencia se acusó a los herejes de los siglos XI al XIII de realizar orgías nocturnas en presencia de un demonio (usualmente representado por un chivo u otro animal con cuernos que simboliza potencia y fertilidad), y de sacrificar niños y comérselos. Dado que a los valdenses -que fueron, junto con los cátaros, uno de los grupos heréticos más importantes- se les atribuyó estas prácticas, en la región de los Alpes se acostumbró usar el término «vauderie», o «vaulesia» para designar a los aquelarrs de las brujas, y en la región de los Pirineos se les denominó «gazarri», que alude a los cátaros (Kieckheffer, 1989:197; Klaitis, 1985:22; Tracktenberg, 1983:205-6; Trevor-Roper, 1969: 103). El atribuir estas prácticas criticables a grupos indeseables -indeseables según el punto de vista de quienes las atribuyen- generalmente parece tener el sentido de difamar a estos grupos, o sea, el hacerlos aparecer como grupos radicalmente malos en tanto realizan actividades a todas luces antisociales como transgresiones sexuales, asesinato y canibalismo -aunque en muy contados casos sí describían prácticas reales. Esto resulta claro si recordamos que no hay ninguna evidencia para considerar como verdaderas estas acusaciones hechas en contra de los valdenses, y en general, en contra de los herejes medievales y renacentistas (Eliade, 1976:87), o contra los primeros cristianos (Kieckheffer, 1989: 197; Klaitis, 1985:22), o contra grupos políticos clandestinos como el de Catilino (Russell, 1980:32) -aunque, por supuesto, estas acusaciones parecían ser verdaderas respecto de algunos grupos tales como la secta dionisiaca (orgías y sacrificios de animales) (Russell, 1980:32), o los gnósticos libertinos (orgías). El destacar que muchos de los cargos hechos a las brujas eran

cargos que tradicionalmente hacían los grupos poderosos contra sus enemigos es importante porque nos hace sospechar que estos adjetivos de "canibal", etc., más que describir una realidad objetiva, lo que hacen es desprestigiar al grupo al que se le aplica.

Otra característica muy importante que fue trasladada de los grupos heréticos a las brujas fue la de ser sectas (Russell, 1972: 23). Los herejes típicos de los siglos XI al XIV más que ser individuos aislados, se organizaban en grupos o sectas, que en forma comunitaria practicaban la herejía que proponían y buscaban difundirla. Dado que las brujas fueron perseguidas por ser herejes, a través de los juicios contra ellas gradualmente fueron concebidas como teniendo la característica típica de los otros herejes; así se llegó a pensar que ellas formaban grupos organizados o sectas, que se reunían en *sabbats*, aquelarrs o *vauderies*, para adorar al Diabolo, y que tenían la misión de difundir su religión reclutando nuevas brujas para combatir a Dios³. Esta idea de que las brujas forman grupos organizados fue fundamental para la persecución, ya que al verse bajo la óptica de sectas, y no de individuos aislados, las brujas aparecieron como seres muy temibles.

Otro préstamo importante de la herejía a la brujería fue el de las instituciones encargadas de perseguir, principalmente la Inquisición.

Finalmente, otra relación importante entre brujería y herejía, es que la persecución a las brujas se desarrolló básicamente en los mismos lugares en que se dio la persecución a los herejes (Russell, 1972:19; Trevor-Roper, 1969:103), lo cual nos hace sospechar que hay lugares en que se desarrolla una "tradicción represiva" para lidiar con los problemas.

3. SINTESIS

Hemos visto aquí que es importante relacionar la persecución de brujas con la persecu-

ción de brujas con la persecu-

³ Algunos autores consideran que este elemento de formar sectas que se reúnen en *sabbats* se le añadió tardíamente al concepto de bruja, hacia principios del siglo XVI (Klaitis, 1985:51-53; Russell, 1972:23). Sin embargo, esta tesis hay que matizarla porque en el *Malleus*, que fue escrito en el siglo XV, ya aparece una sola mención a la "asamblea de las brujas" (II,II,222), aunque esta noción de asamblea no parece incluir todos los elementos de la noción madura de aquelarrs tales como orgía, banquetes, etc.

ción a herejes por que esto nos ayuda a comprender por qué se consideró al pacto con Satán como la característica definitoria de la bruja, por qué se pensó que las brujas realizaban ciertas actividades como las de efectuar orgías, homicidios, ser caníbales, y por qué se creyó que formaban grupos organizados.

También es importante establecer esta relación porque nos permite ver cómo el concepto de bruja se cristalizó gradualmente a través de la persecución a herejes-nigromantes-brujas. En efecto, como hemos tratado de mostrar en este capítulo y en el anterior al referirnos a la versión de Cohn sobre la persecución a los nigromantes, el concepto de bruja se fue gestando gradualmente a través de la persecución a los nigromantes-hereses en el siglo XIV, *i.e.* se fue relacionando la idea de pacto con el Diablo con las otras ideas de maleficio, relación sexual con el Diablo, homicidio, canibalismo, vuelo nocturno, etc., hasta que en el siglo XV apareció el concepto maduro de bruja. Como veremos en el siguiente capítulo sobre el *Malleus*, este concepto se propuso con el fin no sólo de legitimar la persecución ya existente, sino el de ampliarla. O sea, el concepto

4. BRUJERIA, HERESIA Y MAGIA

Conviene que relacionemos el capítulo sobre herejía con los dos anteriores sobre la magia. Hablamos de magia porque un elemento fundamental del concepto de bruja es el de maleficio, y sobre la herejía porque otro elemento fundamental es el de pacto con el Diablo. Ahora bien, cabe preguntarse si ambos elementos son igualmente fundamentales. De acuerdo con las afirmaciones de algunos historiadores parecería ser que el elemento fundamental es el del pacto; *v. gr.* Russell (1972:19) afirma que «la brujería europea se concibe mejor como una forma de herejía pues para que sea posible venerar al Diablo cristiano uno debe ser primero un cristiano». Pienso que se puede considerar correcta la idea de que un elemento esencial

de bruja-herese y su persecución se desarrollaron conjuntamente, apoyándose uno a otro, de tal forma que no podemos pensar que fue el concepto de bruja el que causó la persecución a las brujas, ni viceversa, que fue la persecución la que causó que los pensadores desarrollaran este concepto.

Lo anterior significa que a nivel metodológico no es posible hacer una historiografía completa de la brujería y su cacería que se reduzca a una mera historia de las ideas, bajo el presupuesto de que una vez aparecido el concepto se siguió como efecto causal de éste la cacería. La pura historia de las ideas no puede explicar por qué apareció el concepto de bruja en el siglo XV, o cómo es que llegaron a reunirse bajo él varios elementos. Igualmente significa que una pura historia de la cacería que deje de lado los desarrollos teóricos o ideológicos será incompleta ya que, por ejemplo, no podrá explicar el cambio crucial de la idea de conjurar al Diablo al de pactar con el Diablo, ni, podrá explicar por qué, dada la oposición inicial en varios sectores a la persecución de brujas, finalmente casi todos terminaron por creer en la existencia de las brujas y en aceptar su persecución como algo legítimo.

al concepto de bruja es el de pacto, ya que las brujas fueron perseguidas por ser herejes: fueron quemadas al término del juicio por venerar al Diablo. Además, en muchos casos -sobre todo cuando las brujas eran acusadas por otras brujas convictas- el maleficio no figura ni al inicio ni al término del juicio (Henningsson, 1983:145). Sin embargo, no puede considerarse secundario o no esencial el elemento del maleficio porque, si bien los juicios fueron realizados por la élites cultas (Inquisición y jueces seculares), las acusaciones que dieron inicio a los juicios fueron hechas por las gentes del pueblo, y en ellas figura el maleficio, y no la idea de pacto con el Diablo. Esto se debió a que lo que preocupaba a las gentes del pueblo era lidiar con



los males padecidos, que explicaban en términos de maleficios o brujería, mientras que la cuestión de la pureza de la fe fue un interés de las élites cultas. Si tomamos en cuenta estos datos debemos considerar que ambos elementos, la hechicería y el pacto, son igualmente esenciales al concepto de bruja, y al fenómeno de la persecución. Afirmar esto es de considerable importancia porque nos

lleva a concebir la cacería de brujas no como una actividad realizada únicamente por la Inquisición y los jueces seculares, sino como una actividad en la que participaron todos los sectores de la sociedad. Esta es una tesis que argumentaremos a lo largo de la disertación, pero que la menciono aquí porque influye en cómo define o entiende uno el concepto de brujería.

CONCLUSION

Las principales tesis establecidas en estos cinco capítulos son las siguientes:

1. El concepto europeo de bruja (siglos XIV al XVII) es distinto al concepto de hechicería que se tiene en las sociedades pre-industriales, así como también es distinto al de las brujas contemporáneas, aunque todos ellos comparten algunos elementos.

2. El concepto europeo de bruja contiene cinco elementos: hechicería, pacto con Satán, secta, vuelo nocturno, signos. Lo que este concepto significa es la satanización o condena de la hechicería.

3. La hechicería pertenece a la magia baja popular, y fue ésta, más que la pura hechicería, la condenada por las clases cultas. Más específicamente, en el Medievo hubo dos tradiciones. Para la escéptica, la magia baja popular era una creencia falsa. En cambio, para la tradición realista (que prevaleció sobre todo en la Modernidad), la magia baja popular sí era eficaz, pero condenable por involucrar un pacto con Satán.

4. La magia alta, o culta, no fue perseguida, a excepción de la nigromancia. Esta última contribuyó parcialmente a la generación del concepto europeo de bruja.

5. Las principales relaciones entre herejía y brujería son las siguientes: i) El pensamiento herético introdujo en el catolicismo renacentista la idea de un Diablo cuasi-omnipotente, idea que fundamenta a la noción de pacto con el Diablo. ii) Las mismas etiquetas condenatorias que se usaron contra los herejes medievales y antiguos (orgías, danzas, asesinato de niños) se utilizaron contra las brujas, lo cual nos hace sospechar que más que describir una realidad objetiva, su función es la de desprestigiar. iii) La lucha contra la herejía creó tradiciones e instituciones que fueron utilizadas contra la brujería.

En esta Parte I hemos presentado una historia de las ideas que, como metodología, sigue de cerca al trabajo de Cohn y Russell, aunque en términos de contenido hemos enfatizado la relación brujería -magia mucho más que los que hacen dichos autores.

Esta Parte I nos servirá de telón de fondo para la Parte II, en que estudiaremos la creencia brujo-brujeril tal y como la plantearon los pensadores de aquella época, más que cómo hoy día se reconstruye, y también nos podremos preguntar qué tanto tuvo que ver la creencia brujo-brujeril con la persecución de brujas.

Análisis de la Persecución de Brujas



PARTE II

FALTA PAGINA

50...a la...

INTRODUCCION

Esta Parte II continúa con el mismo enfoque de la Parte I, el de la historia de las ideas, pero ahora está dirigido a la cuestión de la persecución -y ya no al concepto de bruja, como en la Parte I.

En el capítulo I haremos un análisis filosófico del texto demonológico más famoso, *El martillo de las brujas* o *Malleus Maleficarum*. En la literatura pertinente se menciona este texto con cierta frecuencia, a veces se lo cita, pero nunca se hace un análisis extenso y detallado de él; por ello resulta interesante y novedoso este capítulo. Además, este texto nos servirá como base empírica para establecer con mayor precisión en qué consistió el concepto de bruja, y cómo se percibió en aquella época a la persecución.

En el capítulo II defendemos una posición liberal modificada -i.e. en que se modifica la vieja posición liberal- según la cual la

persecución de brujas fue una persecución de inocentes porque, o bien las brujas no existieron, o bien sí existieron pero no fueron ellas las perseguidas. El interés de esta posición radica en que ofrece una interpretación general de la persecución de brujas. Ésta es importante por dos razones. En primer lugar, por que refuta la concepción tradicional de la persecución. En segundo lugar, porque sugiere ciertas líneas que deben seguirse para poder dar una interpretación más elaborada de la persecución de brujas; en particular, la posición liberal modificada implica que la persecución de brujas no puede explicarse en base a la existencia de brujas, ni en base a la creencia en la existencia de brujas. En otros términos, dicha posición implica que la persecución de brujas no puede explicarse apelando al concepto de bruja. Por ello, en la Parte III cambiaremos de enfoque, presentando una historia «social» de la persecución a las brujas.

CAPITULO I. EL *MALLEUS MALEFICARUM*

1. INTRODUCCION

El *Malleus Maleficarum* o *El martillo de las brujas*. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza, fue escrito por Heinrich Kramer (o *Institor* en latín) y Jacob Sprenger, ambos inquisidores dominicos que operaron al norte de Alemania; Sprenger también fue decano de la Universidad de Colonia. Se le ha considerado como el tratado de demonología más famoso y de mayor influencia, por haber sido el más reeditado. En efecto, fue publicado por primera vez en 1486, y para 1521 había sido reeditado 14 veces; de 1576 a 1670 lo fue otras 16 veces (Klaits, 1985:44; Robbins, 1981:337; Russell, 1980:79; Trimpi, 1973:521; Trevor-Roper, 1969:101).

A pesar de su fama, generalmente los historiadores contemporáneos lo consideran como en general a todo tratado demonológico como un texto incoherente o irracional. Así, por ejemplo, Robbins (1981:338) sostiene que «el argumento [del *Malleus*] depende de un sacrificio fantástico de la lógica y el sentido común en favor de una línea teológica preconcebida. (...) aún en el primer capítulo se ignoran los argumentos racionales. (...) cualquier hombre pensante tiene el derecho y el deber de condenar a los demonólogos como oscurantistas que retrasaron por varios cientos de años el desarrollo ordenado de la civilización.» En esta cita se ve cla-

ramente que la razón para condenar a la demonología es porque se la considera como una ideología oscurantista, opuesta al progreso. Pienso que la demonología o teoría europea de la brujería es falsa (ya que no existieron las brujas) y más aún peligrosa (como lo demuestra la existencia de una persecución de brujas), pero no pienso que sea irracional. Como trataré de demostrar a través de este capítulo, la demonología es una teoría racional *per se*, en tanto que es una teoría, en que se parte de ciertas premisas que tienen un fundamento teológico (principalmente la premisa de que el Diabolo existe, y la premisa de corte dualista de que él está en guerra contra Dios), se las desarrolla coherentemente, esto es, sin contradicciones, se reinterpretan fenómenos para evitar ciertas objeciones, se utilizan ideas de grandes pensadores como San Agustín y Santo Tomás, y, finalmente, se utiliza evidencia empírica - "evidencia" según el sentido común más que según los cánones científicos. Además, también considero que las premisas de que parte la demonología son racionales en el sentido más restringido (*i.e.* relativista) de que eran parte de la cosmovisión cristiana ampliamente aceptada en la Europa de los siglos XIV al XVII, y por lo cual no puede considerarse que la creencia en la brujería era una mera superstición, una creencia oscurantista marginal o lateral de aquella época.



2. OBJETIVOS PRINCIPALES

Una manera de introducirnos al *Malleus* es preguntándonos por qué escribieron este tratado demonológico Kramer y Sprenger. La respuesta la encontramos en el texto mismo, ya que a través de él frecuentemente encontramos frases como «en la prédica al pueblo» (I,XV,175; I,I,42; I,XII,149; II,I,IV,243), o

bien, «pero todas las cosas dichas hasta aquí son difíciles de predicar. De donde resulta que hay que decirlo de un modo más fácil para la instrucción del pueblo» (I,VII,114). O sea, ésta es una obra escrita fundamentalmente para los predicadores y los inquisidores con el fin de que «conozcan el tema de la

brujería» (I,XV,181) y lo puedan predicar al pueblo.

Hay dos razones por las cuales es importante que los inquisidores, y el pueblo en general, sepan acerca de la brujería: «se debe hablar al pueblo a fin de hacer odiar el crimen, y para que los jueces sean más ardientes en la venganza del crimen de los renegados de la fe [i.e. de los brujos]» (II,I,XIV,314). Así, una razón es que el pueblo odie el crimen de la brujería, esto es, que sepa de su existencia e ilicitud a fin de que no practique la brujería, y que además denuncie ante la ley a quien sí la practica. Recordemos que en aquella época magia y religión estaban entrelazadas (*supra* I,III,4) de tal forma que la religión popular incluía muchos elementos mágicos. Este fenómeno lo sugieren Kramer y Sprenger cuando afirman que «el demonio y la bruja gustan de equivocar a los 'sencillos' [o personas del pueblo] utilizando sacramentos y objetos sagrados, y realizando ritos en los días sagrados, con el fin de que los 'sencillos', pensando obtener un don de Dios, sólo cometan pecados» (II,I,V,253). Dada esta situación, uno de los objetivos de los predicadores fue el de purificar la fe, separándola de los elementos mágicos que la rodeaban; por ello fue necesario que los predicadores informaran al pueblo qué prácticas eran brujeriles y por tanto ilícitas.

La otra razón por la cual es necesario predicar acerca de la brujería es para que ésta sea adecuadamente perseguida. Este es un objetivo esencial para el *Malleus*, sobre el cual se insiste *ad nauseam*. Así, por ejemplo, se afirma que «no debe cesar la actividad inquisitorial a riesgo de perder nuestra salvación» (I,II,62; cfr. II,I,XII,303).

Es muy importante notar que en repetidas ocasiones se afirma que la razón por la cual no se han perseguido a las brujas es porque se duda de la existencia de las brujas -v.gr. «hay que satisfacer al sabio e ignorante acorde con el pensamiento teológico pues dudan de la existencia de las brujas, y por lo que al

no suprimirlas éstas se encuentran camino de devastar la cristiandad entera» (I,XII,153); «frecuentemente se ha considerado increíble la obra de las brujas, por lo que no han sido perseguidas, causando con ello un gran daño a la fe y el aumento del número de brujas» (II,I,211); «la opinión de que no existen ha causado que no sean castigadas por el brazo secular, creciendo tan desmesuradamente que ya es imposible aniquilarlas» (II,I,III,232).

A partir de estas afirmaciones del *Malleus* podemos concluir que los tratados demonológicos se crearon dentro del contexto de una persecución pre-existente a las brujas con el fin de legitimarla y también con el fin de ampliarla.

Fue importante legitimar la esporádica persecución inquisitorial que había en el siglo XV porque, como se dice en el *Malleus*, había mucha gente, no sólo del pueblo sino también muchos sabios, que no creían en la existencia de las brujas, y esto por razones teóricas. Por ello la Parte I del *Malleus* está dedicada a demostrar teóricamente que sí existen las brujas, como veremos en la sección 4. Cabe notar que no sólo los escépticos acerca de la existencia de las brujas no persiguieron a éstas, sino que también obstaculizaron su persecución. Esto queda claro en la bula *Summis desiderantes affectibus* de 1484 que expidió el Papa Inocencio VIII a petición de Kramer, y que apareció como prefacio al *Malleus*. En dicha bula el Papa dice que:

aún cuando sus queridos hijos Kramer y Sprenger fueron delegados mediante Cartas Apostólicas como inquisidores de las depravaciones heréticas en ciertas partes de Alemania del norte y de los bordes del Rin, sin embargo muchos clérigos y personas laicas de esas regiones, buscando saber más de lo que les concierne, con base en que en dichas Cartas no se menciona específicamente las provincias,

diócesis, etc., y también a que en ellas dichos delegados y las abominaciones [i.e. brujería] que han de perseguir no se mencionan en detalle, han argüido desvergonzadamente que esas abominaciones no se practican en aquellos lugares, y que por ello dichos inquisidores no tienen ningún derecho legal a ejercitar sus poderes inquisitoriales en esas provincias. Por tanto [continúa el Papa], decreto de nuevo que dichos inquisidores tienen el poder para castigar a cualquier persona que cometa dichas abominaciones. Además, requerimos a nuestro venerable hermano, el Obispo de Estrasburgo, a que difunda esta bula, y a que amenace a todos aquellos que traten de impedir u obstaculizar a los inquisidores, cualquiera que sea su rango, estado, posición, e independientemente de cualquier privilegio o exención que digan tener, con la excomunión, suspensión, etc., y aún más, pida la ayuda del brazo secular si así lo desea (en Kramer y Sprenger, 1971: xliii-xlv).

Como puede verse en esta bula, tanto autoridades eclesiásticas locales, como el pueblo, se opusieron a las actividades inquisitoriales de Kramer y Sprenger -dato que los historiadores confirman, especificando que el Obispo de Brixen los expulsó, no sólo por creer que no existían las brujas sino porque Kramer usó métodos poco éticos (Klaits, 1985:44; Robbins, 1981:338), tanto así que en 1490 fue expulsado de la Orden de Predicadores por desfalco y otros crímenes (Ruschel, 1980:79). Podemos suponer que en otros lugares también hubo oposición a la persecución de las brujas. Por ello fue necesaria una labor de convencimiento o legitimación de la persecución por parte de las autoridades interesadas. Cabe notar que esta función legitimadora de la persecución que tiene el *Malleus* generalmente no es mencionada por los historiadores. Así, Jiménez (1971:19) afirma

que el *Malleus* pertenece al género de los penitenciales ya que es un libro doctrinal y didáctico para los encargados de la persecución, que los orienta acerca de qué es la brujería y qué penas merece. Trimpi (1973:522) lo emparenta con las guías judiciales del siglo XVI que hablan acerca de cómo debe llevarse a cabo la persecución. Ciertamente esto hace el *Malleus*; en la Parte II habla de qué cosas hacen las brujas, y en la Parte III examina los procedimientos judiciales que han de seguirse para condenarlas. Sin embargo, el *Malleus* busca en primer lugar legitimar la persecución, como lo demuestra el hecho de que la Parte I está dedicada a refutar la posición escéptica.

Además de legitimar la persecución, el *Malleus* tiene por objetivo tratar de aumentarla y hacerla sistemática (Trevor-Roper, 1969:102). Para lograr esto hace varias afirmaciones.

En primer lugar, como vimos en las paráfrasis anteriores, nuestros autores sostienen que las brujas quieren devastar a la cristianidad (ya que son seguidoras o sirvientes del Diablo, enemigo de Dios y el hombre), y causan muchos daños temporales.

En segundo lugar, nuestros autores afirman que la brujería es el peor crimen de todos (I,XV,179) ya que (i) los brujos no sólo son herejes, i.e. malentenden la fe, sino además son apóstatas, i.e. reniegan de la fe (I,II,62; I,XIV,168-171); pero además (ii) son el peor tipo de apóstatas porque reniegan de la fe con base en un pacto de fidelidad con el enemigo de la fe y la salvación (I,II,56; I,XIV,169); y para colmo (iii) ofrecen como homenaje al Diablo su alma, y su cuerpo al entregarse a torpezas carnales con los demonios (I,II,62; I,XIV,171); además de que (iv) son peores que Adán porque no contentos con su perdición arrastran a otros a ella (I,XVII,187), ya sea atrayendo nuevas brujas, u ofreciéndole niños al Diablo (I,II,62); y finalmente porque (v) causan muchas desgracias temporales (I,XIV,171; I,XVI,183); por todo lo cual puede considerarse que (vi) las

brujas hacen de toda su vida un pecado (I,XIV,167), son, por así decirlo, el Diablo encarnado. Es, pues, fundamental exterminarlas sistemáticamente.

En tercer lugar, Kramer y Sprenger sostienen que el crimen de las brujas es mixto ya que por violar la fe caen bajo la jurisdicción de la ley canónica, mientras que por los daños temporales que causan, caen bajo la ley civil (II,I,XVI,303; III,419). Por ello deben ser juzgadas conjuntamente por jueces eclesiásticos y jueces civiles (III,418). O sea, ellos incitan a las autoridades civiles a que adopten una ideología religiosa, la demonología, y persigan también a las brujas (Trevor-Roper, 1969:102), con lo cual se obtiene el fin de ampliar y hacer sistemática la persecución, esto es, de que toda la población participe en ella. Se trata de que participen las autoridades civiles (jueces), pero también la población en general como denunciante (por ello es tan importante que los predicadores les informen y convenzan acerca del crimen de la brujería), y las autoridades eclesiásticas 'ordinarias' (obispos). Sobre este último punto recordemos que, como nos informa la bula de Inocencio VIII, las autoridades eclesiásticas ordinarias no estuvieron siempre de acuerdo con la persecución de las brujas. Por ello, y para ampliar la persecución, Kramer y Sprenger, sostuvieron que más que la Inquisición, eran los jueces eclesiásticos los que debían llevar a cabo la persecución. En efecto, ellos afirmaron que la Inquisición debía sólo juzgar a los brujos cuya herejía fuese manifiesta, esto es, a aquellas brujas respecto de las cuales se pudiera demostrar que cometían un «error en la inteligencia» -p.ej. que adoraban al Demonio por creerlo divino (III,423-27). En cambio los obispos, junto con los jueces civiles, debían juzgar todos los demás casos de bruje-

ría, que son la mayoría, ya que ellos sí podían juzgar con base en «presunciones de derecho», o sea, podían juzgar que si alguien actuaba como bruja entonces presumiblemente era bruja (III,427). A primera vista esta afirmación de los autores del *Malleus* es un tanto sorprendente, ya que uno pensaría que ellos abogarían por el que fuese la Inquisición, a la que pertenecían, la encargada de perseguir a las brujas; aunque más sorprendidas aún son las razones explícitas que dieron para descargar a la Inquisición de los procesos contra brujas, en términos de la «dificultad del negocio» (*i.e.* del securo) (III, 419), y ¡por desear una «mayor seguridad ante el temible Juez [*i.e.* Dios]!» (III,420,433). En cualquier caso, esta afirmación sobre la necesidad de que los jueces eclesiásticos ordinarios y/o los civiles juzguen la brujería resulta menos sorprendente si la pensamos inscrita dentro de una campaña a favor de la ampliación de la persecución.

En cuarto lugar, y también con el fin de ampliar la persecución, ellos afirman que los que no persigan a las brujas sufrirán malas consecuencias. Así, ellos dicen que «los pastores y prelados que no se oponen a los herejes son fautores de la herejía y reos de las penas prescritas» (II,I,XVI,334), y que «todos aquellos que consulten, oculten, protejan o defiendan a las brujas deberán sufrir la pena de muerte (II,I,XVI,327-28; II,II,343). Pero no sólo los indolentes en perseguir están sujetos a penas legales, sino también a penas «morales» ya sea en sus bienes ->su mujer abortó porque no persiguió a las brujas» (II,I,VI,259)-, o en su prestigio -las brujas prosperan sabiendo que estos crímenes «serán dejados impunes por hombres afeminados que no tienen ningún celo por la fe» (II,I,IX,280).

3. INTERES TRAS LA PERSECUCION

Hasta aquí hemos visto que el propósito del *Malleus* es informar a los predicadores acerca del crimen de la brujería para que ellos a

su vez informen al público en general con el fin de evitar que se cometa este crimen, y sobre todo, de que sea perseguido amplia-

mente. Cabe preguntarse si no hay otra razón más profunda y global para esta locura persecutoria. En el *Malleus* se afirma que «de los males causados por las brujas frecuentemente se derivan multitud de ventajas para los fieles: la fe se refuerza, se manifiesta la misericordia de Dios, los hombres actúan para ponerse a la defensa, se muestran más ardientes en la veneración de la pasión de Cristo y de las ceremonias de la Iglesia» (II,I,205). Aquí se sugiere que es el miedo al demonio lo que hace crecer, refuerza, o hace más ardiente la fe. En efecto, una idea central del *Malleus* es que sólo Dios nos salva del Diablo y sus secuaces las brujas, de tal manera que mientras más aumente el miedo al Diablo, más aumentará la búsqueda de Dios. Este mecanismo de reforzar la fe mediante el intento de huir del Demonio¹ no parece ser privativo de aquella época, ya que hoy día lo encontramos en los movimientos 'carismáticos' de las varias religiones o iglesias cristianas contemporáneas en que se enfatiza la presencia y la maldad del Diablo.

Hemos dicho que en *El Martillo* aparece la idea de que es el miedo al Diablo lo que refuerza la fe. Veamos ahora cómo el *Malleus* desarrolla esta idea no en los términos espirituales o psicológicos que nosotros hemos utilizado, sino en términos de prácticas institucionales. Si sustituimos 'miedo al Demonio' por 'miedo a los maleficios de las brujas', lo cual es legítimo dado que las brujas no son sino el Diablo encarnado, y 'fe' por 'Iglesia', entonces la idea es que el miedo a los maleficios refuerza a la Iglesia, i.e. le da mayor presencia social, en tanto que ella ofrece ritos y prácticas que previenen o curan los maleficios -que esta es la idea de Kramer y Sprenger puede verse por el hecho de que la paráfrasis anterior (II,I,205) aparece en el contexto de una discusión acerca de los ritos eclesiásticos que protegen contra el maleficio (II,I,202-5). Ahora bien, el principio que subyace en la afirmación de que la Iglesia ofrece medios preventivos o curativos del maleficio es que Dios le permite al Diablo y a las brujas afligir más a los pecadores que a los inocentes (I,VIII,23) -a los inocen-

tes sólo los puede afligir en sus cuerpos y bienes, mientras que a los pecadores también los aflige con la pérdida del alma (II,I,202). De este principio se sigue que la Iglesia ofrece medios contra la brujería en tanto ayuda a los pecadores a dejarlo de ser, medios que pueden ser de dos tipos. Un tipo tiene que ver con la fe entendida como experiencia personal: «Dios permite al Diablo afligir más a los pecadores, por lo que los embrujados deben practicar la confesión y las buenas obras» (I,VIII,23); «las brujas confiesan que se ven impedidas de atacar a quien observa la fe y los mandamientos, recuerda piadosamente la pasión de Cristo,...» (II,II,VII,405; cfr. también II,I,VIII,264; II,II,341).

El otro tipo de medios preventivos o curativos que ofrece la Iglesia, y que son los más socorridos, son de carácter ritual -tan ritual, tan independientes de la fe entendida como vivencia personal, que parecen remedios mágicos más que religiosos. Ejemplos de este tipo son: «una mujer dijo que el Diablo tuvo poder sobre ella por no darse a la oración ni frecuentar los sacramentos, aunque era honesta» (I,XI,40); «El alcalde de Weisenthal dijo protegerse cada domingo tomando sal y agua bendita, pero un domingo no lo hizo y cayó embrujado» (II,I,205); «armados con la señal de la cruz, no fueron atacados por los demonios o las brujas» (II,I,XV,321); «las brujas se confiesan entorpecidas en sus maleficios por los ritos de la Iglesia celebrados en forma ortodoxa: como la aspersión del agua bendita, el uso de la sal bendita, el cirio del Día de la Purificación, la señal de la cruz, el lícito uso de ramos consagrados y otras cosas de ese tipo. La Iglesia exorciza todo esto para disminuir las fuerzas del Demonio.» (II,II,VII,403); «las parteras no matan a los niños bautizados y protegidos con la señal de la cruz y las oraciones» (II,II,224) (cfr. también II,I,202; II,II,I,363; II,II,VII,405); «la Iglesia también recomienda para los ya embrujados el exorcismo y las peregrinaciones (II,II,341)».

Kramer y Sprenger reconocen que también existen métodos mágicos para prevenir



¹ En verdad, el mecanismo subyacente es el de acercarse a algo vía el miedo y el consecuente deseo de huir de su opuesto. Una versión de éste es el de acercarse a Dios mediante el miedo al Diablo. Otra versión que aparece en el *Malleus* es la siguiente: "las mismas angustias de la tentación de la carne le hicieron más ardiente en la práctica de la oración (II,I,209)

² Es interesante notar, como puede verse en estas paráfrasis, que los que establecen que cuenta como un método eficaz para prevenir o curar los maleficios, no es solo la Iglesia, sino también la población civil (el alcalde de Weisenthal dijo que ... una mujer dijo que ...), o sea, entre los tipos de evidencia que manejan Kramer y Sprenger está la evidencia empírica.

y curar los embrujamientos o maleficios. Para no perder el hilo de la exposición, los examinaremos más abajo, aquí sólo mencionaremos que la conclusión a la que llegan ellos es que si bien los canonistas establecen que algunos de los métodos mágicos contra la brujería son lícitos ('es lícito atacar vanidades con cosas vanas'), los Doctores de la Iglesia y los Inquisidores consideran que no es permisible utilizar métodos mágicos contra la brujería (II,II,VI,397), de tal forma que si los remedios que ofrece la Iglesia no funcionan, entonces lo que hay que hacer es pacientemente soportar el embrujamiento, ya que los males soportados con paciencia son satisfactorios o redimen (I,XV,175).

Nos resta por hablar del último método contra la brujería sancionado tanto por la ley civil como por la Iglesia: el de dar muerte a la bruja. Aunque el *Malleus* no lo menciona, algunas personas de aquella época consideraron que un método para curar embrujamientos era matar a la bruja porque al morir ésta cesaban los maleficios causados por ella (Klaits, 1985:14; Thomas, 1980:650). Otra razón obvia a favor de la pena capital es que al matar brujas se previenen los maleficios futuros.

Estas razones que tienen que ver con el prevenir o curar los daños temporales o maleficios, no fueron las únicas, dado que el crimen de las brujas era también un crimen religioso. Por ello hubo razones religiosas para matarlas; el *Malleus* nos habla de cuatro razones. Primera, porque cometen un crimen, el de corromper la fe (la suya y la de otros), y dado que a los falsificadores que corrompen la moneda (cuerpo) se les aplica la pena capital, más aún le corresponde a quien corrompe la fe (II,I,XVI,331). Segunda, porque esto beneficia a la bruja, le permite expiar su culpa. Si ella se resigna gozosamente a la muerte (además de confesarse y arrepentirse), ella obtiene el perdón divino (II,I,II,224; I,XV,175). La idea es que la muerte purifica porque el castigo pulveriza la falta, o la pena porque resulta satisfactoria (I,XV,177), aunque sólo purifica cuando es

soportada con paciencia y gozosamente. Tercera, la pena de muerte también tiene la función preventiva de impedir que otras personas se infecten; es el miedo al castigo lo que impide a otros convertirse en brujos (II,I,XVI,331; II,II,I,351). Cuarta, la Iglesia está obligada por un divino precepto, el Exodo XXII,17 que establece no dejar con vida a una bruja (II,II,VIII,412).

Permítaseme una breve digresión. En este discurso acerca de las razones a favor del matar a las brujas, o más generalmente, de perseguirlas, hay algo ambiguo. Por una parte, como lo dice la tercera razón, el objetivo de matar a las brujas es prevenir que otras personas se conviertan en brujas. Por ello, parecía ser que, para Kramer y Sprenger, el objetivo final de la persecución a las brujas es que ellas desaparezcan de la faz de la tierra. Sin embargo, hemos visto que ellos consideran que es muy ventajoso que existan las brujas, ya que esto lleva a reforzar la fe y la presencia social de la Iglesia, de lo que se sigue que las brujas no deberían desaparecer por completo. De esta implicación parecen estar conscientes nuestros autores ya que no tuvieron reparos en escribir que «de aquí [i.e. de que el brazo secular no haya castigado a las brujas] que hayan crecido tan desmesuradamente que resulte ya imposible el aniquilarlas» (II,I,III,232; subrayado mío). Así, este es un discurso muy ambiguo ya que por una parte se afirma que las brujas son el peor tipo de hereje existente, y por tanto hay que exterminarlas, pero por otra parte se afirma que cumplen la función social positiva de reforzar la fe y la Iglesia, y por lo cual conviene no aniquilarlas por completo, o sea conviene que el funcionamiento de la Inquisición no sea absolutamente eficaz.

Pienso que esta ambigüedad no es un error o defecto accidental en el *Malleus*, sino que es bastante frecuente en los discursos de los aparatos judiciales (policíacos o militares) en general. En efecto, por una parte desarrollan en mayor o menor medida una ideología para justificar por qué es importante perseguir a tal o cual criminal sobre la

base del daño que ocasionan a la sociedad, pero por otra parte, no se espera en el fondo terminar con ese tipo de criminales ya que su existencia justifica por lo menos la permanencia del aparato judicial especializado en su persecución³.

Mencionamos el tema de la matanza de las brujas dentro del tema de la función positiva de la persecución de la brujería. ¿En qué sentido la matanza beneficia a la fe y a la Iglesia? Para encontrar la respuesta, recordemos que las brujas eran quemadas al final del auto de fe. El auto de fe era un gran espectáculo público, al cual toda la población era exhortada a asistir, y en el que se detallaban los crímenes y castigos que correspondían a cada acusado, éstos a su vez confesaban sus crímenes y pedían perdón, algunos eran reconciliados a la Iglesia, y otros eran quemados en una hoguera. Dado este carácter público y espectacular del castigo, cabe pensar que este no era meramente un castigo, una forma de expiar el crimen cometido, ya que para esto no se requiere de un público, sino que hay algo más. Tomando en cuenta ciertas ideas sociológicas, podríamos decir que estas condenas públicas tienen una triple función positiva. En primer lugar, la de afirmar la solidaridad de los participantes en tanto ellos participan simbólicamente en la agresión contra los condenados, o sea, se consigue unificar o integrar a un grupo (*i.e.* hacer que se dejen de lado las diferencias) en tanto todos agreden simbólicamente a un enemigo de la sociedad, como el hereje o la bruja (Cohen, 1966:9; Mead, 1969:582; Radcliffe Brown, 1948:533-34). En segundo lugar, la de reafirmar los valores que fueron transgredidos por los condenados (Morris, 1987:861). En el caso de las brujas, se reafirman los valores de la fe en Dios como única divinidad susceptible de ser adorada, y el valor de la caridad entendida como el no dañar a los otros, y el valor de las curas frente a los magos. En tercer lugar, la persecución en general y más particularmente, el auto de fe como espectáculo público, contri-

buyeron a precisar qué conductas y creencias eran brujeriles o ilícitas (Cohen, 1966:8). Era necesario precisar así, a través de ejemplos concretos de conductas brujeriles perseguidas, cuales eran las conductas y creencias brujeriles, ya que no había un criterio general para determinar qué contaba como brujería⁴.

En síntesis, la Iglesia estuvo interesada en fomentar el miedo a las brujas y su persecución por que esto le beneficiaba. Por una parte, le daba mayor presencia social en tanto que ella ofrecía medios para prevenir y curar la brujería, y en tanto que la persecución unificaba a la comunidad cristiana en torno a ciertos valores. Por otra parte, la persecución contribuía a purificar la fe, precisando qué conductas son ilícitas por brujeriles.

Esta idea de que el interés de la Iglesia tras la persecución era el de reforzar la fe, y su presencia social, es de suma importancia ya que puede ser utilizada para dar una explicación de la persecución. En efecto, podemos pensar que la cacería fue un fenómeno motivado por la búsqueda de la Iglesia, y ciertos sectores laicos conservadores, de un mayor afianzamiento de ella y de sus valores tradicionales frente a una época (s. XIV-XVII) en que tanto la Iglesia comenzaba a perder su poder temporal por el surgimiento de los Estados modernos absolutistas, y por sus propias crisis internas (la prolongada existencia de movimientos heréticos, el cisma de occidente del siglo XIV, la Reforma protestante en el siglo XVI, etc.), como en la sociedad civil se daba una tendencia a reafirmar los valores cristianos tradicionales ante el descontento provocado por las grandes convulsiones económicas y políticas de la época (surgimiento del capitalismo, surgimiento de los estados modernos, etc.). En III, III,9, utilizaremos esta idea del interés de la Iglesia como parte de la explicación general que ofreceremos de la persecución de brujas.

³ Un ejemplo contemporáneo de esta ambigüedad es la enorme campaña que los Estados Unidos han montado en contra del narcotráfico, donde aunado a toda una serie de discursos acerca del enorme peligro que representa la ingestión de drogas de cualquier tipo, no se manifiesta ningún interés por probar soluciones que no sean las de tipo repressiva (policial) -p. ej. no se busca controlar la distribución y consumo de drogas, como en Inglaterra, ni se busca resolver el problema económico que incita a los campesinos al cultivo de la maiguana, coca, etc., como lo han argumentado algunos gobiernos latinoamericanos - dado que esto va en contra de los poderosos intereses de los aparatos represivos involucrados en la persecución de los narcotraficantes. Por otra parte, conviene recordar que Foucault (1978:261-299) el cual sostiene que la prisión en realidad no tiene por fin terminar con la delincuencia sino perpetuarla y sistematizarla- ofrece un análisis más profundo que la idea aquí mencionada de justificar la permanencia del aparato judicial, pero examinarlo alargaría demasiado esta nota.

⁴ Por ejemplo, la bula de Inocencio VIII que precede al *Malleus* no especifica qué cuenta como brujería, sino que da una larga lista de ejemplos: «ha llegado a Nuestros oídos que muchas personas de ambos sexos, sin prestar atención a su propia salvación y alejándose de la fe católica, (Cont.)

(Cont.) (Cont.) se han abandonado a los demonios, fucubos y súcubos, y por medio de sus invocaciones, encantamientos, conjuros y otros hechizos y artificios execrables, enormidades y horribidas ofensas, han asesinado infantes aún en el vientre materno, como también a la progenie del ganado, han arruinado la producción de la tierra» (Kramer y Sprenger, 1971: xiii).

4. LAS BRUJAS EXISTEN

Vimos en la sección 2 que el objetivo fundamental del *Malleus* es legitimar la persecución de las brujas, y abogar por su ampliación. También vimos que Kramer y Sprenger consideran necesario legitimar la persecución porque había muchos que no creían en la existencia de las brujas, o sea, porque existía una posición escéptica (descrita en I,III,3).

El argumento que el *Malleus* ofrece para probar la existencia de las brujas, en contra de lo que afirma la posición escéptica, es un tanto complicado. Por ello lo dividiremos en cuatro subargumentos: (i) en contra de la interpretación escéptica del famoso *Canon Episcopi*, se argumenta que éste sólo niega que ciertos tipos de brujería sean reales, pero no que todo tipo de brujería lo sea; (ii) las brujas requieren de la ayuda del Diablo para realizar sus maleficios, así como el Diablo requiere a las brujas para realizar su objetivo de atacar a Dios y al hombre; (iii) la objeción de que las brujas no pueden existir porque esto contradice la omnisapientia y omnipotencia de Dios -objeción que es el fundamento de la posición escéptica- se refuta introduciendo la idea de la permisión divina; (iv) se confirma que algunos de los tipos de brujería que el *Canon* establece como ficciones, son en verdad ficciones de la imaginación. Pasemos a examinar detalladamente a cada uno.

(i) **Primer subargumento.** Al comienzo del *Malleus* se dice que hay dos razones por las cuales se ha sostenido una posición escéptica -escéptica por afirmar que el maleficio es imaginario, o que las brujas y los maleficios sí existen, pero que la bruja sólo coopera imaginariamente en la realización de los maleficios, o que las brujas sí existen pero sólo causan maleficios imaginarios (I,1,36-7). Una de ellas es la creencia de que no existe el Diablo; creencia que a juicio de Kramer y Sprenger es herética, o sea, es falsa dado que para la Biblia y los Doctores de la Iglesia el Diablo sí existe y tiene poder sobre los cuerpos (I,VIII,126). La otra razón es que el *Canon Episcopi* (citado arriba en I,III,3) fue interpre-

tado por algunos como afirmando la no-existencia de la brujería sobre la base de que en ese texto se afirma que la cabalgata o vuelo nocturno con Diana es sólo imaginario, y que no hay poderes mágicos que permitan crear o transformar a las criaturas terrenas. Para el *Malleus* esta interpretación escéptica es equivocada porque contradice a la Biblia (que manda matar o huir de las hechiceras, p.ej. en *Deuteronomio*, XVIII,10, etc., lo cual presupone que éstas existen), a la ley eclesiástica (que anula un matrimonio en caso de un maleficio de impotencia permanente), a la ley civil (que manda la pena capital para las brujas) (I,1,38-41), a algunos edictos papales como la bula de Inocencia VIII, y a la «experiencia, esta maestra de la vida»*. La interpretación correcta del *Canon*, según el *Malleus*, es que lo que éste afirma es que fuera del Dios único no hay divinidad ni omnipotencia, y que la cabalgata con Diana es fantástica (I,1,42). A primera vista esta interpretación parece muy extraña; sin embargo, podríamos hacerla plausible reconstruyéndola de la siguiente manera. El *Canon* deduce de la afirmación ortodoxa y fundamental del cristianismo de que sólo Dios es divino y omnipotente, que la cabalgata con Diana es fantástica o imaginaria, porque Dios es la única divinidad capaz de ir contra las leyes naturales, y que la creación y transformación de especies por parte de las brujas, es también imaginaria, porque hacer esto es prerrogativa divina. Pero esto, nos dicen Kramer y Sprenger, no implica que no haya brujería sino sólo que ciertos tipos de brujería como la cabalgata, etc., son imaginarios. En síntesis, para el *Malleus* la posición escéptica no encuentra respaldo en el *Canon*, ya que éste sólo niega la realidad de ciertos tipos de maleficio.

Algunos autores afirman que la manera en que Kramer y Sprenger argumentan contra la posición escéptica del *Canon* es sosteniendo que el *Canon* se refiere a las viejas creencias populares sobre la hechicería mientras que Kramer y Sprenger se refieren a las brujas de su tiempo (Russell, 1972:77; Trevor-Roper,

* Por ejemplo, «las confesiones de las brujas hasta en los tormentos nos han dado una tal certeza de los crímenes perpetrados [por ellas]» (*Malleus*, I,III,62).

1969:105). Esta no me parece una interpretación correcta porque lo que sí se afirma explícitamente en el *Malleus* es que el escepticismo expresado por el *Canon* sólo se refiere a las cabalgatas con Diana y a la transformación de especies, que son creencias también existentes en su época. Además, esta interpretación es incorrecta porque la única ocasión en que el *Malleus* habla de la aparición de las brujas es en el contexto de tratar de explicar por qué Job fue atacado por un demonio y no por un brujo, y su respuesta es que la brujería (sic. magia) fue inventada por Zoroastro (I,II,53). Así, el *Malleus* nunca distingue entre hechicería o viejas creencias populares, y las brujas-hereses de su tiempo.

(ii) Segundo subargumento. Afirmar que existen las brujas es afirmar que hay personas que, gracias a la ayuda demoníaca, realizan maleficios, por ende, para demostrar que hay brujas hay que explicar por qué el Diablo requiere de las brujas, y las brujas de él. Veamos cada una por separado.

(a) El Diablo requiere de las brujas. Según el *Malleus* el Diablo puede actuar sólo (II,II,VII,404) -p.ej. en los casos del amor loco (I,VII,116), o de posesión (I,VII,118)- pero comenzó a actuar a través de las brujas «en la tarde del mundo que declina hacia el ocaso» (Isaías, XI,3) (I,II,54; I,XII,155) porque así puede hacer más daño. Para entender esto mejor hay que recordar que para el *Malleus* el demonio es enemigo de Dios, y del hombre (I,III,66; II,I,XV,319). El fin de dañar a Dios lo logra mejor utilizando a las brujas para cometer maleficios porque, como las obliga a renegar de su fe y a rendírsele en cuerpo y alma a él, se apropia con ello de las criaturas que le pertenecen a Dios, ofendiéndolo con ello gravemente (II,I,II,226; II,I,VII,267; II,I,XI,293). En relación al otro fin, notemos que el Diablo puede dañar así más a los hombres porque mientras más ofendido esté Dios, más poder le da al Diablo para dañar a los hombres (I,II,60; II,I,V,253; II,I,VII,267; II,I,XI,293). También realiza el objetivo de dañar más a los hombres si actúa a través de las brujas porque sólo así logra la perdición

eterna de las brujas (I,II,55; II,II,VII,404), además de que logra aumentar el número de los que pierden su salvación en tanto que al tener relaciones sexuales con los brujos, puede 'robarles' su semen y posteriormente depositarlo en una bruja con lo cual las personas que nazcan por este procedimiento quedarán marcadas por la señal de la impureza, y vivirán inmersas en el mal (II,I,IV,247; I,III,68-69). Finalmente, el Diablo obtiene así un beneficio propio: mientras más tiempo tarde en alcanzarse el número de los elegidos (de los que se salvan eternamente), más tardará en llegar el Juicio Final que lo condenará a él (II,I,XIII,307). En síntesis, el Diablo prefiere actuar a través de las brujas porque así hace más daño a Dios y a los hombres.

(b) Las brujas necesariamente requieren del Diablo para poder realizar sus maleficios, o sea, requieren de un pacto de fidelidad con el Diablo: «el primer fundamento de todos sus crímenes se encuentra en su reniego de la fe» (II,I,XII,303). La principal estrategia que usan nuestros autores para demostrar ésto es la de excluir la posibilidad de que la brujería o magia se funde en propiedades naturales para entonces concluir que opera gracias a la ayuda demoníaca. Veamos.

En primer lugar, ellos sostienen que en toda la Escritura no se habla de que las brujas puedan efectuar maleficios sin la ayuda del Diablo, a excepción del 'mal de ojo'. Empero, bajo un examen cuidadoso ellos descubren que este maleficio sucede no por una virtud natural o virtud del alma (o sea, no por un poder mágico interno a la bruja), sino por un mecanismo físico: cuando la así llamada 'bruja' ve al niño, se mueve en ella una emoción sensible o corporal que convierte a sus ojos en agentes nocivos, los cuales a su vez convierten en agentes nocivos a las partes del aire que los tocan, y éstas a otras partes, y así sucesivamente hasta llegar al niño que se mira, el cual al recibir la influencia nociva del aire que lo rodea, deja de digerir alimento y crecer (I,II,55-58). Concluye el *Malleus*, «de aquí que las brujas realicen sus maleficios no por una virtud natural, sino únicamente con el



auxilio del Diablo; y los mismos demonios sirviéndose de alguna otra cosa, espinas, huesos, cabellos, maderas, hierro, etc., colocados e introducidos como instrumento...» (I,II,61). Esta cita es interesante porque saca a la luz un principio general del *Malleus*: ninguna criatura creada, ya sea espiritual, como los ángeles o demonios, o terrena, como el hombre, puede actuar sobre otro ser con base en la pura percepción, o sea, con base en una virtud del alma, sino que requiere de instrumentos físicos, es decir, requiere apelar a la causalidad física (I,II,57) -sólo Dios puede actuar con base en la pura percepción del alma. Notemos que esta tesis de que sólo existe la causalidad física, cuasi-mecánica, se sigue de la cosmología aristotélico-tomista que Kramer y Sprenger endosan.

En segundo lugar, algunos defensores de la magia alta sostienen que hay actos mágicos que son naturales en tanto que se fundan en virtudes ocultas, y por ser naturales son lícitos. A esta tesis el *Malleus* responde que 'si las brujas efectuasen efectos naturales por medio de virtudes ocultas entonces su acción sería legítima' (I,II,59), pero sostiene que los magos (altos, y más específicamente, los practicantes de la magia astral) no utilizan virtudes ocultas sino la ayuda del demonio. En efecto, cierto es que Kramer y Sprenger, siguiendo una línea aristotélico-tomista, reconocen que existen las virtudes ocultas, como la virtud del imán para atraer el hierro, y que éstas se deben a la influencia de los astros celestes sobre los objetos terrenos. Sin embargo, ellos niegan que los anillos, imágenes o talismanes que utilizan los magos (astrales) tengan virtudes ocultas, porque argumentan que sólo los objetos naturales tienen virtudes ocultas, esto es, sólo en los objetos naturales

la forma substancial o principio de actividad está determinado por los cuerpos celestes; en cambio, los objetos artificiales, como los talismanes, no pueden tener virtudes ocultas, o sea, su forma substancial no puede quedar determinada por las influencias celestes, ya que está determinada por el artista que los creó. La prueba de ello es que para que los talismanes sean eficaces, a juicio de los propios magos, es necesario que tengan inscritas palabras y dibujos, por lo que los talismanes son eficaces no con base en virtudes ocultas o influencias celestes, sino con base en un pacto tácito con el Diablo que el mago establece a través de esas palabras y dibujos (I,II,60; II,II,VI,398-400).

En tercer lugar, respecto del otro tipo de magia alta, la nigromancia, Kramer y Sprenger siguen la línea tomista que ya conocimos de afirmar que, en virtud de que el hombre no puede gobernar a los demonios (que son superiores al hombre por ser seres espirituales), la invocación explícita de éstos hacen los nigromantes conlleva un pacto explícito de fidelidad, que compromete a los nigromantes a renegar de su fe y a rendirles homenaje a los demonios en cuerpo y alma (I,II,60; II,I,XIV,314; II,II,VI,400).

En cuarto lugar, examinemos la magia baja. Dado que lo que el *Malleus* dice es bastante confuso, y a veces contradictorio, aquí ofrecemos una reconstrucción que es parcialmente fiel al texto. Kramer y Sprenger parecen hablar de la magia baja (tal vez a excepción de la hechicería) bajo el rubro de 'vanas observancias', que es una especie de superstición. Para mayor claridad, veamos qué incluye la superstición según el *Malleus* (I,II,54; I,XVI,179) en el siguiente cuadro:

IDOLATRÍA	SUPERSTICIÓN ADIVINACIÓN	VANA OBSERVANCIA
	1) Se ejerce una invocación expresa del demonio: brujería, nigromancia o niromancia, etc.	
	2) Consideración de la disposición y movimientos de algo: horoscopia, quiromancia, etc.	
	3) Consideración de un acto humano: consideración de las pajas, de las figuras que forma el plomo fundido, etc.	

Por superstición en el *Malleus* se entien- de todo aquello observado fuera de la orde- nanza oficial de la religión, o sea, supersti- ción es una cuasi-religión observada fuera del modo prescrito por la Iglesia, por lo que la superstición es ilícita -nótese que esta de- finición es tan amplia que incluye a toda la magia en general, y a prácticas que carecen del apoyo de las autoridades superiores como el añadir himnos a la misa, cantar con órga- no y no a coro, etc. (II,II,VI,385; II,II,VII,405).

En un intento de clarificar más en qué consiste la superstición, Kramer y Sprenger ofrecen el siguiente criterio: «una práctica es supersticiosa o ilícita si y sólo si dicha prác- tica o acto no tiene la propiedad natural de causar el efecto» (II,II,VI,398; II,II,VII,406). Este criterio no ayuda mucho mientras no se especifique cuáles son las propiedades natu- rales. Kramer y Sprenger no las especifican, sino que sostienen que son las autoridades superiores las que determinan cuándo una práctica no puede causar naturalmente un efecto, o sea, cuándo una práctica es super- sticiosa e ilícita. Así, afirman que una acción es supersticiosa «cuando no tiene ninguna propiedad para producir el fin perseguido, según lo juzgan no sólo los médicos y astró- logos, sino antes que nadie, los teólogos» (II,II,VI,386), o bien, «hay amuletos y remedios (utilizados en la magia baja) condena- dos por las escuelas de medicina porque no tienen eficacia por su propia virtud» (I,V,95). Sin embargo, también afirman que «no es supersticioso llevar en procesión reliquias sagradas o la cucaristía para protegerse de las plagas del demonio, como por ejemplo las tempestades, porque en este sacramento se encuentra recogida nuestra salvación con- tra el adversario» (II,II,VII,407). Como pue- de verse, Kramer y Sprenger son muy claros: quien determina qué cuenta como supersti- ción o práctica ilícita son las élites cultas (teólogos, astrónomos y médicos universita- rios), y no el carácter mismo de la práctica - así, aún cuando el llevar en procesión reli- quias sagradas para protegerse de las tormentas pueda parecer una práctica muy

similar a la de llevar amuletos hechos con reliquias sagradas para protegerse de la mala suerte, la primera no resulta supersticiosa porque está sancionada por la Iglesia, mien- tras que la segunda sí lo resulta por no estar avalada oficialmente.

Permítaseme una breve digresión. Esta afirmación de que son las élites cultas las que determinan qué prácticas son supersti- ciosas o ilícitas puede ser usada para ilumi- nar un aspecto general de la persecución a las brujas. En efecto, esta afirmación sugie- re que la persecución estuvo motivada por el deseo de las élites cultas de suprimir en el pueblo una serie de prácticas de la magia baja que no eran acordes con lo que ellas consideraban como lícito o legítimo. O sea, la persecución puede explicarse como ocasionada por la existencia de dos culturas, la popular y la culta o universitaria, tal que los miembros de la élite culta buscaron eliminar a la cultura popular porque era «supersticio- sa», esto es, simplemente porque no estaba sancionada por ellos, o para usar otros térmi- nos, porque acrecentaban su poder median- te la supresión de lo que era diferente y de lo que podía competir contra ellos -recuérdese el precepto del *Malleus* de que para curar maleséficos sólo es lícito recurrir a los sacer- dotes pero no a sus competidores, los curan- deros (II,II,VI,397), o recuérdese la paráfrasis anterior al efecto de que las escuelas de medicina condenan el uso de amuletos o re- medios populares que ellas no controlan. Si relacionamos esta idea con la idea antes enunciada de que el objetivo que las élites cultas tras la persecución era el de revivir una fe purificada de elementos supersticio- sos, podemos ahora decir que el objetivo ge- neral era reformar la religión y la cultura popular para que éstas fuesen acordes con las concepciones cultas.

Hemos supuesto que el ataque a la supersti- ción fue en parte un ataque a la magia baja. Veamos. El *Malleus* nos dice que hay prác- ticas que son 'vanas', o sea, que son inefica- ces porque el acto mágico no puede causar el efecto deseado, y en que «no hay ningún

pacto explícito o tácito con el Diablo», como por ejemplo la práctica de la magia baja que realizan algunas mujeres de golpear una marmita colocada sobre el fuego con el fin de que sea golpeada la bruja que privó de leche a su vaca (II,II,347). Aunque este método es «supersticioso», Kramer y Sprenger consideran que si el juez eclesiástico encuentra que no se sigue de él ningún escándalo para la fe, entonces debe «tolerar» como hace la ley civil (II,II,349). Sin embargo, hay otras prácticas de la magia baja, también supersticiosas porque el efecto no se sigue de la causa, que no son tolerables porque el demonio puede introducirse a través de ellas. Así, por ejemplo, se dice que «es común que los mercaderes y comerciantes lleven sobre sí bendiciones y encantamientos, que por contener palabras y caracteres desconocidos involucran un pacto tácito con el Demonio, y por lo cual conviene eliminarlas o en el fuero interno por el confesor, o en el fuero contencioso por el juez eclesiástico (II,I,XVI,333; en I,II,60 también se dice que mediante las palabras y figuras que se inscriben en los talismanes se establece un pacto tácito con el demonio). En este mismo sentido se dice que «es ilícito usar cosas naturales para producir efectos naturales si se unen a ellas inscripciones, fórmulas, etc. [como acostumbran los magos bajos], ya que pueden atraer al demonio» (II,II,VI,398). O bien, se sostiene que un campesino curó a una persona que padecía de un maleficio en un pie diciendo ciertas palabras; dicho campesino es culpable de herejía porque, como el maleficio no se puede curar con medios naturales, entonces el campesino realizó un pacto tácito con el Demonio para poder curar (II,II,345-46). Como último ejemplo, se dice en el *Malleus* que el Diablo puede intervenir cuando se usa la hierba demonifuga o ciertas piedras para expulsar a los demonios -práctica popular de la magia baja- ya que éstas no son eficaces por sí mismas (II,II,VIII,402; II,II,V,379-80). El principio que subyace en todos estos ejemplos de magia baja que son condenados por involucrar un pacto tácito, o la posibilidad de él, es el de que cuando una acción u objeto no tiene la propiedad para producir el fin

perseguido, según lo juzgan los médicos, astrólogos o teólogos, entonces el demonio puede introducirse (II,II,VI,386).

Así pues, vemos que en el *Malleus* se sigue la tradición 'realista' de San Agustín y Santo Tomás de considerar a la mayoría de las prácticas de la magia baja, sobre todo las que involucran el uso de palabras o inscripciones de palabras o figuras, o las prácticas curativas de maleficios, como prácticas supersticiosas, que son eficaces, no por sí mismas (i.e. el efecto no se sigue de la acción mágica), sino por involucrar tácitamente la ayuda demoníaca; también se acepta que puede haber algunas prácticas de la magia baja que no involucran a los demonios y que son por ello observancias vanas o ineficaces.

Quisiera destacar que hay un problema acerca de cómo clasificar la magia baja dentro de la clasificación de supersticiones que vimos arriba. Kramer y Sprenger claramente dicen que hay ciertas prácticas de la magia baja, como el ejemplo que vimos de golpear la marmita para con ello golpear a una bruja, que son 'supersticiosas', 'sin pacto' y 'vanas observancias' (II,II,347). Empero, ¿cómo podríamos clasificar a las otras prácticas de la magia baja que involucran un pacto tácito? Tal vez como 'observancias vanas ilícitas'; y las primeras, que no involucran un pacto tácito, como 'observancias vanas lícitas', para usar una distinción que se traza en II,II,341. Sin embargo, si hacemos esto, y si también clasificamos la magia astral como observancia vana ilícita por incluir un pacto tácito, entonces ¿a qué tipos de magia se refiere la subespecie brujería, que se dice pertenece a la especie de las invocaciones expresas del Demonio? Parecería que a ninguno porque en el *Malleus* sólo se da como ejemplo de pacto expreso el de la nigromancia, pero en la clasificación de supersticiones la nigromancia aparece como una subespecie distinta a la de la brujería. Pienso que este problema de la vacuidad del concepto de brujería es un problema de fondo, que no se debe tanto a que la clasificación de supersticiones del *Malleus* sea inadecuada, sino a otra cues-

ción de suma importancia: el que el concepto de bruja es un concepto artificial, creado *a priori*, y que no describe prácticas reales. Dada la importancia de este tema lo trataré por separado más adelante (*infra* II,II,4,c). Aquí sólo he querido destacar dos problemas interrelacionados con la clasificación de supersticiones: que no es claro bajo qué rubro se han de clasificar todas aquellas prácticas, como las de la magia baja, que involucran un pacto tácito, ni parece haber prácticas mágicas reales a las que se refiere la subespecie brujería, que se dice que involucra un pacto expreso.

Para concluir con esta parte (b) del segundo subargumento, diremos que el *Malleus* argumenta que las brujas requieren necesariamente de la ayuda demoníaca para realizar sus obras, por que no hay tal cosa como poderes mágicos naturales y, por ello, lícitos: no hay virtudes del alma o poderes mágicos inherentes a las brujas (aunque hay un mecanismo físico natural en el caso del mal de ojo); no se puede invocar u ordenar a los demonios realizar actos mágicos sin un pacto explícito de fidelidad de por medio; no hay virtudes ocultas o poderes mágicos naturales que funcionen con base en influencias celestes, como dicen los magos astrales, sino sólo la ayuda demoníaca sobre la base de un pacto tácito; y finalmente, no hay prácticas de la magia baja que sean eficaces si no es porque media un pacto tácito con el Diabolo; otras prácticas de la magia baja no incluyen la ayuda demoníaca, pero son observancias vanas, ineficaces.

En síntesis, el segundo subargumento del argumento general para probar la existencia de las brujas, ha consistido en probar que el Diabolo prefiere actuar en el mundo a través de las brujas porque así daña más a Dios y a los hombres, y en probar que las brujas solo pueden realizar sus maleficios gracias a la ayuda demoníaca.

(iii) Tercer subargumento. El primer subargumento establece que la posición escéptica que se basa en el *Canon* no es correc-

ta porque el *Canon* sólo considera como ficción a ciertos tipos de brujería. El segundo subargumento establece que las brujas necesariamente actúan a través del demonio, y que sí existen ya que son todas las practicantes de la magia. El tercer subargumento es el más crucial: busca mostrar que el problema que fundamenta a cualquier posición escéptica relativa a la existencia de las brujas puede resolverse introduciendo la noción de permisión divina.



Kramer y Sprenger sostienen que hay muchos sabios, expertos y laicos que no creen que puedan existir las brujas porque al ser Dios sabio y omnipotente no podría permitir que el Diabolo y las brujas cometan maleficios que dañan a Dios y al hombre (I,XII,149; I,XVIII,189). El problema aquí aludido es uno viejo y acuciante: ¿cómo es posible que Dios, bondadoso y omnipotente, permita la existencia del mal? La solución de los 'sabios' es (parcialmente) negar que exista el mal, o sea, la bruja. La solución de nuestros autores será la de afirmar que existe el mal, o las brujas, pero evitando caer en la herejía de afirmar una posición explícitamente dualista -según la cual, el Diabolo, generador del mal, es una divinidad a la par de Dios.

El *Malleus* afirma que el Diabolo y las brujas actúan con la «permisión de Dios», de tal forma que aunque vicien la obra divina, y hagan daño a los hombres, esto no es muestra de la impotencia divina porque es Dios mismo el que les permite actuar (I,1,35-36,46; I,III,69; I,XII,151). Esto resuelve la cuestión de la omnipotencia divina, pero ¿por qué un Dios bondadoso y sabio permitiría el mal?

La respuesta del *Malleus* es que la acción del Diabolo y las brujas es parte de la economía divina. Dios, y sólo él, es capaz de sacar bienes universales de males particulares: gracias al actuar del Diabolo y las brujas se afirma la fe, se prueba la fe, se purifican los elegidos, los méritos aumentan, somos alertados a actuar con prudencia para no ser domina-

dos por los vicios, se logra la perfección del universo, etc. (I,XII,151,154; I,VII,116; I,XVIII,192).

Para ver cómo es esta economía divina que puede sacar bienes de males examinemos dos ideas. Dios es sabio al permitir que el Diablo arrastre a las brujas al pecado porque así se muestra la existencia y bondad de Dios, y más específicamente, su gracia (I,XIII,159,162). En efecto, el pecado debe existir porque es sólo a través del intento de combatirlo, de no caer en él o de salir de él, que descubrimos que por nosotros mismos no podemos vencer al pecado (dado que nuestra naturaleza tiende al pecado, como lo dice la doctrina del pecado original), sino que debemos recurrir a la gracia divina para vencerlo (I,XII,155). Así, es justo que Dios permita el pecado porque de esta manera se manifiesta su gracia. Esta idea de que Dios le permite al Diablo seducir a las brujas al pecado para que así pueda manifestarse su gracia, y más generalmente, la idea de que Dios le permite al Diablo y brujas actuar porque de esto saca ventajas, es un tanto extraña. En efecto, nos lleva a pensar que para la concepción de Kramer y Sprenger no hay Dios sin Diablo: Dios aparece en escena para sacar bienes de los males que creó el Diablo, para manifestar su gracia una vez que algunos pecaron, etc. Esta idea es similar a la idea que vimos de que no hay una fe viva y una Iglesia con presencia sin brujas que perseguir.

Por otra parte, también Dios es justo al permitirle al Diablo y a las brujas causar maleficios porque así Dios se 'venga' del mal y prueba a los buenos (I,XIII,162; II,I,XV,320): recordemos que los maleficios usualmente caen sobre los pecadores y cuando caen sobre los inocentes, esto también es ventajoso para Dios ya que aumenta el mérito de los inocentes al soportar con paciencia el maleficio (I,XV:176-77).

Con esta idea de que Dios usa al Diablo como verdugo para castigar a los malos y probar a los buenos, Kramer y Sprenger to-

man la concepción del Diablo fuertemente monoteísta del Antiguo Testamento, por lo que podemos decir que la doctrina de la permisón divina permite afirmar la existencia de las brujas y el Diablo sin caer en la herejía dualista. Sin embargo, como señalamos anteriormente (*supra* I,V,1), las teorías de la brujería tienen un fuerte acento dualista. Así, por ejemplo, cuando Kramer y Sprenger tienen que explicar por qué el Diablo actúa a través de las brujas, en vez de solo, se ven compelidos a sostener una concepción de corte dualista del Diablo: no es un mero instrumento divino, sino un ser que es el acérrimo enemigo de Dios y del hombre, y que obliga a las brujas a renegar de su fe. Pienso que es importante destacar que la teoría de la brujería presupone una concepción fuertemente dualista del Diablo ya que esto nos permite entender por qué ciertas cosmovisiones cristianas afirman la existencia de las brujas y otras no (como las del *Canon*, y en general, de la tradición escéptica a la que se refiere el *Malleus*): todo depende del acento monoteísta o dualista con que se conciba al Diablo.

(iv) Cuarto subargumento. Si bien la tesis de la permisón divina refuta el escepticismo en tanto hace posible afirmar la existencia de las brujas sin comprometer con ello la omnisapientia y la omnipotencia de Dios, el *Canon episcopali*, un decreto importante de la Iglesia, afirma con toda claridad que la caligata con Diana es una fantasía, al igual que la creación y transformación de especies. Por ello, la estrategia de nuestros autores fue la de reinterpretar el *Canon* como un decreto en que se niega realidad a estos tipos de 'brujería', pero no a todos los demás.

Dada esta estrategia, en el *Malleus* se afirma que el Diablo no puede transformar la naturaleza o esencia de un individuo - ya que sólo es prerrogativa de Dios crear o cambiar la esencia. Así, por ejemplo, el Diablo -y por ende las brujas- no puede revivir muertos, no puede transformar hombres en bestias, ni tampoco puede arrebatarle el miembro viril a un hombre, porque esto cambiaría su esen-

cia (?). Dado que hay personas que han experimentado estos fenómenos, Kramer y Sprenger sostienen que ocurren en la imaginación, ya sea porque el Diabolo engaña los sentidos, o porque ponga encima del cuerpo real uno ficticio, creando así una 'ilusión maldéfica de mal' (I,IX,130,131,133; I,X,137-144; II,I,VIII,264; II,II,IV,371).

Con respecto a la cabalgata con Diana, el discurso es confuso. Si bien al principio del *Malleus* se afirma que dicha cabalgata es fantástica (I,I,42), más adelante se sostiene que las brujas vuelan de noche, gracias a que aplican a una escoba o una silla un ungüento volador, o porque son transportadas por demonios que toman la forma de animales (II,I,III,236; II,I,XI,295).

Hemos visto lo que el Diabolo no puede hacer según el *Malleus*; veamos lo que sí puede hacer. El Diabolo, por ser substancia espiritual, puede alterar el movimiento local, como el alma ordena al cuerpo en cuanto a su movimiento (II,I,XV,319). En virtud de ello, El puede poseer cuerpos, hacer que vuelen las brujas, copular con mujeres u hombres (en forma de incubo o súcubo), y con la ayuda de las brujas puede curar o enfermar, impedir el coito (cosa que frecuentemente hace por lo vergonzoso de este acto, y porque éste sirve para transmitir el pecado original (I,XVIII,192)), puede hacer que una mujer no conciba o aborte (aunque se reconoce que hay medios naturales, en que no interviene la ayuda demoníaca, para lograr esto (I,XI,147)), puede generar amor u odio, crear tempestades (II,I,II,221-22), etc.

5. LAS BRUJAS SON HEREJES

Para legitimar la persecución a las brujas el *Malleus* no sólo establece la tesis de que las brujas existen, sino también la tesis de que las brujas son herejes -ya que éstas fueron enjuiciadas en los siglos XIV-XVII sobre-

A partir de estos cuatro subargumentos el *Malleus* establece la existencia de las brujas, más concretamente, establece «la certísima verdad católica de que hay hechiceros que pueden realizar actos maldélicos con el auxilio del demonio, en virtud del pacto que con él celebraron, y con el permiso de Dios» (I,I,41). Nótese, 'verdad católica' y no 'verdad' a secas. Es absolutamente cierto que la creencia en la existencia de las brujas es una creencia católica (y también de otras religiones cristianas), o mejor dicho, es una creencia de un catolicismo con fuertes tintes dualistas, ya que como vimos, por una parte presupone la existencia del Diabolo, y más aún, del Diabolo como ser independiente de Dios (y no mero instrumento) y en lucha contra él, y por otra parte concibe a las brujas como practicantes de una religión que es la inversa a la católica: se le rinde culto y se hace un pacto de fidelidad con el Diabolo en vez de Dios, se hacen maldélicos o malas obras en vez de buenas obras, hay un continuo comercio carnal con los demonios y con las personas en vez de una vida casta, etc.

Como puede verse a través de estos cuatro subargumentos, el *Malleus* argumenta sistemáticamente a favor de la existencia de las brujas, con el fin de legitimar su persecución. Es importante notar que esta preocupación casi obsesiva por demostrar la existencia de las brujas nos revela que al menos en la segunda mitad del siglo XV aún no era una creencia bien aceptada. Cabe notar que no sólo los tratados demonológicos como el *Malleus* contribuyeron a que la mayoría de la población aceptase estas creencias, sino también la prédica de los sacerdotes y predicadores errantes, y los autos de fe o juicios públicos.

do por cometer un crimen religioso más que por cometer maldélicos.

De acuerdo con la concepción europea de las brujas que el *Malleus* expresa, las brujas

sólo pueden cometer maleficios gracias a la ayuda demoníaca, ayuda que únicamente pueden obtener si reniegan de la fe y le prestan homenaje en cuerpo y alma al Diablo (II,I,XIV,314), es decir, si hacen un pacto de fidelidad con él. Según el *Malleus* las brujas hacen dicho pacto

en forma solemne -que se asemeja al voto católico solemne- en la asamblea de brujas. Allí el Diablo le pregunta a la novicia si quiere renunciar a la fe, al culto a la Virgen, y no venerar nunca los sacramentos. La novicia promete, con la mano levantada, guardar el pacto. Luego el Demonio le reclama el homenaje, o sea, que se le rinda en alma y cuerpo [i.e. tenga comercio carnal con él]. Añade que ella debe fabricar un ungüento con carne y sangre de niños bautizados, y con ello podrá hacer cuanto se le antoje, contando con su ayuda. También le pide llevar a otros a la asamblea. Durante la asamblea el Diablo también anima a las otras brujas a guardarle fidelidad mediante promesas de prosperidad temporal y larga vida. Además, el pacto con el Diablo también puede hacerse en forma no solemne, o sea, en forma privada ante el Diablo, en cualquier momento (II,I,II,222-3).

Como puede verse por la descripción del pacto solemne, éste involucra un grave error de la fe «esperar del Diablo lo que sólo puede esperarse de Dios» (I,XIV,170; III,417). En efecto, las brujas prometen fidelidad al Diablo en vez de a Dios, y esperan de él una salvación (terrena, tal como prosperidad temporal, etc.). En una primera aproximación podemos decir que por ello, por errar en las cosas de fe, son herejes, (I,I,39; III,422).

Las brujas no sólo son herejes, sino también apóstatas, ya que renuncian por completo a la fe católica, y además de la manera más grave posible, por que le prometen fidelidad al enemigo de la fe y a la salvación

(I,XIV,168-69,171). Cabe notar que la distinción entre hereje y apóstata refiere a una cuestión gradual: si la renuncia a la fe es parcial, se trata de una herejía, pero si es total, entonces hay apostasía (III,423); por no ser una distinción radical, en el *Malleus* a veces se habla de herejía y otras de apostasía.

La cuestión de qué es herejía es bastante compleja; aquí sólo tocaremos dos aspectos. En primer lugar, Kramer y Sprenger discuten la diferencia entre la herejía manifiesta y la presunta, ya que la Iglesia establece que los inquisidores sólo pueden juzgar a las brujas si estas huelen manifiestamente a herejía (III,421,427). Pero antes de ver qué es herejía manifiesta, demos una breve definición de herejía.

Los *Decretales*, libro VI, nos dice el *Malleus*, establecen que para que haya herejía se requiere que haya un error en la inteligencia de la fe o alguna verdad determinada por la Iglesia respecto de la fe o las buenas costumbres; que este error sea de alguien que haya hecho profesión de fe católica, pues de otra forma sería judío o pagano; y que el error sea afirmado con voluntad hostil y tenaz (III,422-3; I,XIV,168). En esta definición se destaca que para que haya herejía debe de haber un error en la inteligencia, o sea, una creencia errónea y no meramente un actuar indebido. Así, por ejemplo, peca quien comete adulterio, pero sólo es hereje el que cree que el adulterio es lícito. Igualmente, nos dice el *Malleus*, las brujas que bautizan imágenes, adoran demonios, etc., cometen pecados, pero sólo son herejes si creen que el bautismo es eficaz por sí mismo, o que los demonios son divinos; más aún, si un brujo hace un pacto con el Diablo tan solo con el fin de agradarlo y obtener su ayuda, pero sin creer que es un ser divino, entonces no es manifiestamente un hereje (III,423-24).

En virtud del principio de que la Inquisición sólo debe juzgar la herejía manifiesta, Kramer y Sprenger sostienen que la Inquisición sólo debe juzgar por herejes a aquellas brujas que confiesan algún error consciente

y voluntario de la fe -p.ej. que confiesan creer en la divinidad del Diablo, o en que el Diablo puede hacer lo que quiera, aún sin la permisión divina, etc. (III,427). En cambio, aquellas brujas que sólo se presumen por derecho que son herejes, esto es, que parece que piensan mal de la fe dado su comportamiento, han de ser juzgadas por los obispos y/o jueces civiles (III,418-19).

El segundo aspecto que trataremos respecto de la herejía de las brujas es el de su castigo. Kramer y Sprenger sostienen que las brujas no han de ser castigadas como simples herejes -o sea, que en caso de arrepentirse de su crimen se les dé un castigo relativamente leve- sino como si fuesen herejes relapsos (*i.e.* que volvieron a la herejía después de

haberse arrepentido de ella), o herejes impenitentes (*i.e.* que no se arrepienten), o sea, se les debe aplicar la pena de muerte y confiscar sus bienes, ya que no sólo son herejes, sino apóstatas, y porque la brujería es el peor crimen de todos (I,XIV,171). Esta afirmación la matizan más adelante nuestros autores, sosteniendo que sólo las brujas que son manifiestamente herejes han de recibir la pena de muerte, mientras que las que fueron juzgadas por los obispos y/o jueces civiles como presuntamente brujas, en caso de arrepentirse han de recibir las penas correspondientes a los herejes penitentes (*i.e.* que se han arrepentido) (III,431). Cabe destacar que en la práctica muchas de estas distinciones y matices fueron olvidados, y a las brujas se les castigó con pena de muerte.



6. CONCLUSION

El *Malleus* argumenta que las brujas existen, y que son herejes por hacer un pacto de fidelidad con el Diablo. Insiste en que estas tesis sean predicadas al pueblo con el doble propósito de purificar la fe (*i.e.* de eliminar los elementos mágicos, no sancionados ofi-

cialmente, que se encontraban entrelazados con la religión), y de legitimar y ampliar la persecución a las brujas. Finalmente, encontramos que el objetivo tras la persecución a las brujas era el de reforzar la fe y la presencia social de la Iglesia.

7. ADENDA: CARACTERÍSTICAS DE LA PERSECUCIÓN

Destacaré dos aspectos de la persecución que están presentes en toda persecución, y por ende aparecen mencionados en el *Malleus*.

El primero de ellos es que todas las persecuciones necesitan ser legitimadas, esto es, para que se pueda emprender o continuar una persecución, sobre todo cuando es sistemática y masiva, no basta con que haya normas o leyes que sancionen el castigo a los transgresores de éstas, sino que es necesario que ésta se justifique ante la población en general. Así, por ejemplo, R.M. Stutman, en su libro *Dead on Delivery: Inside the Drug Wars, Straight from the Street*, relata que como director de la D.E.A. de Nueva York en 1985 descubrió la existencia de una forma inhalable de la cocaína llamada *crack*, y que

para poder montar un gran operativo en contra del tráfico de ésta requirió hacer pública su existencia y el enorme peligro nacional que representaba, lo cual lo logró consiguiendo que los periódicos publicaran alarmantes reportajes sobre el *crack*. Aparentemente dos razones hicieron indispensable legitimar la persecución de los traficantes y consumidores del *crack*: una razón era que la D.E.A., por ser una agencia federal de los Estados Unidos, sólo podía perseguir en casos de importancia nacional o regional; y la otra razón, más importante, es que dado que puede haber soluciones alternativas, hay que justificar por qué se escoge la solución represiva -así, el mismo Stutman reconoce en su libro que la mera acción policíaca no puede ser efectiva porque el problema de las drogas

es un 'problema social': mientras exista la demanda por parte de los narco-consumidores, los traficantes castigados serán reemplazados por nuevos traficantes (en Massing, 1992:44).

Quando se trata de legitimar una persecución, sobre todo masiva y sistemática, generalmente la justificación toma la forma de mostrar a los transgresores como representando un grave peligro para la nación entera, o mejor aún, para la supervivencia del mundo entero. Veamos la siguiente cita:

Hoy día es claro que nos enfrentamos con un enemigo implacable cuyo objetivo declarado es la dominación del mundo por cualesquiera medios y a cualquier costo. No hay reglas en dicho juego. Las normas de conducta humana hasta ahora aceptables no se aplican.

Este texto bien podría encontrarse en el *Malleus*: recuérdese que de las brujas se dice que se encuentran «camino de devastar la cristiandad entera» (I,XII,153), y también se dice que son el peor tipo de criminal que ha existido por impedir la salvación de la humanidad (*supra* sección 2)*. Ahora bien, el texto antes citado no es del *Malleus*, sino de un reporte formulado por una comisión dirigida por el General J. Doolittle y nombrada por el presidente Eisenhower en 1954, cuyo objetivo era justificar las actividades de espionaje que ya se realizaban en ese entonces en contra de la amenaza comunista. La cita continúa:

si los Estados Unidos han de sobrevivir, los tradicionales conceptos norteamericanos de 'juego limpio' deben reconsiderarse. Debemos ... aprender a subvertir, sabotear y destruir a nuestros enemigos mediante métodos más inteligentes, más sofisticados y más efectivos que aquellos usados contra nosotros (cit. en Raskin, 1992: 778).

Tal vez podría pensarse que en el caso del comunismo, éste realmente representaba una grave amenaza mundial, como dice la cita; empero, el mismo tipo de argumentación en términos de amenaza profunda a la civilización se encuentra en el caso del narcotráfico. Así, por ejemplo, el senador Kerry que dirigía el subcomité de narcóticos, y estaba interesado en abogar por una mayor intervención militar en Panamá, sostuvo lo siguiente:

Esperamos mostrar el peligro inminente que representa nuestra continua falta de atención a la relación internacional de narcóticos. Escucharemos testimonios acerca de la desestabilización de países enteros y regiones, el respaldo al terrorismo, y la subversión de nuestras leyes e instituciones. Creo que... no sólo nos enfrentamos a un peligro a nuestra seguridad nacional... sino que otros países peligran a tal grado que la estabilidad del hemisferio occidental, ciertamente del hemisferio occidental de sur, está en cuestión (cit. en Massing, 1991:702).

Esto de nuevo nos recuerda el *Malleus*: porque no se presta atención a las brujas (o al narcotráfico), no se las persigue, y por ello han crecido tan desmesuradamente (II,I,III,232) que representan ya un gravísimo peligro para la sociedad cristiana (o para la estabilidad del hemisferio occidental).

En estas citas, al igual que en el *Malleus*, hemos visto que frecuentemente se legitima una persecución con base en el argumento de que los transgresores representan un grave peligro para la sociedad. En estas citas, así como en el *Malleus*, también aparecen otros aspectos frecuentes en los discursos legitimadores de la persecución. Uno de ellos es que generalmente se busca legitimar una persecución que ya ha comenzado, de tal forma que más que abogar por el inicio de éstas se trata de justificar el hecho de la persecución y ampliarla. El otro aspecto es que no sólo se busca legitimar la persecución, sino legitimar

* En el *Malleus* se sugiere que la razón por la que las brujas son herejes muy peligrosos es porque forman grupos organizados que conspiran contra el cristianismo. Esta idea fue explicitada hasta el siglo XVI cuando la enciclopedia de brujas ya era masiva y sistemática. Conviene destacar que esta idea de la peligrosidad de los grupos organizados que conspiran contra el orden establecido también aparece frecuentemente en los discursos legitimadores de la persecución: p. ej., los alemanes durante la Segunda Guerra Mundial sostuvieron que los judíos, dirigidos por un grupo secreto llamado los «Sabios de Sión», conspiraban para dominar el mundo; los rusos creían que los trotskistas conspiraban contra el gobierno stalinista (Colin, 1987:166).

una persecución poco ética, en la que el perseguidor viola sus propios principios éticos y legales; esto se justifica apelando a la idea pragmática de que sólo los métodos poco éticos pueden aniquilar eficazmente al enemigo. Esta afirmación aparece explícita en la cita del General Doolittle, e implícita en la del senador Kerry; ésta fue también la justificación tras el secuestro, en violación de las leyes internacionales vigentes, del presidente panameño Noriega. En el *Malleus* no aparece claramente esta idea⁷ ya que fue escrito en el siglo XV; sin embargo, en el siglo XVI en que la cacería de brujas ya estaba en fase avanzada, se justificó el uso indiscriminado de la tortura (*cf.*, III, II, 6), esto es, la violación de preceptos legales admitidos en aquel entonces, sobre la base de que la brujería era un crimen excepcional -el peor de todos los crímenes, como hemos visto (sección 2) que dice el *Malleus*. Es claro que dada esta tendencia de los aparatos judiciales a violar leyes y preceptos morales vigentes con el supuesto fin de garantizar el cumplimiento de la ley, no resulta claro quién pone más en peligro a la sociedad, ¿los criminales o los persecutores?

Hasta aquí hemos visto que un aspecto general de la persecución, sobre todo cuando

es masiva y sistemática, es que esta requiere ser legitimada públicamente, y que la legitimación usualmente se da argumentando que los perseguidos representan un grave peligro para la sociedad, tan grave, en ocasiones, que es legítimo violar las leyes y normas morales aceptadas con el fin de exterminar al enemigo. El otro aspecto que aparece en casi cualquier persecución es el de que ésta es selectiva, es decir, no todos los delitos tipificados por la ley son perseguidos (Becker, 1966:13,122,133,161; Foucault, 1976:86-88; Keeper, 1985:767), ni en relación a los delitos que sí son perseguidos, se castiga por igual a todos los que lo cometen. Así, por ejemplo, la persecución contra los militares norteamericanos que se ausentaron temporalmente de la guerra contra Irak fue selectiva, y fundada en razones políticas, ya que no se castigaron a todos los ausentes sino sólo a aquellos que se les había negado el status de objetores de conciencia, y/o que se habían pronunciado públicamente en contra de esa guerra (Shapiro, 1992:51). Como veremos en el siguiente capítulo, la persecución contra las brujas, sobre todo durante la primera fase, también fue selectiva ya que fue principalmente contra mujeres pobres, viejas y sin marido.

⁷ Más bien, aparece la idea contraria, ya que en la Parte III se examinan cómo deben ser los procedimientos judiciales para que no estén sujetos a críticas morales o legales, esto es, para que sean justos.

CAPITULO II. NO ERAN BRUJAS LAS PERSEGUIDAS

I. INTRODUCCION



En la literatura sobre la persecución de brujas se ha desarrollado una interpretación llamada «liberal». Para los viejos liberales, como Hansen, Lea, Burr, las brujas no existieron y fue por ello una persecución de inocentes. En este capítulo defenderé una posición liberal modificada, con lo cual completaré el primer hilo conductor mencionado en la Introducción General.

Por otra parte, la tesis de la no-existencia de las brujas (o su asociada, de que no fueron brujas las perseguidas) también nos permitirá plantear ciertas cuestiones relativas a la persecución en general, tales como la relación entre crimen y castigo, qué tipos de causas ocasionan una persecución, etc. Veamos.

Para el sentido común (*i.e.* para nuestro esquema conceptual básico) los individuos son perseguidos o castigados por realizar acciones que dañan a la sociedad; por ejemplo, los ladrones son castigados por robar, por violar o transgredir las leyes de la propiedad privada. En otras palabras, para el sentido común es el crimen el que determina el castigo. Esta idea del sentido común ha sido retomada por algunas teorías sociológicas, como la funcionalista. El funcionalismo considera que para que sea posible la existencia de una sociedad, esto, es de un conjunto de individuos que cooperan para llevar a cabo ciertas tareas benéficas para la colectividad, es necesario que haya reglas, normas, principios o leyes que establezcan cuáles conductas son aceptables, o necesarias, para el buen funcionamiento de la sociedad (Cohen, 1966:3; Goffman, 1963:127; Hill, 1976:61-2; Kceper, 1985:560). De esto se sigue una justificación del castigo o persecución: la sociedad debe castigar a los transgresores de

las normas o leyes vigentes con el fin de impedir o prevenir la realización de conductas que impiden el buen funcionamiento de la sociedad.

De acuerdo con esta perspectiva de que se castiga a las personas por transgredir las leyes o normas vigentes, la persecución de brujas se explica, o se justifica, en términos de la transgresión por parte de las brujas de las leyes anti-heresía. La idea es que así como la persecución a los herejes se explica con base en la existencia de herejes que transgredían las leyes anti-heresía, igualmente se explica la persecución a las brujas, que no eran sino un tipo particular de herejes. Este parece ser el supuesto implícito de muchas historias de la brujería europea. Por ejemplo, Russell sugiere que basta con notar que existieron las brujas, o que algunas personas creían ser brujas, para explicar por qué hubo una cacería de brujas (Russell, 1972:22-23); o bien, Crow explica la cacería afirmando que siempre ha existido la brujería y ha sido severamente penada (Crow, 1979:226).

En este capítulo daré dos argumentos en contra de esta perspectiva de sentido común, o funcionalista. En primer lugar argumentaré que las brujas (europeas) no existieron; en segundo lugar sostendré que, aún si asumimos que las brujas existieron, debemos aceptar que la persecución no fue de ellas sino de personas marginales. A partir de esto concluiré que el castigo no estuvo determinado por el crimen, o sea, que la perspectiva de sentido común o funcionalista no es correcta; y a nivel más específico, concluiré, en contra de Russell, Crow y otros, que la persecución de brujas no se puede explicar como ocasionada por la existencia de las brujas, o por la creencia en la existencia de ellas.

2. POSICIONES SOBRE LA EXISTENCIA DE LAS BRUJAS

Los historiadores han sostenido dos posiciones extremas respecto de la existencia de las brujas europeas. Para la posición conservadora las brujas sí existieron, y practicaban todo, o casi todo, aquello de lo cual fueron acusadas por la Inquisición: pactos con el Diablo, maleficios, etc., Defensores de esta posición han sido el Padre Montague Summmers, algunos ocultistas, etc. (Eliade, 1976:70). Para la posición contraria, la liberal, las brujas europeas no existieron, sino que fueron por completo inventadas por las autoridades eclesiásticas con el fin de aumentar su poder (represivo) y sus riquezas; representantes de esta posición son Hansen, Lea, Burr (Eliade, 1976:70; Russell, 1980:40), Ben-Yehuda (1980:9,24).

Ambas posiciones extremas se encuentran hoy día desprestigiadas. Muy brevemente, en contra de la posición conservadora se ha objetado que no hay datos empíricos que demuestren la existencia de sectas organizadas de brujas (Cohn, 1987:13,89; Henningesen, 1983:349; Klaitz, 1985:12). Contra la posición liberal se ha señalado que la brujería no puede ser invención total de la Inquisición ya que en el pasado (y aún hoy día) existen muchas comunidades distintas en que se cree que las brujas vuelan, matan a distancia, son caníbales, que se reúnen de noche, etc., aunque no creen tener estos poderes mediante la ayuda demoníaca (Eliade, 1976:71; Russell, 1980:22).

En virtud de estas críticas se ha desarrollado una posición que llamaremos intermedia, y para la cual el concepto de bruja en parte refiere a algo real (como dicen los conservadores), y en parte no refiere a nada, sino que es un invento de las élites cultas (como dicen los liberales). La manera en que se especifica cuál es la parte real, y cual la inventada, da pie a distintas versiones de la posición intermedia. Pero además de esta cuestión de especificar las dos partes, hay otra, que consiste en la conclusión que se

extrae. La posición intermedia conservadora extrae la conclusión de que las brujas sí existieron, mientras que la posición intermedia liberal concluye lo opuesto.

En esta sección examinaremos cinco versiones de la posición intermedia, usualmente asociadas con la conclusión conservadora¹, y veremos por qué no son correctas. En base a ello propondremos al final de esta sección una nueva posición intermedia, la «magial», según la cual la parte real es la referencia a la magia baja popular. En la siguiente sección argumentaremos a favor de una conclusión liberal.

A) Una versión de la posición intermedia por un tiempo muy exitosa fue presentada por Margaret Murray en *The Witch Cult in Western Europe* (1921). Ella sostuvo que las brujas europeas sí existieron: eran personas que formaban un grupo dedicado al culto a Diana, que era un culto de fertilidad proveniente de la religión pagana y que sobrevivió hasta fines de la Edad Media, aunque posteriormente fue reinterpretado erróneamente por la Inquisición como un culto a Satán. Recientemente la tesis de Murray ha sido insistentemente criticada por carecer de fundamento empírico -p.ej. se dice que lo que sobrevivió fueron elementos paganos aislados y no una religión pagana (Russell, 1980:41)- y por lo cual ya ningún autor acepta esta versión específica de la posición intermedia conservadora.

B) Ginzburg, en su seminal libro *The Night Battles*, defendió dos ideas generales que también estaban en Murray, aunque las especificó de distinta manera. Una idea, y que es la definitoria de la posición intermedia, es que la brujería europea ha de entenderse como el resultado de una superposición de creencias demonológicas sobre creencias y prácticas que realmente existían; y la otra es que esas creencias y/o prácticas tienen que ver con ritos de fertilidad.

¹Hay una sexta versión, que aquí sólo menciono -la crítica a ella se encuentra en la siguiente sección, donde se asienta que no hay evidencia empírica en favor de la idea de que los *subhats* ocurrieron. Para esta versión sí existieron las brujas, y realizaban algunas de las prácticas que les eran imputadas, tales como adorar al Diablo a través de figuras o personas que le representaban, reunirse en *subhats*, participar en orgías, matar y comer personas, etc., pero no eran capaces de volar, ni tenían relaciones sexuales con el Diablo, etc. Ejemplos de esta versión de la posición intermedia conservadora son Michellet y Le Roy Ladurie; para ellos los *subhats* eran reuniones reales a través de los cuales los siervos medievales, o campesinos, expresaban simbólicamente su protesta contra la Iglesia y la sociedad (Cohn, 1987:144, 147).

Con base en una serie de documentos Ginzburg encontró que a partir de 1575 la Inquisición en la región del Friuli, Italia, tomó noticia de la existencia de personas que se autodenominaban «benandanti», esto es, personas que decían participar en un rito de fertilidad consistente en una reunión nocturna cuatro veces al año en que luchaban contra las hechiceras (*strighe* y *stregoni*) con el fin de asegurar las cosechas, y en general, la abundancia de los frutos de la tierra; decían también luchar por la fe de Cristo. Con el paso del tiempo, y gracias al sistemático intento de los inquisidores por asimilar el rito *benandanti* a la brujería, los *benandanti* re-interpretaron en forma un tanto contradictoria sus prácticas y/o creencias en términos de brujería diabólica. Así, por ejemplo, la *benandante* Maria Panzona en 1619 afirmó, sin que nadie se lo solicitara, que las reuniones nocturnas a las que asistía eran *sabbats* presididos por el Diablo, aunque dijo que lo que el Diablo le daba era el poder para curar a los embrujados, esto es, sostuvo ser bruja, pero bruja buena. En 1623 Giovanni Sion dijo asistir al *sabbat*, pero no renunciar a su fe en Cristo ni participar en las orgías, por ser él un *benandante*. Finalmente hacia 1650 la gran transformación de los *benandanti* en brujas estaba casi completa ya que ellos dejaron de autodescribirse como personas dedicadas a luchar por la protección de las cosechas y los niños, y se describieron a sí mismo en términos del poder para hacer o deshacer hechizos, y de la adoración del Diablo en *sabbats* (Ginzburg, 1985:100-1,109-110,121-4).

Del examen de los *benandanti* Ginzburg saca las siguientes conclusiones:

i) La historia de los *benandanti* es la historia de un proceso de aculturación mediante el cual se superpuso a los *benandanti* la interpretación de sus creencias y/o prácticas en términos de brujería diabólica (Ginzburg, 1985:xv). Esta tesis representa un apoyo importante para la posición intermedia, ya que es un caso (el único) muy bien documentado de la preexistencia real de ciertas prácticas y/

o creencias que fueron reinterpretadas en términos de brujería diabólica.

ii) En los documentos inquisitoriales sobre los *benandanti* se puede constatar que los inquisidores, confesores y sacerdotes desempeñaron el papel principal en la asimilación de las creencias populares *benandanti* a la concepción de las clases educadas de la brujería diabólica (Ginzburg, 1985:110).

iii) El caso de los *benandanti* puede aplicarse a la brujería europea en dos formas. a) El surgimiento de la brujería diabólica o europea puede entenderse como un proceso de aculturación en que las clases educadas superpusieron a las creencias y/o prácticas populares sus creencias demonológicas (Ginzburg, 1985:xv). Al igual que la tesis i), esta tesis específica la posición intermedia sobre la brujería en términos del modelo de superposición de creencias que opera en el caso de los *benandanti*. b) La brujería europea consistió en la superposición de creencias cultas sobre un antiguo culto de fertilidad aún presente a nivel popular. El status de esta última idea es un tanto ambiguo en Ginzburg ya que a veces sostiene que es tan sólo una hipótesis (1985:xxi), y otras veces que es una tesis demostrada a través de su libro (1985:xiii). A mi entender, no queda demostrada, dado que en ningún momento Ginzburg especifica cuál sería el culto de fertilidad -distinto al culto *benandanti* que sólo se dió en Italia- sobre el cual se superpusieron las creencias demonológicas. Eliade, que acepta estas tesis a) y b) de Ginzburg (Eliade, 1976:77), afirma que la creencia y/o práctica popular sobre la cual los inquisidores superpusieron sus creencias demonológicas fueron «escenarios arcaicos mítico rituales» parecidos a los de los *benandanti* y los de la cultura popular romana (85). Como ejemplos de estos «escenarios» ofrece la creencia popular de Lituania, Alemania y Rusia de que los licántropos (*i.e.* personas que se convierten en lobos y devoran a otras personas) combatían contra el Diablo y los magos (*wizards*) por la fertilidad de las cosechas; o las creencias de Europa del norte de

que los luchadores muertos y los dioses combatían contra fuerzas demoníacas, o las brujas rumanas que tenían viajes oníricos (*i.e.* sólo su alma sin cuerpo viajaba) y mantenían combates rituales contra seres maléficos (Eliade, 1976:79). Como puede verse, este argumento de Eliade, así como el de Ginzburg, es teórico y procede por analogía: dado que existieron los *benandanti*, las brujas rumanas, los licántropos lituanos, etc., que practicaban arcaicos cultos de fertilidad a fines de la Edad Media, es plausible pensar que hubo arcaicos cultos de fertilidad en toda Europa occidental sobre los que se superpusieron las creencias cultas demonológicas. El problema con esta línea argumentativa es que no es probatoria: no se precisa exactamente cuáles eran esos cultos de fertilidad que se suponen existentes en Europa occidental, ni se ofrece evidencia empírica para demostrar su existencia.

iv) Ginzburg afirma, en oposición a la teoría de Murray, que no hay documentos (*i.e.* evidencia empírica) que nos permitan concluir con certeza que los *benandanti* de hecho, y no meramente en su imaginación o en sueños, se reunían de noche para practicar los ritos de fertilidad, o combates rituales, que describían en sus confesiones (Ginzburg, 1985:xiii,77). También afirma que, sobre la base de los documentos disponibles no se puede determinar si existieron o no sectas organizadas de brujas en los siglos XV al XVII, esto es, no se puede determinar si las brujas asistían de hecho a los *sabbats* (Ginzburg, 1985:xiv). Con esta afirmación Ginzburg se enfrenta a uno de los grandes problemas que surgen cuando se trata de establecer si las brujas europeas existieron o no. En efecto, hay clasificaciones de personas que sólo se refieren a conductas realizadas, como 'ladrón', hay otras clasificaciones que se refieren básicamente a creencias como 'hereje'. El problema es cómo hemos de clasificar nosotros a la bruja: ¿la bruja es la que de hecho realiza ciertas prácticas, ó es la que crece realizar ciertas prácticas? Ambas respuestas han sido defendidas.

La afirmación de Murray de que las brujas existieron significa que las brujas de hecho practicaron ciertas ceremonias nocturnas comunales, aunque éstas eran ritos de fertilidad y no cultos al Diablo como las interpretaron los inquisidores. En cambio, la afirmación de Ginzburg de que los *benandanti* existieron significa sólo que ellos creían realizar un culto de fertilidad, sin que sepamos si de hecho lo realizaban o no; e igualmente, el afirmar que las brujas existieron significa sólo que ellas creían participar en ritos de fertilidad (que las clases educadas interpretaron como ritos diabólicos).

Ginzburg se ve obligado a entender 'existencia como x' en términos de 'creencia de que se es x' por varias razones. Una de ellas es que él considera que no hay evidencia concluyente para establecer si de hecho se practicaron o no ritos de fertilidad (o cultos al Diablo). Otra razón es que los propios *benandanti*, al igual que las brujas, usualmente no trazaban una fuerte distinción entre sueño y realidad: decían ir a las reuniones en alma, pero no en cuerpo, y que esto ocurría después de que se dormían o caían en un letargo (Ginzburg, 1985:102). Finalmente, Ginzburg argumenta que preocuparse sobre la asistencia de hecho, en alma y cuerpo, a las reuniones diabólicas, o a los ritos de fertilidad, es tomar la posición de los inquisidores (que estaban interesados en prácticas y no en meras creencias), y ésta no es pertinente si se quieren estudiar las creencias populares relativas a la brujería (Ginzburg, 1985:xiv), esto es, si se quiere hacer una historia de la religión popular. Dado que en este ensayo el interés es otro, es el de estudiar la persecución de brujas, tomaremos la perspectiva de los inquisidores, y nos preguntaremos por la existencia ficticia de prácticas brujeriles y no sólo por la existencia de creencias brujeriles.

C) Russell es un autor que sostiene una tercera versión de la posición intermedia conservadora, y que también entiende la afirmación de que las brujas existieron en términos de la existencia de personas que creían



ser brujas. El sostiene que los efectos de la hechicería pueden ser reales para aquellos que creen en ella (Russell, 1980:20); y en forma similar, la creencia en que se es brujo puede tener consecuencias reales. Ciertamente muchos autores han sostenido que lo importante no es si el sistema de ideas mágicas (o brujeriles) corresponden o no con la realidad, sino si es o no creído por las personas. Una de las problemáticas dentro de las cuales se sostiene esta posición tiene que ver con la eficacia de la magia: la idea es que la magia es eficaz por que se cree en ella y no por que corresponda con la realidad. Así, p. ej., el *benandante* Olivo Caldi le dijo a otro: «¿sabes por qué no fuiste embrujado?, porque no creés en ello» (Ginzburg, 1985:140). En la literatura antropológica también se afirma esto, en palabras de Levi-Strauss (1984:221): «La cura consistiría, pues, en volver pensable una situación dada al comienzo en términos afectivos... Que la mitología de shamán no corresponde a la realidad objetiva carece de importancia: la enferma cree en esa realidad, y es miembro de una sociedad que también cree en ella.» (cf. también Klaitz, 1985:15).

Por mi parte, pienso que para ciertas preguntas sobre la brujería lo importante son las creencias y no su correspondencia con la realidad. Así, si uno quiere hacer historia de la religión popular, como Ginzburg, o se pregunta por la eficacia de la magia, como Russell y Levi-Strauss, etc., lo crucial es que la magia es creída, y que esa creencia tiene un valor simbólico. Sin embargo, para otras problemáticas lo crucial no es el carácter de ser creencia, o el sentido simbólico que ésta pueda tener, sino su correspondencia estricta con la realidad: tal es el caso de la problemática sobre la persecución. Veamos dos preguntas.

Si inquirimos acerca del carácter justo o injusto de la persecución, es crucial saber si los cargos de los que se acusa a los perseguidos coinciden o no con la realidad.

Otra pregunta tiene que ver con la causa de la persecución. Russell (1972:22-33) sos-

tiene implícitamente que la persecución se dio por que había personas que creían ser brujas. Esta idea me parece incorrecta por lo siguiente. Los jueces eclesiásticos y civiles no pretendieron perseguir a las brujas porque ellas creyeron ir a los *sabbats*, etc., sino porque pensaban que ellas iban en realidad. En efecto, como (Ginzburg 1985:xiv) descubrió en las deposiciones de los juicios inquisitoriales, los inquisidores insistían en establecer si los *benandanti* iban a sus ceremonias sólo en alma, o en sueños, o iban en realidad, de cuerpo presente. El *Malleus* también es muy claro sobre este punto: «las mujeres no siempre son molestadas por un incubo, ellas lo creen solamente. Guillermo de París dice que muchas apariciones fantasmáticas provienen de la enfermedad melancólica. Por tanto, no se debe otorgar demasiada confianza a las mujeres, sino sólo a aquellas que la experiencia ha hecho creíbles» (II,II,1,356-57). O sea, de la mera creencia de que se tiene comercio carnal con incubos no se sigue que de hecho se tenga, se puede creer (experimentar) esto por melancolía, y por ello los jueces deben averiguar si las personas que creen ser brujas en realidad lo son. En síntesis, en el contexto de la explicación de la persecución no es legítimo afirmar que existieron las brujas sobre la base de que algunas personas creían serlo, dado que los jueces perseguían a las brujas no por sus creencias, sino por sus pretendidas prácticas.

Hasta aquí hemos visto tres versiones de la posición intermedia: i) la de Murray según la cual las brujas sí existían, sólo que practicaban cultos de fertilidad, ii) la de Ginzburg-Eliade, según la cual sí existían las brujas, pero éstas creían practicar algún culto de fertilidad, iii) la de Russell (1980), de acuerdo con la que las brujas existían, porque había personas que creían practicar la hechicería y el culto al Diabolo. Examinemos ahora una cuarta versión, la de Russell (1972).

D) Russell argumenta en contra de la posición liberal -que considera a la brujería como una ficción inventada por las autoridades religiosas- que el 80% de las caracterís-

ticas adscritas a las brujas existieron antes de la intervención de la Inquisición, esto es, eran independientes de las elucubraciones teológicas, y por lo cual la brujería debe considerarse como real o existente. El 80% de características brujeriles preexistentes son: un 30% de características asociadas a la hechicería (maleficio, canibalismo, asesinato de niños, invocación a los demonios, etc.); un 25% de características asociadas a las tradiciones folklóricas (vuelo con Diana, incubus, pasar a través de muros, etc.); y un 25% de características asociadas a las herejías previas (el formar sectas, con reuniones secretas, repudio explícito de la Iglesia, orgías, etc.). El otro 20% de características, añadidas por las autoridades religiosas, tienen que ver con el *sabbat*: son el pacto con el Diablo, la marca del Diablo, el sacrificio como ofrenda al Diablo, etc. (Russell, 1972:22-23). Pienso que este argumento de Russell no es correcto porque, si bien se puede aceptar que el 80% de las características brujeriles preexistieron a las creencias demonológicas de los teólogos, no se sigue de esto que las brujas existían antes de la superposición de creencias demonológicas, ya que como el mismo Russell reconoce (1972:24), estas diversas características preexistían aisladamente, y fueron las clases educadas las que conjuntaron la hechicería, ciertas creencias populares y la herejía bajo la categoría única de brujería. En otras palabras, no existía tal cosa como brujas, esto es, personas que creyeran y/o practicaran la hechicería, volaran con Diana, formaran sectas secretas, etc., y a las que se les superpuso creencias demonológicas, ya que las hechiceras pre-Inquisición no creían volar con Diana, ni formaban o creían formar sectas heréticas, etc.

E) Finalmente, examinemos una quinta versión de la posición intermedia conservadora, la de Russell-Eliade-Ginzburg. De acuerdo con ésta, si existieron las brujas, las cuales participaban en una especie de *sabbat* o de reuniones nocturnas orgiásticas (donde tal vez se practicaba el canibalismo, asesinato de niños, etc.), aunque no adoraban al Diablo, renegaban de la fe, etc.,

como lo interpretó la Inquisición. Como prueba de esto, Russell y Eliade señalan que si bien es cierto que los cargos de prácticas orgiásticas, canibalismo e incesto fueron adscritos por ciertos grupos a sus enemigos con el fin de desprestigiarlos (*supra*, V,2), no se sigue de esto que siempre fuesen falsos estos cargos. En verdad, hay evidencia de que ciertos grupos sí los practicaron, por lo menos las orgías: p. ej. los Adamitas, los del Libre Espíritu, los Luciferianos³. Como las brujas, continúan estos autores, confesaban participar en reuniones orgiásticas, y algunas veces describían el *sabbat* como una mera reunión orgiástica, sin introducir elementos demonológicos, puede concluirse que las brujas sí existían y eran miembros o creían ser miembros de grupos practicantes de orgías (por razones religiosas o por mera lujuria) (Eliade, 1976:90; Ginzburg, 1985:134, aunque él lo propone como hipótesis). Considero que es plausible pensar que existieron algunos grupos dedicados a las prácticas orgiásticas, sin embargo, de la mera plausibilidad no se sigue que en verdad la mayoría de las brujas fuesen practicantes de orgías; para poder afirmar esto último es necesario dar evidencia empírica, lo cual no hacen estos autores.

Hasta aquí hemos visto cinco versiones de la posición intermedia conservadora y encontrado que ninguna era satisfactoria. Esto nos sugiere la necesidad de plantear una nueva versión de la posición intermedia -la cuestión de la conclusión conservadora o liberal que debe asociarse a dicha posición la veremos en la siguiente sección. Ahora bien, desde la Parte I hemos manejado un concepto de bruja que involucra una nueva versión de la posición intermedia. Hemos sostenido que el concepto de bruja significa 'persona que realiza maleficios (i.e. hechicero o practicante de la magia baja popular) gracias a la ayuda que el Diablo le presta, en virtud del pacto de fidelidad que hizo con El, y que se refrenda en los *sabbats*'. Esto implica una nueva versión de la posición intermedia: la creencia y práctica realmente existente es la magia baja popular, y es a ésta a la que se le

³El fundamento religioso que tuvieron para la práctica de la orgía fue su creencia antinómica (i.e. creían que su relación con Dios los liberaba de cumplir con las normas morales vigentes) (Eliade, 1976:86-89; Russell, 1972:88-93).

sobrepone la creencia demonológica (pacto, *sabbat*, etc.).

Destacaré que esta definición, o mejor, interpretación, que he dado del concepto de bruja no es compartida por todos los autores. La mayoría se inclinan por la idea de que lo esencial, fundamental o definitorio del concepto de bruja es el contenido demonológico: Cohn (1987:15) afirma que la esencia del crimen magial era la asistencia al *sabbat*, Russell (1980:72) considera que la brujería europea descendió más de la herejía que de la hechicería. Por ello, para concluir esta sección defenderé la interpretación en términos de magia que he ofrecido de la noción de bruja, o lo que es lo mismo, defenderé la versión «magial» de la posición intermedia. Dado que aquí el debate es más evaluativo ó filosófico que empírico -lo que se debate es la importancia relativa de los distintos elementos del concepto de bruja- mi defensa consistirá en hablar de la fertilidad de esta interpretación.

En primer lugar, bajo esta interpretación resulta inteligible o racional el concepto de bruja: lo que éste hace es satanizar, estigmatizar o desprestigiar algo existente, la magia. En cambio, en la interpretación «demonológica» no se entiende el sentido del concepto de bruja: éste aparece (bajo el supuesto de la

no-existencia de las brujas) como una mera etiqueta estigmatizante, pero sin que el mismo concepto aclare qué es lo que se desprestigia -¿las orgas y los banquetes?, parece una respuesta trivializadora.

En segundo lugar, la interpretación magial saca a la luz mejor el papel de lo popular y del pueblo. En efecto, a nivel de la creencia bruja nos permite pensar que en ella se conjugan elementos pertenecientes a distintas culturas: el elemento mágico, o más precisamente, la preocupación por el maléfico, perteneciente a la cultura popular, con el elemento demonológico de las élites cultas. A nivel de la persecución, nos permite entender por qué el pueblo participó en la persecución de brujas: estaba interesado en atacar a los hechiceros o magos bajos populares negros. Por otra parte, el destacar el elemento mágico también nos facilita pensar que otras élites cultas distintas a las religiosas tuvieron que ver con la persecución: ellas estarían interesadas en la persecución de prácticas mágicas populares. En cambio, la interpretación demonológica, al hacer de la bruja un simple hereje, no nos ofrece elementos para entender por qué el pueblo y las autoridades civiles participaron en la persecución. No abundo sobre esta cuestiones aquí ya que se encuentran ampliamente desarrolladas en la Parte III.

3. LAS BRUJAS NO EXISTEN

Después de rechazar varias versiones de la posición intermedia, defendimos otra, la magial, según la cual la brujería europea fue el resultado de sobreponer creencias demonológicas a las prácticas de la magia baja popular. Ahora bien, algunas de estas versiones estaban asociadas con una conclusión conservadora; en esta sección argumentaré que la posición intermedia debe asociarse con una conclusión liberal.

Las versiones antes examinadas definen la conclusión conservadora de que las brujas existieron sobre la base de haber de-

fenido una posición intermedia. En efecto, su idea parece ser que, dado que hubo ciertas prácticas realmente existentes, entonces las brujas sí existieron -así, p. ej., para Murray las brujas sí existieron: eran las practicante de un rito pagano de fertilidad.

Esta inferencia, a mi juicio, es equivocada, ya que de la posición intermedia lo que en verdad se sigue es una conclusión liberal. Como puede notarse, el desacuerdo tiene que ver con una cuestión evaluativa o filosófica, y no con una cuestión empírica. Las razones que tengo para pensar que la posición inter-

media implica que las brujas no existieron son las siguientes.

En primer lugar, el modelo de existencia que se maneja en el sentido común apoya la inferencia liberal. En efecto, para el sentido común no existen los unicornios (los monstruos, los vampiros, etc.) porque, aunque en la realidad existen caballos y cuernos, en la realidad no hay un ser que tenga a la vez todas las características que se mencionan en el concepto de unicornio. Aplicando este modelo al caso de la brujería, hemos de decir que, como no hay ninguna persona que haya podido tener todas las características incluidas en el concepto de bruja (ya que por lo menos no hay personas que hayan volado por los aires, convirtiéndose en animales, tenido comercio carnal con los demonios, etc.), entonces las brujas no existieron.

En segundo lugar, si se quiere sostener que la persecución de brujas fue una persecución de inocentes, como parecen pensar los autores conservadores y yo también, entonces es más claro decir que las brujas no existieron a decir que sí existieron pero que eran inocentes por que no pactaban con el Diablo.

Hasta aquí hemos argumentado que la posición intermedia apoya la tesis liberal de que las brujas no existieron. Sin embargo, hay otro tipo de razones, que son empíricas, para sostener esto. Veamos.

En su libro *El abogado de las brujas* Henningsen estudia los documentos relacionados con los juicios que realizó el tribunal de Logroño contra las brujas en las Vascongadas, al norte de España, entre 1610 y 1614. Entre estos documentos se encuentran una serie de reportes que escribió el Inquisidor Don Alonso de Salazar Frías en los que menciona los experimentos que llevó a cabo para establecer si existían o no las brujas, y concluye que éstas no existían -i.e. que las acusadas de ser brujas no asistían a *sabbats* o cualquier tipo de reuniones nocturnas, que no participaban en orgías, y que nunca se logró probar que una persona determinada

había cometido un maleficio en particular.

Salazar realizó ciertos experimentos porque así solicitó la Suprema (el organismo superior que dirige a todos los tribunales inquisitoriales de España). La Suprema lo solicitó porque tenía dudas acerca de la existencia de la secta de brujas, como queda asentado en la siguiente carta escrita por los inquisidores del tribunal de Logroño en febrero de 1609:

[Hemos] visto lo proveldo y mandado por vuestra señoría en semejantes casos de sectas de brujas... y las instrucciones que con ellas nos remitió vuestra señoría para verificar y asentir la verdad de la secta por la duda que entonces se tenía de que podrían ser cosas que pasaban en sueño (citado en Henningsen, 1983: 54).

Es interesante notar que, al igual que en el *Mulleus*, aparece aquí la referencia a grupos pertenecientes a las élites cultas, y más aún a la misma Inquisición, que dudaban de la existencia de las brujas, lo cual nos revela que la aceptación de la teoría demonológica no fue universal, y por lo cual el mantener la persecución a las brujas requería de una continua legitimación de ésta. Sin embargo, también debemos destacar que en España la persecución a las brujas fue mucho más leve que en otras partes de Europa³, por lo que pudo darse un clima de fuerte escepticismo a principios del siglo XVII, o sea, a pesar de que la persecución a las brujas ya llevaba más de cien años de haber comenzado en España. Esta carta también es interesante porque nos revela que, a diferencia de los historiadores antes mencionados que afirman que las brujas son aquellas personas que meramente creen o sueñan asistir al *sabbat*, copular con el Diablo, etc., para los inquisidores las brujas sólo eran aquellas personas que realmente, en alma y cuerpo, asistían al *sabbat*, participaban en orgías, etc.

³Según muchos historiadores esto se debió a que el problema para España no era tanto el de purificar la fe de creencias populares mágicas sino el de transformarse en una comunidad uniformemente católica a través de la eliminación de otros grupos étnicos, y por lo que la persecución sistemática que se dio fue contra judíos y musulmanes, más que contra brujas (Klaits, 1985:169).



Las instrucciones de la Suprema a las que se refiere la carta citada consisten, entre otras cosas, en aplicar un cuestionario a los acusados de brujos, y a personas ajenas a la secta, con el fin de establecer si las experiencias de éstos eran sueño o realidad -cuestionario que la Suprema elaboró basándose en cuestionarios anteriores del siglo XVI. Entre las preguntas e instrucciones del cuestionario están las siguientes: ¿durante el aquelarre, o en el camino de ida o vuelta, los acusados de ser brujos oían campanas, perros, eran vistos por otras personas, etc.?; ¿notaban su ausencia aquellos con quienes compartían el aposento de dormir?, y si no lo notaban ¿cómo ocultaban su ausencia?; se debía investigar los ungüentos para volar y los polvos venenosos que los brujos decían utilizar con el fin de establecer si éstos tenían dichas propiedades, y en particular se debía investigar si los ungüentos voladores no producían más bien sueños o letargos, más que la capacidad de volar; en caso de que los acusados declarasen haber asesinado niños y chupado su sangre, había que buscar testigos para confirmarlo (Henningsen, 1983:62-64).

Con base en estas instrucciones el inquisidor Salazar realizó varios experimentos y encontró que todos ellos demostraban que las brujas no existían. Por ejemplo, a) Salazar llevó uno por uno a los supuestos miembros de la secta brujeril al lugar donde decían realizar el aquelarre y les preguntó dónde se sentaba el Demonio, dónde bailaban, si oían campanas, si se mojaban cuando llovía, etc.; hizo esto en nueve poblados, y comparando las respuestas encontró que éstas se contradecían, excepto en dos poblados, por lo que supuso que en éstos hubo rumores y los acusados de ser brujos se habían puesto de acuerdo en qué responder. También solicitó a personas ajenas a la secta brujeril espiar durante varias noches el prado donde las "brujas" decían reunirse, pero éstos reportaron que nunca vieron aparecer a nadie. Por ello y porque la mayoría decía ir al aquelarre después de quedarse dormidos, concluyó que los pretendidos brujos no iban al *sabbat*, o que si experimentaban ir, era una experien-

cia onírica. b) Mandó examinar algunos polvos venenosos y ungüentos para volar con boticarios y médicos, pero ellos declararon que eran falsos. Una bruja comió los polvos venenosos, pero resultó ilesea. Varios brujos confesaron haberlos inventado utilizando substancias caseras con tal de liberarse de las exigencias a que los sometían sus vecinos o el cura del pueblo. c) Salazar encontró que varias comadronas habían examinado a algunas mujeres que decían copular con el Diabolo, pero éstas resultaron vírgenes -tesis que también Eliade (1976:91) afirma. d) Salazar investigó casos de niños supuestamente asesinados por brujas, pero encontró que no se podía establecer que hubiesen muerto por causa de una bruja porque murieron de noche sin ser vistos por nadie (Henningsen, 1983:118,209,266-72)⁴. e) Salazar encontró que la respuesta a la pregunta de por qué los demás habitantes de la casa no notaban la ausencia de los asistentes al aquelarre era que, como el Diabolo deseaba encubrir a la secta de brujas para que ésta pudiese continuar minando al cristianismo, el Demonio sustituía los cuerpos verdaderos que se habían ido con cuerpos falsos. Salazar señaló que este tipo de argumento podía utilizarse en sentido inverso: el Diabolo bien podría engañar a las personas presentado cuerpos falsos a los asistentes al aquelarre, mientras que las personas reales estaban dormidas en sus casas, y con lo cual lograba que personas inocentes fueran condenadas como brujas (Henningsen, 1983:285). f) Salazar también sostuvo que no se podía concluir que las brujas existiesen a partir de que ellas confesaran ser brujas dado que al menos 3/4 partes de las confesiones de los 1,083 casos examinados por el tribunal de Logroño eran falsas (Henningsen, 1983:287). En verdad, el tema de las confesiones es crucial, ya que una de las razones fundamentales que hay para pensar que las brujas sí existieron es que hubo personas que confesaron serlo. Este tema lo examinaremos detalladamente abajo, en III.II.7.

Don Salazar concluyó a partir de estos datos empíricos -de los resultados de los ex-

⁴Esta dificultad para comprobar que se cometió un maleficio también surge actualmente. En Rodesia, a mediados de este siglo, algunas mujeres confesaron (sin tortura y ante jueces escépticos) haber matado al esposo de una, desenterrarlo para comérselo, haber tratado a un niño, etc.; se comprobó que ninguna de estas auto-acusaciones eran verdicas (Cohn, 1987: 283)

perimentos y de que la mayoría de las confesiones eran falsas- que la secta de las brujas no existió. Muchos otros, entre ellos los miembros de la Suprema concluyeron lo mismo; sin embargo, otras personas que conocían esos mismos datos empíricos, entre ellos los inquisidores del tribunal de Logroño, continuaron creyendo en la existencia de las brujas (Henningsen, 1983:206). Esto es interesante por dos razones. En primer lugar, saca a la luz un fenómeno bien conocido -por ejemplo, por las filosofías de la ciencia de corte kantiano como la de Kuhn, Feyerabend, etc.- de que ni siquiera la evidencia empírica en la ciencia es concluyente, decisiva o cierta, ya que puede ser reinterpretada a la luz de otros supuestos teóricos y convertirse con ello en evidencia para la tesis opuesta. Esto sucede también en la creencia bruñeril; por ejemplo, mientras que para Salazar los malos tratos por parte del pueblo a ciertas personas indicaban que las confesiones de éstas eran falsas por forzadas, para los otros inquisidores de Logroño había que ver los malos tratos como respuesta a los maleficios que esas personas habían infligido al pueblo, y por ello no eran la causa de confesiones falsas (Henningsen, 1983:212). En términos más generales, la relatividad de la evidencia empírica estuvo fundada en el que Salazar partía de una posición empírico-inductivista, y posiblemente de la creencia en que el Diablo existe pero no hace pactos con humanos, mientras que los otros inquisidores partían de una posición teológico-deductivista en la que se asume una concepción un tanto dualista e immanentista del Diablo, y en que la evidencia empírica incluye sueños, visiones, sentimientos, etc. y en la que los procesos de pensamiento son más intuitivos que analíticos -p.ej. el que se crea en la causalidad mágica o mágico-diabólica sobre la base de que uno le desea el mal alguien y

(coincidentalmente) ese alguien sufrió algún mal (Henningsen, 1983:71,287,308; Russell, 1980:19).

En segundo lugar, el hecho de que existiese un grupo pro-creencia en las brujas, y un grupo anti-creencia (que incluía a la Suprema) nos revela que aún a principios del siglo XVII, cuando la cacería de brujas en España llevaba más de cien años de haber comenzado, era debatible la existencia de las brujas. Dado que en el resto de Europa occidental había una cultura tan plural como en España, podemos entender por qué durante toda la persecución a las brujas se continuaron escribiendo textos demonológicos que legitimaban a la persecución.

Pienso que los datos empíricos y razonamientos que ofrece Salazar prueban -'prueban' no en el sentido de demostrar absolutamente, dada la relatividad de los datos empíricos, pero sí en el de ser buenas razones- que la secta de los brujos no existió.

Así, hemos visto algunas razones para afirmar que las brujas no existieron. Esta afirmación es una de las tesis fundamentales de la posición liberal. Sin embargo, la posición que yo quiero defender no es la de los viejos liberales, sino una modificada. En la sección 2 defendí ya una modificación, al sostener una posición intermedia magial. O sea, una primera modificación consiste en decir que, si bien las brujas no existieron, sí existió uno de los elementos mencionados en el concepto de bruja, a saber, la hechicería (o mejor, la magia baja popular), de tal suerte que el concepto no es una mera ficción, como dicen los viejos liberales, sino que tiene un fundamento empírico. En la siguiente sección propondré otra modificación.

4. NO FUERON BRUJAS LAS PERSEGUIDAS

Los viejos liberales concluían que la persecución de brujas fue de inocentes a partir de la premisa de que las brujas no existieron. Aho-

ra bien, esa misma conclusión puede obtenerse de otra premisa que diga que, aunque las brujas hubiesen existido, no fueron ellas

las perseguidas. El probar la verdad de esta segunda premisa nos permitirá proponer una segunda modificación a la vieja posición liberal: sostendremos que la tesis fundamental es que la persecución de brujas fue de inocentes -y no que las brujas no existieron- y que ésta se prueba mostrando que, o bien las brujas no existieron, o bien no fueron ellas las perseguidas.

En esta sección ofreceré cinco razones para sostener que aún si suponemos que las brujas existieron, no fueron ellas las perseguidas. Partiremos de la definición de «bruja» como hechicera que puede hacer maleficios gracias a un pacto de fidelidad con el Diablo.

A) Si examinamos teóricamente el concepto de bruja encontramos que su característica esencial es la de ser vago o ambiguo. Como vimos en I,II, este concepto conjunta varios elementos pertenecientes a distintas tradiciones. Es precisamente por aludir a una diversidad de creencias o prácticas que es un concepto vago, que en principio puede aplicarse a una gran cantidad de personas: a los hechiceros, pero también a los curanderos, a los que usan remedios mágicos, a los invocadores de demonios, a los que creen en los viajes nocturnos con Diana, a los que practican o creen practicar un culto de fertilidad (como los *benandanti*), a los que forman sectas heréticas (como los valdenses, cátaros, etc.), a los que de hecho se les aplicó el cargo de brujería, aunque utilizando un concepto no maduro de brujería), a los que participan (o así lo creían) en fiestas orgiásticas, a los judíos (Trachtenberg, 1983:vii,196,213; Trevor-Roper, 1969:112), etc. Dada esta ambigüedad esencial al concepto de bruja, y su contraparte, la carencia de una referencia precisa, resulta que aún si suponemos que las brujas-hechiceras (o brujas-practicantes-de un culto de fertilidad, etc.) existieron, tenemos que aceptar que el concepto de bruja no refiere tan sólo a ese grupo determinado de personas, sino a muchos otros, y que lo único que tienen en co-

mún entre sí es el haber sido etiquetado de brujo. Esto significa que la persecución de brujas no puede explicarse con base en la existencia de un grupo determinado de personas que transgredían cierta ley.

B) Otra razón teórica es que la aplicación del concepto de 'bruja' a alguien es irrefutable. Tomemos algunos casos. En caso de que se acuse a alguien de matar o enfermar a otro por medios mágico-diabólicos, no es posible refutar o verificar empíricamente que se alguien fue el que mató o enfermó, como lo señaló Don Salazar -nótese que la distinción que en aquella época se manejaba era entre enfermedad (o muerte) por causas naturales y por causas desconocidas, y no la triple distinción, que sería la pertinente para hacer refutable al cargo de brujería, entre enfermedad por causas naturales, por causas desconocidas, y por causas mágicas. En caso de que sea una bruja convicta la que acuse a otra persona de asistir al *sabbat* (como fue frecuente en los siglos XVI y XVII), no es posible refutar o verificar este hecho, ya que la hipótesis de que el Diablo puede substituir cuerpos verdaderos con cuerpos falsos, hace imposible saber si la persona que se dice asistió, lo hizo con su cuerpo verdadero o tan sólo apareció allí un cuerpo falso -como también lo señaló Salazar. En aquel entonces se reconocía a nivel legal y judicial la posibilidad de que alguien acusara falsamente a otro de ser brujo para vengarse de él; sin embargo, dado que un principio del procedimiento inquisitorial era mantener en secreto la identidad de los acusadores (para protegerlo de cualquier represalia por parte de los afectados o sus parientes), de hecho no era posible refutar una acusación de brujería sobre la base de estar motivada por un odio mortal.

Dada la característica de irrefutabilidad esencial al concepto de bruja, éste carece de una referencia específica. Por ello no podemos suponer que la persecución a las brujas consistió en la persecución a un grupo específico, como el de las hechiceras (o cualquier otro), que transgredía las leyes anti-brujería.

C) Si examinamos el manejo teórico que se hace en el *Malleus* del concepto de bruja, podemos concluir que en verdad 'bruja' no refiere a las hechiceras, ni a ninguna otra persona, es decir, tiene una referencia vacua.

Sostuvimos arriba, en II,1,4 (segundo subargumento), que el concepto de bruja del *Malleus* era vacío dado que en este libro no se ofrece ningún ejemplo de brujería. La brujería se considera allí como una subespecie de la especie de las invocaciones expresadas al Demonio, pero el único ejemplo que se da de invocación expresa es la nigromancia, la cual aparece en la clasificación de supersticiones como otra subespecie, distinta de la brujería -y es correcto considerarla como subespecie distinta porque los nigromantes piensan invocar al Diablo en el sentido de ordenarle o coaccionarle, mientras se dice que las brujas le prestan fidelidad al Diablo, le sirven. Por otra parte, cuando en el *Malleus* se habla de casos de magia baja, o de la magia astral, se dice que los magos establecen un pacto tácito con el Diablo, de donde se sigue que los diversos tipos de magia baja no son casos de brujería.

Pienso que la razón por la cual el concepto de brujería resulta vacío en el *Malleus* no es por la cuestión superficial de que la clasificación de supersticiones está mal diseñada, sino por un problema de fondo: el concepto de brujería, y sobre todo el de pacto expreso, es un concepto inventado que no refleja una práctica existente. En un primer momento, cuando los teólogos teorizaban acerca de las prácticas mágicas de la magia baja o de la magia astral que realmente se daban, sensatamente sostuvieron que sólo involucraban un pacto tácito con el Demonio, esto es, que sin que los practicantes de la magia fuesen conscientes de ello, al usar un amuleto, o dar una bendición, o al tomar una pócima curativa, apelaban a la ayuda demoniaca. La noción de pacto tácito ciertamente puede verse como una interpretación plausible, aunque discutible, de las prácticas mágicas que realmente existían. Sin embargo, cuando los teólogos pensaban

más abstractamente, en términos de demonología, herejía, etc., entonces era necesario pensar que las brujas, para que fuesen herejes (y con ello sujetas a la Inquisición), debían hacer un pacto expreso de fidelidad con el Diablo, o sea, debían renegar conscientemente de la fe católica, y rendirle homenaje al Diablo en alma y cuerpo⁹. Claramente a nivel teórico hay una gran diferencia entre pacto tácito y expreso, entre apelar sin darse cuenta a la ayuda demoniaca, y rendirle culto consciente al Demonio, así como también hay una gran diferencia entre pecar, o cometer inconscientemente un error de fe, y ser un hereje, o sea, insistir obstinadamente en que el error de fe no lo es. Dado que la noción de pacto expreso alude a creencias y actos conscientes, ya no puede referir plausiblemente a las prácticas existentes de la magia baja o astral, dado que los hechiceros o magos no tenían conciencia de pactar con el Diablo. Por ello el concepto de pacto expreso, y con él, el de brujería, resultan vacuos, sin referente a una práctica específica. Aparentemente todas estas distinciones teóricas fueron olvidadas por los teólogos cuando pensaron en los términos concretos de la persecución. Así, por ejemplo, Kramer y Sprenger sostuvieron que el peor tipo de brujas eran las parteras (I,XI,49), olvidando que de acuerdo con sus propias distinciones, las parteras (que realmente eran practicantes de magia baja) realizaban a lo más un pacto tácito con el Diablo, y no uno expreso.

D) Hasta aquí hemos ofrecido algunas razones teóricas para afirmar que el concepto de bruja o bien tiene un referente indeterminado, por ser un concepto ambiguo cuya aplicación es inverificable, o bien carece de referente. Hablemos ahora de las razones empíricas que pueden ofrecerse para sostener que la acusación de ser bruja no se basa en la realización de prácticas mágicas.

En el *Malleus* se repite constantemente que las brujas hacen maleficios, i.e. daños; por ejemplo se dice que la subespecie brujería es distinta de las otras subespecies de in-

⁹Que el pacto expreso es concebido como un acto consciente y voluntario puede notarse en la siguiente oración del *Malleus*: «la herejía de las brujas es peor que cualquier otra herejía 'por la locura de un pacto explícito jurado y firmado...'» (I,11,56; subrayado mío).



vocación expresa al Diablo porque en ésta sí se intenta hacer daño (I,XV,183). Esto nos haría suponer que las brujas son las hechiceras tradicionales, a las que se les sobrepone el cargo de pactar con el Diablo. Sin embargo, es tal la ambigüedad del concepto de bruja, que en el *Malleus* se mancha un segundo sentido del concepto de bruja como si fuese indistinguible del primero. En un primer sentido, el más originario, 'bruja' significa hechicera o practicante de la magia baja negra. En un segundo sentido, 'bruja' significa practicante de la magia baja (negra o blanca); este segundo sentido es más amplio que el primero y lo incluye. Examinemos este segundo sentido.

El *Malleus* dice que «hay brujas que hieren y curan, otras hieren, pero no pueden curar, y otras sólo curan» (I,IX,135); nótese, hay brujas que curan. La razón para afirmar esto es obvia: si uno atiende sólo a los efectos de los actos mágicos, hay una gran diferencia entre hechicera y magia curativa o blanca, pero si uno atiende a las causas que producen esos efectos, y que es lo que hacen los intelectuales al introducir la noción de ayuda demoniaca y pacto, entonces no hay ya diferencia entre hechiceros y curanderos. Como dice el *Malleus* «a causa del juramento prestado al Diablo, todas las obras de las brujas, incluso las buenas en sí mismas, deben ser consideradas como malas» (I,XIV,170; II,II,VIII,410-11). Pero además de que el concepto de bruja en el segundo sentido refiere a hechiceros y curanderos, también refiere a cualquier practicante de los otros tipos de magia baja. Por ejemplo, en el *Malleus* se dice que entre los brujos hombres están los arqueros, que tiran a imágenes para con ello herir a sus enemigos, los magos que hechizan armas para ocasionar o prevenir que éstas hieran, y los mercaderes y comerciantes que llevan sobre sí bendiciones y amuletos (que involucran un pacto tácito) (II,I,XVI,333). Estos otros tipos de magia baja benigna quedan incluidos bajo el término «bruja» por la misma razón que la magia curativa: vistos bajo la luz de la causalidad que involucran, resultan ser prácticas demo-

nfacas (i.e. que involucran una causalidad sobrenatural) por creerse que no existe una causalidad mágica natural (cf. II,I,4)*. Finalmente, 'bruja' no es sólo quien practica la magia como un *modus vivendi*, sistemática o profesionalmente, sino también el que la practica ocasionalmente. Por ejemplo, al hablar de los métodos ilícitos para curar embrujamientos en el *Malleus* se mencionan los siguientes casos: 'i) cuando el encantamiento es quitado por otra bruja que daña a la bruja que hizo el hechizo; ii) cuando el encantamiento es transferido mágicamente por persona honesta a otra; iii) cuando alguien que no es conocido como brujo invoca al diablo' (II,II,341) -en este último caso aún cuando la persona no es brujo, por usar métodos supersticiosos es culpable de herejía (II,II,345-6). El caso i) habla de la bruja profesional, que vive de curar y o dañar a otros, mientras que los casos ii) y iii) hablan de personas honestas, que no viven de la magia, pero que sin embargo, pueden ser acusadas de brujas, de herejes-magos, por haber practicado alguna vez una curación mágica. En síntesis, de acuerdo con el *Malleus* y en general, con la tradición realista, bruja es cualquiera que practique sistemática u ocasionalmente la magia baja, y no sólo los hechiceros.

Por otra parte, vimos antes (I,III,2) que con base en datos empíricos Kieckheffer demuestra que la magia baja fue practicada por toda la población. De este dato, junto con el hecho de que 'bruja' se refiere a cualquier practicante ocasional o sistemático de la magia baja, se sigue que ¡cualquier persona era una bruja!

Ahora bien, si todos eran brujos entonces el criterio para seleccionar a los que fueron acusados de brujería no pudo haber dependido de su ser practicantes de la magia. Puesto en otros términos, los que fueron perseguidos con base en el cargo de brujería, aún cuando hubiesen sido practicantes de la magia, no pudieron haber sido perseguidos por esa razón -había que haber que-

*Concluimos la Parte I afirmando que «bruja» refiere a cualquier practicante de la magia baja popular, y no sólo al hechicero; aquí hemos ofrecido citas y razonamientos del *Malleus* que confirman esta conclusión.

mado a toda la población- sino por otra muy diferente.

E) En la literatura antropológica se plantea, en base al estudio de la brujería africana contemporánea, que hay dos tipos de brujos, el real y el ideal. El brujo real es el perseguido, el acusado; el brujo ideal es el descrito por la creencia brujeril⁷. La razón fundamental para trazar esta distinción es que los estudios empíricos (de Evans, Marwick, Nadel, etc.) muestran que los acusados de ser brujos no tienen las características estipuladas por la creencia brujeril. Así, p. ej., Evans encontró que entre los azande, cuando la víctima de un embrujamiento quiere acusar a alguien, no se pregunta quién tiene los ojos rojos o quien es hijo de brujo (como estipula la creencia brujeril), sino quién le tiene rencor. Marwick descubrió que para la creencia brujeril cewa la mayoría de los brujos son mujeres, aunque en la realidad, de los 100 casos estudiados, 58 eran hombres y 42 mujeres. En relación al acusado de ser brujo, se encontró que con cierta frecuencia éste era un mal vecino, o mal súbdito, etc., o sea, alguien poco estimado por su comunidad; el acusado podía o no haber realizado maleficios. (González, 1984: 75,88-9, 91,95,162,165-6; Rowland, 1993:170).

Destaquemos que la afirmación de que el acusado de ser brujo generalmente no tiene las características estipuladas por el concepto de brujo no significa que no haya practicantes de la magia negra, sino que significa (tan sólo que no es por esta característica, que pueden o no tener, por lo que son acusados. Como veremos en III,III,6, los motivos que tiene una persona para acusar a otra usualmente tienen que ver con relaciones sociales conflictivas; es por ello que la acusación de ser brujo no describe creencias y prácticas que realmente tiene el acusado, excepto por mera coincidencia).

Cabe notar que generalmente no hay personas que se auto-denominen 'brujos' (González, 1984:28), debido a que esta categoría

estigmatiza o condena; usualmente 'brujo' es una etiqueta que otros le ponen a una persona para desprestigiarla. Por otra parte, en el caso de la magia blanca sí hay personas que se auto-denominan «curanderas», etc., por que éstos términos no estigmatizan. El caso de la magia blanca también difiere del de la negra en la medida en que «curandera», etc. sí describe creencias y prácticas que realmente tiene la persona a la que se le adjudica esta etiqueta.

Para recapitular, podemos decir que en la persecución europea de brujas las perseguidas no eran brujas. En efecto, vimos que el concepto de bruja es tan ambiguo e inverificable que puede referir a cualquier persona; si pensamos en los términos más específicos de magia baja, igualmente refiere a cualquiera. Por otra parte, afirmamos que las acusadas de ser brujas lo fueron por tener ciertas características sociales, y no por tener las características estipuladas por el concepto de bruja. Esta última afirmación es fundamental por que significa que la creencia brujeril y la persecución, o acusación, están (casi) divorciadas. La tesis de que la creencia y la persecución están (casi) divorciadas es capital en esta disertación⁸, por dos razones. En primer lugar, implica que la persecución de brujas lo fue de inocentes, ya que las acusadas de ser brujas no lo eran. En segundo lugar, implica que la creencia no puede servir para explicar la persecución, ya que las acusaciones no se fundaban en la cuestión de si las acusadas llenaban o no los requisitos estipulados por la creencia brujeril, sino en cuestiones sociales. Esto a su vez significa que para poder explicar la persecución de brujas no basta una historia de las ideas, sino que se requiere una historia general.

Para corroborar que en el caso de la persecución de brujas la creencia y la persecución estuvieron casi divorciadas, hablemos en la siguiente sección de las características que de hecho tuvieron las acusadas de ser brujas.

⁷En el contexto antropológico por «brujería» se entiende hechicería en el sentido estipulado en I,1,1, o sea, magia baja negra sin connotaciones demonológicas. A este respecto es interesante la afirmación de González (1984:166) de que la distinción entre hechicería y brujería que se hace en la literatura sobre brujería europea es engañosa. Ella sostiene que la brujería no es una distorsión de la hechicería, sino que son dos imágenes distintas para mirar al mismo brujo real, i.e. al acusado. Destaquemos que si su afirmación fuese correcta tendríamos que rechazar la posición intermedia magial que defendimos en la sección 2, ya que para ésta el brujo es el hechicero acusado de pactar con el Diabolo. Empero, aunque piensan que su idea de fondo es correcta -es cierto que el hechicero representado en la creencia brujeril africana es tan ideal como el brujo pensado por el concepto europeo de bruja- lo que ésta implica es sólo que la posición magial debe reformularse en otros términos: lo que el concepto de bruja distorsiona (al sobreponer una interpretación demonológica) es al concepto de hechicero, y no al supuesto hechicero real. O sea, para el caso de la brujería europea hay tres 'brujos': el acusado o brujo real, el hechicero, que refiere a las creencias brujeriles pre-industriales, y que es ideal, y el brujo europeo, que también es ideal.

⁸En verdad, es tan fundamental esta tesis y sus consecuencias que volveremos a ellas principalmente en III,III,6.

5. ¿QUIENES FUERON LAS PERSEGUIDAS?

Hemos visto que el concepto de bruja es tan vago que no refiere a un conjunto de personas en particular. Por ello, es necesario investigar cuál fue el criterio que de hecho se utilizó para seleccionar a aquellos que serían perseguidos bajo el cargo inventado de brujería. En el *Malleus* podemos encontrar un criterio, no muy preciso, pero útil.

Kramer y Sprenger afirman que el demonio busca, para convertirlos en brujas, a aquellos que podrían tener alguna necesidad de él, o sea, a los atribulados (I, XVIII, 193). Los 'atribulados' o 'necesitados' son aquellos que han sufrido contrariedades materiales repetidas, o sea, los pobres, los que están tentados de goces carnales, y los que sufren tristeza (porque fueron abandonados por sus amantes, por enfermedad, etc.) (II, I, I, 215 y 217). A los atribulados el Diablo les ofrece prosperidad, larga vida (II, I, II, 222), y goces carnales -aunque el Diablo mantiene pobres e insatisfechas sexualmente a las brujas por que el haber comprado su alma al precio más bajo posible significa un mayor desprecio para el Creador (I, XVIII, 195). De acuerdo con esto, las brujas son los atribulados, esto es los pobres, los tristes y los que tienen necesidades carnales. De todos los grupos sociales, las mujeres parecen llenar estos requisitos. Y en verdad, para el *Malleus* son las que mayoritariamente se convierten en brujas.

Las brujas, «que hacen de toda su vida un pecado», son mujeres, en primer lugar porque Kramer y Sprenger, muy a tono con su época, son profundamente misóginos: '¿Cómo es que en un sexo tan débil como el de las mujeres hay más brujas que entre los hombres; como lo demuestra la experiencia? De la malicia de la mujer muchos han hablado: el *Eclesiastés*, Crisóstomo (enemiga de la amistad, mal necesario, tentación natural, peligro doméstico...), etc. Los ataques a la mujer son ataques a la concupiscencia de la carne. La razón natural explica que la mujer es más carnal que el hombre. La causa prin-

cipal que contribuye a la multiplicación de las brujas es el doloroso duelo que se mantiene entre las mujeres casadas y las no casadas y los varones. Porque tienen pasiones y afectos desordenados infligen venganzas, y por falta de inteligencia reniegan de la fe, lo cual explica que haya tantas brujas. En conclusión, las cosas de brujería provienen de la pasión carnal, que es insaciable en estas mujeres' (I, VII, 97-106).

Destaquemos algunos puntos importantes de ésta paráfrasis.

1) La tesis misógina del *Malleus* es que como las mujeres son esencialmente seres carnales y lujuriosos, y la carne y el sexo son malos, entonces las mujeres son esencialmente malas. Por ser esencialmente malas sucumben fácilmente a la brujería y hacen con ello de toda su vida un pecado. El *Malleus* también reconoce que hay algunos hombres malos, como los que se dedican a la guerra (arqueros, caballeros, etc.), y los mercaderes y comerciantes.

2) La tesis sociológica que maneja el *Malleus* es que las mujeres son débiles, y por ello también recurren al maleficio. Esta es una tesis fundamental.

Las mujeres son débiles, o sea, tienen una posición social siempre inferior al hombre, son minoría, marginales. Por ello tienen de qué vengarse. El tema de la venganza es de suma importancia en el *Malleus*; se repite constantemente que el motivo que lleva a cometer maleficios es la venganza. Por ejemplo, «un cura fue embrujado por una vieja porque no le cedió el paso a la entrada de un puente, e hizo que accidentalmente cayera, ella prorrumpió con palabras injuriosas diciéndole 'cura no vas a atravesar el puente impunemente'» (II, I, II, 229). Este ejemplo es interesante porque saca a la luz que del grupo de las mujeres, son las viejas las que peor situación social tienen, y por ello están sujetas constantemente a los malos tratos, lo cual

genera deseos de venganza. Otro ejemplo, «un trabajador honrado profirió palabras duras contra una mujer pendenciera, ella le dijo que se vengaría de él, y al poco tiempo cayó enfermo» (II,I,XI,298). Aquí de nuevo se aclara que de entre las mujeres, las que por situación social tienen, las que son más despreciadas y tratadas irrespectuosamente, son las pobres. Un ejemplo más, «cuando las amantes son abandonadas, en venganza ellas les arrebatan [mágicamente] el miembro viril» (I,IX,133; II,I,XII,301-2). Este ejemplo, así como la paráfrasis larga anterior, señala que son las no casadas las que tienen una posición social inferior, y por ende, deseos de vengarse. El problema con las mujeres no casadas, o más generalmente, con las que no dependen de un hombre -ya sea porque nunca se casaron, o enviudaron, o fueron abandonadas por su amante, perdiendo con ello su reputación y su posibilidad de casarse- es que fácilmente caen en la indigencia (había en ese entonces pocos trabajos honrados que pudieran desempeñar), además de que socialmente eran mal vistas por el carácter fuertemente patriarcal de esas sociedades. En síntesis, en el *Malleus* encontramos que el criterio para seleccionar a las brujas era el de tener las características de ser mujer pobre, y pobre por ser vieja y/o no tener un hombre de quien depender. Cabe notar que de hecho las personas mayormente perseguidas fueron mujeres pobres, viejas y/o solitarias.

«Y como son débiles intentan una venganza fácil por medio de los maleficios» (I,VI,101). Hablemos ahora de la debilidad y el maleficio. Para el *Malleus*, porque son débiles las mujeres pobres, viejas o solitarias, sólo pueden recurrir al maleficio o brujería para vengarse: no pueden vengarse o mejorar su situación como lo hacen los hombres, matando, robando o trabajando. La lógica discursiva del *Malleus* es impecable. Sin embargo, si aceptamos que no existieron las brujas, podemos entender la relación brujas/personas débiles/mujeres pobres de otra manera. Fueron las mujeres pobres, viejas o solitarias, las que pudieron ser perseguidas por brujas (cliqueta tan vaga que no significa

nada más allá de 'sujeta a la persecución') precisamente porque eran débiles, no tenían con qué defenderse de la persecución -no tenían dinero, credibilidad ni familiares que las apoyaran. Notemos que la debilidad explica a lo más por qué pudieron ser perseguidas estas mujeres marginales, pero no explica por qué lo fueron, es decir, no nos dice cuál fue el motivo. Una posible respuesta la encontramos en el discurso del *Malleus* sobre las parteras.

Dentro del grupo de mujeres marginales el *Malleus* sólo aclara la ocupación de éstas en dos casos: habla de mujeres 'pendencieras' o vagabundas, y de las parteras. De las parteras se dice que son el peor tipo de brujas que hay, las que más perjudican a la fe porque están obligadas por Satán a matar el mayor número posible de niños, o a ofrecerlos al Demonio (I,XI,149; II,I,II,223; II,I,XIII,306). Las brujas-parteras deben matar a los niños, sobre todo a los no-bautizados, porque así los privan de la salvación, además de que con su cuerpo cocinado se puede preparar el ungüento volador y otros polvos mágicos (II,I,II,224; II,I,III,236; II,I,XIII,307). En caso de que las parteras no maten al niño, lo pueden consagrar al Diablo, con el fin de aumentar el número de brujas existente, ya que los niños ofrecidos al Diablo tienen un pacto tácito con él, y pueden realizar maleficios con su ayuda (II,I,XIII,308; II,I,XIV,315).

Parecería ser que el motivo por el cual se selecciona a las parteras como brujas es porque así puede explicarse el que muriesen tantos niños al nacer. Esta necesidad de dar una explicación de un mal o daño para aquellos casos en que no hay una causa física conocida, y sobre todo la necesidad de encontrar un responsable del daño al que se pueda castigar, se nota, con mucha claridad en la siguiente afirmación del *Malleus*: «Algunas brujas cambian a los niños sanos por niños enfermos; los niños 'cambiados por las hadas' o brujas son pesados, deformes, no pueden crecer, y siempre tienen hambre. Dios les permite a las brujas hacer esto con el fin



de castigar a los padres que quieren demasiado a sus hijos» (II, II, VIII, 409-410). Este texto nos ilumina bastante acerca de los motivos que algunas personas pudieron tener para acusar a otras de ser brujas. Los padres de niños deformes o enfermos se sentían culpables de ello, como lo revela la idea de que Dios los castiga dándoles esos hijos, y una manera de eliminar ese sentimiento de culpa era buscando a otro para que cargara con la culpa por esos hijos, y quién mejor sino la partera que lo ayudó a nacer, la cual por el mero hecho de ser partera y mujer marginal podía plausiblemente ser pensada como bruja. En fin, las parteras fueron seleccionadas para ser acusadas de brujas porque podían funcionar como chivos expiatorios -i.e. se les podía adjudicar la culpa por ciertos males o daños inexplicables. Ellas pudieron ser escogidas como chivos expiatorios porque eran mujeres pobres, viejas y solitarias, o sea, porque eran débiles, indefensas.

Se podría pensar que las parteras fueron perseguidas porque eran hechiceras, o más correctamente curanderas profesionales. Sin

6. POSICION LIBERAL MODIFICADA

Resumamos las principales ideas desarrolladas en este capítulo, y que conforman la posición liberal modificada. Recuérdese que ésta modifica a la vieja posición liberal.

1) La tesis fundamental es que la persecución de brujas lo fue de inocentes. Esta tesis se prueba sosteniendo que las brujas no existieron, o bien, que aún cuando hayan existido, no fueron ellas las perseguidas.

2) El decir que las brujas no existieron no significa que el concepto de bruja fue totalmente inventado por las élites religiosas con el fin de justificar una persecución motivada por intereses ocultos mezquinos (económicos, judiciales, sádicos, etc.).

a) El concepto de bruja no es por completo una ficción dado que, de acuerdo con la

embargo, si bien es cierto que eran practicantes de la magia baja, esto no puede ser el motivo por el que fueron perseguidas: el resto de la población también practicaba la magia baja. Más bien, el motivo fue que ocupaban un lugar privilegiado para fungir como chivos expiatorios: en virtud de haber ayudado al nacimiento de los niños, era plausible acusarlas de ocasionar la muerte o enfermedad de cualquier niño.

Conviene destacar que este mecanismo del chivo expiatorio no necesariamente es utilizable para otros casos de persecución de brujas. Ahora bien, más que buscar aquí descubrir los motivos generales que hubo para que unas personas acusaran a otras de brujas, dejaremos esta cuestión para el capítulo III de la siguiente parte, donde ya contaremos con más información. Sin embargo, pienso que a través del examen del *Malleus* hemos descubierto un criterio fundamental para poder ser acusado de brujería: el ser débil, o más precisamente, el ser marginal, el ser mujer, pobre, vieja y sin marido.

posición intermedia magial que sostuvimos, tiene en parte un referente empírico: refiere a las prácticas de la magia baja popular que existían en aquella época. Sin embargo, por contener una parte que no tiene ningún referente empírico (pacto, etc.), concluimos que en su totalidad el concepto de bruja no denota nada existente -i.e. las brujas no existieron.

b) El concepto de bruja no es un invento irracional. En efecto, como intentamos demostrar en el capítulo anterior, la argumentación que ofrece el *Malleus* para probar la existencia de las brujas es lógicamente impecable -el hecho de que parte de premisas falsas no le resta racionalidad. Por otra parte, en la medida en que tiene en parte un referente empírico, puede reconstruirse racionalmente el concepto de bruja como significan-

do la satanización o condena de las prácticas mágicas.

3) Hay varias razones, teóricas y empíricas, para pensar que aún si hubiesen existido las brujas, no fueron ellas las perseguidas. Esto significa que en la persecución de brujas, la creencia y la persecución estuvieron bastante divorciadas: se pensaba que se perseguían brujas cuando en realidad lo que se perseguía eran mujeres pobres, viejas y sin marido⁹, o en otras palabras, se perseguía a personas marginales, débiles.

4) Para los viejos liberales, fueron las élites religiosas las que inventaron el concepto de bruja y realizaron la persecución. En cambio, para la posición modificada -como argumentaremos en la siguiente Parte- hubo más actores que sólo las élites religiosas (católicas y protestantes): también participaron en la persecución las élites cultas civiles y el pueblo (que jugó un doble papel, de persecutor y de víctima).

Ahora bien, el lector puede pensar que aquí se han defendido ideas un tanto contradictorias. Por una parte, se afirma que los perseguidos eran inocentes, no eran brujos, que la persecución estuvo divorciada de la creencia, etc. Pero por otro lado se trata de atar la creencia bruñeril con la realidad vía la magia, y se dice que la persecución lo fue de la magia baja popular. En verdad, yo quiero defender una idea que a primera vista parece contradictoria, pero que en el fondo no lo es: se persiguió a la magia, pero no a los magos. Para ello hay que hacer una distinción, que aunque sólo será desarrollada en III,III, conviene proponer intuitivamente aquí para eliminar la sensación de desconcierto que el lector pudiera tener.

Para entender el fenómeno de la persecución de brujas hay que pensar que éste debe mirarse desde dos planos: desde un plano «ideal» (o ideológico o intelectual) la persecución se relaciona fuertemente con la creencia, mientras que desde un plano «histórico» son factores sociales, políticos, económicos

los que se relacionan con la persecución. Situándonos en el plano ideal podemos decir lo siguiente. i) La creencia se relaciona con la persecución en la medida en que la legítima, como sostuvimos en II,I -nótese, 'legítima' y no 'causa', ya que las causas pertenecen al plano histórico. ii) La persecución avala a la creencia. Como veremos en III,III,6, la creencia bruñeril funcionó como mecanismo de control social: ella dice que son malas la sexualidad desenfrenada, los banquetes, las prácticas mágicas, etc. Pero la creencia bruñeril (al igual que cualquier sistema de normas) requiere de sanciones negativas que la avalen, requiere que se castiguen a los infractores, y esto es precisamente lo que hace la persecución. Pasemos ahora al plano histórico. Bajo un análisis histórico descubrimos que no se persiguieron a los magos: dado que toda la población practicaba (ocasional o profesionalmente) la magia baja, no pudo ser la práctica de ésta el motivo real por el que ciertas personas, y no otras, fueron seleccionadas para ser perseguidas. El análisis histórico nos muestra, en cambio, que las causas por las cuales se persiguieron a ciertas personas son de índole social, cultural y política.

Examinemos un ejemplo. Marfa Pinzona es acusada por sus vecinos de causar maldicciones y enjuiciada por la Inquisición como bruja. Las causas de esta acusación y juicio son sociológicas, políticas, etc.; empero, el significado que éstas tuvieron para la población que acusó y que presenció el juicio dependió del plano ideal en el que ellas estaban situadas, esto es, dependió de su creencia bruñeril. En verdad, poco importaba que de hecho Marfa Pinzona hubiese o no pactado con el Diablo, practicado magia, etc.. Lo importante es que Marfa y sus contemporáneos creían eso, y por ende, el castigo de Marfa reforzaba la norma implícita en la creencia bruñeril de que las prácticas mágicas eran malas. Es por ello que hemos dicho que se persiguió a la magia pero no a los magos: el acusado no necesitaba ser mago para que se transmitiese a la población el mensaje de no practicar la magia, sólo se necesitaba que el

⁹Se persiguieron mayoritariamente, pero no exclusivamente, además de que esto sucedió sólo en la primer fase de la persecución de brujas, como veremos abajo en III,1,2.

acusado confesase públicamente ser brujo (III,II,5).

Más generalmente, esta distinción de dos planos y su correlación explica porqué, por una parte, hemos insistido en la racionalidad de la creencia brujeril, en que tiene un refe-

rente empírico, en que legitima a la persecución y que ésta a su vez la avala, que pertenecen al plano ideal, y por otra parte, hemos sostenido que la persecución fue de inocentes, que la persecución está divorciada de la creencia (*i.e.* la creencia no la causa), etc., que pertenecen al plano histórico.

7. CONCLUSION

Para concluir, recordaré cual es la importancia de la tesis liberal modificada.

Vimos en la Introducción General que un «principio» de nuestro esquema conceptual es que el crimen es lo que justifica al castigo o persecución. En contra de este principio hemos visto que en la persecución de brujos no hubo ningún crimen que la justificara. O sea, tenemos aquí un caso de castigo sin crimen.

Con el fin de aclarar más la posición sostenida, comparemos la persecución de brujas con otras persecuciones.

Caso 1, castigo a los ladrones. Este caso se encuentra correctamente descrito por el principio crimen-castigo. El ladrón realiza un crimen, una acción prohibida por una ley que no sólo es parte de un código legal sino que esta bien aceptada por la sociedad, y es castigado por esa acción.

Caso 2, castigo a los judíos. Por ejemplo, el caso de la matanza a los judíos por «envenenar pozos» en el siglo XIV. El crimen de envenenar pozos es inventado con el fin de legitimar la persecución de judíos. Por ser inventado decimos que fue una persecución de

inocentes; éste, en verdad, es el modelo clásico de persecuciones injustificadas. Sin embargo, en este caso todavía hay trazas del principio crimen-castigo: por una parte, hay un grupo -el de los judíos- que pre-existe al castigo y al que se le sobreponen características negativas; y por otra parte, hay realmente un crimen -crimen dado el prejuicio antisemita- que es perseguido.

Caso 3, castigo a las brujas. Aquí se rompe claramente el principio crimen-castigo. En efecto, los perseguidos no cometieron ningún crimen, y más aún, ni siquiera eran un grupo que pre-existiera a la persecución (recuérdese la tesis de que, aún si existieron las brujas, no fueron ellas las perseguidas). En verdad, en este caso encontramos que fue la persecución la que creó a las brujas, y no vice-versa.

Ahora bien, pienso que la importancia de mostrar que la persecución de brujas fue un caso de castigo sin crimen es que se rompe el principio crimen-castigo, pero al romperse éste se abre la sospecha de que el caso 2, y aún el 1, pueden ser castigos sin crímenes, o por lo menos, se abre la sospecha de que no todos los crímenes imputados son reales.

CONCLUSION

En la Parte I, y sobretodo en la Parte II, hemos desarrollado el primer hilo conductor del que hablamos en la Introducción General. Así, hemos defendido una posición liberal modificada, y hemos realizado esto desde una historia de las ideas.

Las principales tesis que hemos sostenido en los dos capítulos de la Parte II son las siguientes.

1) El estudio del *Malleus* nos muestra a) que la creencia brujeril es racional, b) que los motivos explícitos que tuvieron las élites religiosas para perseguir brujas fueron el deseo de purificar la fe de elementos mágicos o supersticiosos, y la búsqueda de una mayor presencia social de la Iglesia, y c) que la creencia brujeril tenía por objeto legitimar y ampliar la persecución.

2) Para la posición liberal modificada la persecución de brujas fue de inocentes porque, o no existieron las brujas, o no fueron ellas las perseguidas.

Ahora bien, estas tesis de la posición liberal nos serán muy útiles para la Parte III, donde desarrollaremos el otro hilo conductor de esta disertación, a saber, el problema de la explicación de la persecución. En efecto, la tesis de que las brujas no existieron implica que la persecución de brujas no puede explicarse como ocasionada por la existencia de un grupo de transgresores de las leyes anti-brujería. Por otra parte, la afirmación de que no fueron brujas las perseguidas implica que tampoco se puede explicar la persecución en base a la creencia brujeril. Por ello en la Parte III examinaremos algunas explicaciones históricas (*i.e.* sociales, políticas, etc.) de la persecución de brujas.

Historia de la Persecución de Brujas



PARTE III

FALTA PAGINA

92...a la...

INTRODUCCION

En las Partes I y II encontramos que los dos candidatos más idóneos para explicar la persecución no resultaron aceptables. En primer lugar, vimos que la persecución no pudo haber sido causada por la existencia de criminales que ponían en peligro a la sociedad, dado que las brujas no existieron ó no fueron ellas las perseguidas. En segundo lugar, sostuvimos que la creencia en la existencia de las brujas tampoco puede explicar causalmente por qué hubo una persecución, debido a que dicha creencia (*i.e.* la teoría demonológica) se fue gestando a la par de la persecución, y no antes de ella (I,IV,2; I,V,3); el papel que desempeñó la creencia fue el de legitimar racional y moralmente la persecución, y el de contribuir a su ampliación (II,II,4 y 5).

Dado que la creencia demonológica no puede explicar la persecución, en esta Parte III dejaremos de lado la historia de las ideas, y ofreceremos una historia general de la persecución —historia que pretende ser explicativa.

En el capítulo I haremos una breve historia de la persecución; el objetivo será mostrar algunas de las complejidades de dicho fenómeno (fases, actores y legislaciones).

En el capítulo II examinaremos el procedimiento inquisitorial, ya que éste ha sido considerado como un factor decisivo para la gestación de la persecución; buscaremos pre-

cisar esta idea. Por otra parte, también importa examinar este procedimiento por que, a juicio de la mayoría de los autores, la forma en que la creencia demonológica (*i.e.* las creencias cultas del pacto con Satán y el aquellarre) se difundió masivamente fue a través de los juicios inquisitoriales. —y, por supuesto, también a través de la prédica de los sacerdotes. La idea es que fueron los jueces los que le sugirieron a los acusados la interpretación demonológica de sus acciones, y éstos la aceptaron por la presión que suponía el encarcelamiento, el juicio y la tortura. Los acusados confesaron ser brujos no sólo ante los jueces, sino también en el auto de fe, donde su confesión pública convenía a todos los asistentes acerca de la verdad de la creencia demonológica.

En el capítulo III examinaremos varias explicaciones que se han ofrecido de la persecución. Intentaremos determinar qué es lo que cada una de ellas explica, defenderemos una, y ofreceremos un esquema conceptual que pretende capturar las complejidades más sobresalientes de la persecución de brujas. Así, mas que aportar una explicación novedosa de la persecución, los objetivos de este capítulo son el de tratar de clasificar algunas de las explicaciones que se han dado —lo cual importa por que lo que se encuentra en la literatura pertinente es una diversidad caótica de explicaciones—, y el proponer un esquema conceptual que permita pensar a la persecución como un fenómeno complejo.

CAPITULO I. HISTORIOGRAFIA DE LA PERSECUCION DE BRUJAS

1. INTRODUCCION

Con el fin de presentar una breve historia de la persecución, hablaremos en esta sección de la contra-hechicería, en la sección 2 señalaremos cuáles fueron los principales momentos de la persecución, y en la sección 3 hablaremos de las legislaciones contra la brujería.

Antes de estudiar la persecución conviene tener en mente que ésta fue sólo un método más para lidiar con la brujería, y que se diferencía de los demás por haber sido violenta y legal. Los otros métodos se caracterizan por ser informales o extra-legales. Para precisar, diremos que a partir del siglo XIV surgieron a la vez la brujería y la persecución de ésta; antes de este siglo lo que había eran la hechicería y los métodos contra-hechicería (que siguieron vigentes durante la persecución).

Los principales métodos informales que se utilizaron antes de, y durante, la persecución son los siguientes (González, 1984:32,75,150; Henningsen,1983:345; Larner,1984:132-3; Muchembled,1993:155; Russell,1980:97):

1) Magia protectora, esto es, amuletos y encantamientos que tenían por fin prevenir el maleficio.

2) Remedios mágicos que ofrecían los magos bajos (curanderos, etc.) para deshacer el hechizo -tales como el destruir el objeto productor del maleficio, fumigar la casa, etc.

3) Se recomendaba con frecuencia que la víctima se reconciliase con el hechicero, para que éste terminase con su hechizo -ya que se

suponía que el hechicero causaba daños por venganza.

4) Uso de métodos violentos, como el atacar mágicamente, golpear, desterrar o linchar al hechicero. Estos métodos parecen haber tenido por objetivo el contrarrestar el maleficio, ó bien, vengarse del hechicero.

5) Acusación y castigos legales, principalmente a partir del siglo XIV. En aquel entonces se pensaba que el encarcelar a la bruja, o el matarla, terminaría con el hechizo, y de hecho así sucedió en varios casos (Klaits,1985:14; Larner,1984:138).

La iglesia católica también ofreció remedios contra la hechicería. El más frecuente fue el exorcismo (Thomas,1980:594), pero también podía recomendar la reconciliación de la víctima con la bruja, o podía reconciliar al hechicero con su comunidad con el fin de que éste dejara de causar daños por resentimiento social; también podía ofrecer objetos sagrados y ritos tales como el agua bendita, las peregrinaciones, etc. (*cf. supra* II.1.3).

Es importante destacar la existencia de estos mecanismos extralegales para combatir la hechicería dado que ello explica porqué, a pesar de existir una legislación anti-brujería durante la Edad Media, ésta no necesitó ser, ni fue, rigurosamente aplicada. Igualmente, la existencia de dichos mecanismos saca a la luz que la persecución legal no puede explicarse tan sólo apelando a la necesidad de combatir a los hechiceros, ya que existían mecanismos extralegales, mágicos y eclesiales, para hacerlo.



2. BREVE HISTORIA

Klaits (1985:138) sostiene que «Puede argumentarse plausiblemente que hasta antes del siglo XX la cacería de brujas fue el caso de persecución masiva mas sostenido y estadísticamente mayor en la historia occidental.» Esta opinión es sostenida por la mayoría de los estudiosos, y es por ello, en parte, que les atrajo estudiar este fenómeno. En cuanto a cifras, lo mas correcto parece ser la afirmación de Cohn (1987:317) al efecto de que no es posible calcular con exactitud el número de ajusticiados, dado el carácter incompleto de los registros. Sin embargo, mencionaremos que Russell (1980:11) considera que 100,000 personas fueron quemadas, mientras que Henningsen (1983:21) habla de 20,000 personas, y Klaits (1985:1) afirma que sólo durante los siglos XVI y XVII se ha verificado que hubo 10,000 quemados, aunque se considera que el número real es mucho mayor.

Los países en los que principalmente se dio la persecución son Alemania (en donde ocurrieron aproximadamente la mitad de las ejecuciones), y el sur de Francia, aunque también hubo persecuciones importantes en el norte de España e Italia, Escocia, Suecia, Suiza, y Escandinavia; mientras que en Inglaterra hubo pocas persecuciones y en el sur de España e Italia casi ninguna (Cohn,1987:317; Haag,1978:362; Henningsen,1983:347; Larner,1984:3; Klaits,1985:138; Trevor-Roper,1969:144).

Mencionaremos ahora algunos aspectos que la persecución tuvo en virtud de haber sido, en su origen, una persecución religiosa. En primer lugar, como puede verse por su distribución geográfica, fue mas intensa en aquellos lugares o países en los que anteriormente hubo una fuerte persecución de herejes (Trevor-Roper,1969:144) -lo cual sugiere la posibilidad de hablar de tradiciones persecutorias, o en otras palabras, sugiere que hay países o lugares que a través de los siglos utilizan sistemáticamente la violencia para enfrentar los problemas sociales.

En segundo lugar, tanto los católicos como los protestantes persiguieron a las brujas, o sea, la persecución fue un fenómeno cristiano y no específicamente católico (Klaits, 1985:1; Russell,1980:82; Trevor-Roper,1969:135; Thomas,1980:307). Por ejemplo, Lutero estaba totalmente a favor de la persecución: «¿No merece pues la muerte la brujería [*sic*], que es una revuelta de la creatura en contra del creador, una negación de Dios, de la autoridad que El le ha dado al demonio?» (de *Table Talk*, citado en Trimpi,1973:522). En tercer lugar, la persecución fue notablemente mas intensa en aquellas áreas y tiempos en que los protestantes o los católicos conquistaban para su causa el área en cuestión (Klaits,1985:134; Larner,1984:58; Russell,1980:83; Trevor-Roper,1969:140,162, 186).

En relación a la distribución temporal de la persecución, lo mas notorio es que ésta tuvo dos fases. La mayoría de los historiadores contemporáneos trazan esta distinción en base a los estudios detallados con los que se cuenta hoy día. Utilizaré en adelante el término de «persecución» para referirme a la primer fase, «cacería» para la segunda, y «persecución en sentido amplio» para referirme indistintamente a una u otra¹.

No hay un total acuerdo entre los historiadores acerca de cuándo la persecución cesó su lugar a la cacería, ya que algunos sitúan el inicio de la cacería hacia 1450 (Henningsen,1983:21, 346; Kieckheffer,1989:194), otros a fines del siglo XV (Larner, 1984:3), y otros en el siglo XVI (Cohn,1987:12; Klaits,1985:19). En cualquier caso, lo que es claro es que en los siglos XVI y XVII ya existía la cacería de brujas.

A continuación mencionaré las características más sobresalientes que diferencian a la cacería de la persecución.

1) Una diferencia notoria es que la cacería fue masiva mientras que la persecución no lo fue. Fue masiva en el sentido de que hubo mas juicios, y cada juicio incluía a mas

¹ Otras terminologías son las de Henningsen, que distingue entre «brujería» y «brujomanía», o en inglés, la de Klaits entre «witchhunt» y «witch-craze».

gente, que durante la persecución (Henning- sen, 1983:346; Trevor-Roper, 1969:135). Klaitis (1985:1,58) sostiene que de 1433 a 1500 sólo hubo 300 juicios verificados, mientras que en los siglos XVI y XVII hubo 10,000 juicios verificados. También se dice que la cacería fue masiva por que el porcentaje de la población acusada de practicar la brujería fue bastante alto, tanto que es frecuente el uso de expresiones como «pánico» de brujas, «locura» persecutoria ó «catástrofe demográfica» para referirse a la cacería. Así, por ejemplo, Henningsen (1983:205) reporta que el tribunal de Logroño mandó al Inquisidor General de España en 1611 las siguientes cifras: de 21 pueblos situados al norte de Navarra y Guipúzcoa, con una población total de 6.030 personas, 1,558 fueron sospechosos de brujería (i.e. 1,271 acusadas + 287 confesadas), o sea, el 26% de la población; en otros pueblos la proporción de sospechosos respecto de la población total fue aún mayor, como en Zagarramundi y Urdax, que alcanzó el 52%, o en Donamaría el 60% -¡y eso que en España la cacería fue mas suave que en otros lugares de Europa!. Por otra parte, durante la persecución los juicios por brujería eran poco frecuentes, e incluso a pocos individuos -Henning- sen (1983:347) habla de 1 ó 2 personas por pueblo- aunque eran bastante espectaculares y publicitados. En relación a este tema, notemos que Cohn (1987:14,214) logró demostrar que los textos de siglos anteriores al nuestro que hablaban de persecuciones masivas durante los siglos XIV y XV contienen falsificaciones, y por lo cual la cacería sólo se dió a partir del siglo XVI -la demostración de Cohn (ampliada por Kieckheffer) ha sido ampliamente aceptada por los autores contemporáneos (Klaitis, 1985:48; Larner, 1984:3,40).

2) Los cargos por los que fueron acusadas las brujas variaron de una fase a la otra: durante la persecución los cargos generalmente eran por maleficio o hechicería, mientras que durante la cacería los cargos eran por hacer realizado un pacto con el Diabolo y participado en los *sabbats*, (Cohn, 1987:14; Henningsen, 1983:347; Kieckheffer, 1989:

194). Esto es muy importante porque, por una parte revela que hubo un cambio importante en el concepto de bruja. Como afirma Klaitis (1985:39,51,53,57), durante la persecución la idea fundamental que se tenía de la bruja era la de una persona que actúa aisladamente para cometer maleficios, mientras que a partir del siglo XVI en la imagen central de la bruja se enfatiza más la idea de las élites cultas de que ésta es un participante del *sabbat*, o sea, que es miembro de una secta o grupo que se dedica al culto al demonio² -Klaitis sostiene también que la imaginación sexual durante la cacería fue notoriamente mayor que anteriormente. Por otra parte, este cambio en la concepción del crimen cometido por la bruja fue muy importante porque estuvo asociado con un cambio en el grupo de los acusadores. En efecto, durante la persecución la mayoría de los acusadores eran los pobladores de una comunidad rural, que, como dijimos en la Parte I, lo que les preocupaba de las brujas era su capacidad de realizar maleficios o daños, mientras que durante la cacería la mayoría de los acusadores eran brujos confesados -los cuales, en virtud de la creencia de los jueces en la existencia de sectas brujeriles, eran obligados a confesar los nombres de sus supuestos cómplices (Larner, 1984:139; Klaitis, 1985:38)³. Este hecho, el que la acusación fundamental durante la cacería de brujas fuese la de participar en el *sabbat*, es crucial para explicar (parcialmente) por qué la cacería fue masiva (Cohn, 1987:12,14,15,214,316,319; Henningsen, 1983:145): dado que se creía que las brujas eran miembros de sectas, y no individuos que actuaban aisladamente, eran obligadas a delatar a muchas cómplices, con lo cual pudo crecer enormemente la cantidad de acusados por brujería.

3) Otra condición que hizo posible el que la cacería fuese masiva fue el uso del método inquisitorial por parte tanto de los jueces eclesiásticos como de los civiles, y particularmente el uso indiscriminado de la tortura, que permitió obtener muchas confesiones de brujería y muchas delaciones de cómplices.

² Esta afirmación de Klaitis se encuentra corroborada por el hecho de que en el *Malleus*, escrito en el siglo XV, se habla frecuentemente de que las brujas realizan un pacto con el Diabolo, pero sólo en una ocasión se menciona el *sabbat* (II,11,222) -notese que, a diferencia de lo que presuponen algunos autores (p. ej., Russett, 1980:92), es importante distinguir entre la idea de pacto, que puede celebrarse individualmente, y la idea de *sabbat* que refiere a un culto esencialmente comunitario.

³ Con el afán de evitar un malentendido enfatizamos que la diferencia entre la persecución y la cacería no es la ausencia o presencia de un componente demoníaco. En efecto, durante la persecución los aldeanos sistemáticamente acusaban a sus vecinos por maleficio (estudios de Kieckheffer reportado por Klaitis, 1985:39), pero durante el juicio los jueces introducían la noción de pacto (individual) con el Diabolo como fundamento del maleficio, de tal suerte que en el cargo definitivo o final había una referencia a un elemento demoníaco. En cambio, durante la cacería el elemento demoníaco, en este caso la participación (grupal) en el *sabbat*, predominó tanto en la acusación original como en el cargo final.

Este tema lo estudiaremos detalladamente en el siguiente capítulo.

Una razón que ha llevado a varios autores a suponer que las dos condiciones fundamentales para que se diese la cacería fueron la creencia en el *sabbat* (o existencia de una secta brujeril) y el uso de la tortura es el caso de Inglaterra, en que no hubo una cacería masiva, así como tampoco estuvo presente la idea de *sabbat* (en verdad, la mayoría de acusaciones fueron por maleficio), ni se utilizaron el procedimiento inquisitorial y la tortura (Cohn, 1987:317; Russell, 1980:76,90; Thomas, 1980:534; Trevor-Roper, 1969:162).

4) Otra diferencia importante es que durante la persecución fueron las mujeres, y sobretodo las mujeres pobres, y/o viejas, y/o sin marido -o como dice Henningsen (1983: 344,347) las personas marginales (que incluyen a las mujeres, pero también a otras personas indefensas como los mendigos, los lisiados, etc.)- las mayoritariamente acusadas, mientras que durante la cacería las personas de cualesquiera género y situación -incluyendo hombres, ricos, concejales, etc.- fueron acusadas (Cohn, 1987:14; Henningsen, 1983: 347; Trevor-Roper, 1969:97,190). Klaitz (1985:58) en cambio sostiene la tesis contraria de que hubo más mujeres sospechosas de brujería durante la cacería que durante la persecución. Yo pienso que la primer tesis (hubo más mujeres sospechosas durante la persecución) es la más plausible -no hablo de 'correcta' porque para ello se requieren datos empíricos- por dos razones. Una es que el *Malleus*, que pertenece a la fase de la persecución (editado en 1487, insiste que la persecución debe ampliarse, no habla del *sabbat*), se preocupa insistentemente en explicarse por qué la mayoría de las brujas son mujeres. La otra razón es que si durante la persecución los principales acusadores fueron los vecinos de la «bruja», cabe suponer que ellos seleccionarían a personas marginales para acusarlas, mientras que durante la cacería las brujas confesas, por acusar bajo tortura,

mencionarían a cualquiera cuyo nombre primero les viniera a la mente.

Una vez que hemos visto que la persecución en sentido amplio tuvo dos fases, pasemos a hablar sobre los eventos y fechas sobresalientes de ésta.

Muy sintéticamente podemos decir que en el siglo XIV hubo tres tipos de juicios por brujería: juicio a nigromantes, a figuras prominentes (aunque en verdad eran juicios políticos), y juicios por hechicería en que sólo ocasionalmente se habla del demonio; por tanto, puede decirse que en el siglo XIV sólo hubo una incipiente persecución de brujas. En el siglo XV existieron más juicios por brujería y en más países, algunos pocos llegaron a ser masivos, creció el número de juicios por diabolismo (pacto con Satán), y hubo más juicios llevados a cabo por las cortes civiles, que para ese siglo ya habían adoptado el método inquisitorial y comenzaban a competir fuertemente contra las cortes eclesiásticas. En la primera mitad del siglo XVI prácticamente no hubo persecución de brujas, pero a partir de 1560 comenzó de nuevo con renovado vigor, pasando claramente a su fase masiva, o cacería de brujas. En la primera mitad del siglo XVII ocurrieron las peores cacerías de brujas, y en la segunda mitad declinó la cacería hasta casi desaparecer a fines de este siglo.

Más ampliamente, la cronología de la persecución es la siguiente:

1300-1330: Juicios a nigromantes y juicios políticos disfrazados de juicios por brujería a figuras prominentes (Cohn, 1987:122-9,232-8; Kieckheffer, 1989:188,190; Klaitz, 1985:37; Lerner, 1984:40; Russell, 1980:76, 90-2; Trevor-Roper, 1969:128).

1310: Felipe el Hermoso de Francia acusó (póstumamente) al Papa Bonifacio VIII, y al Obispo de Troyes, de diabolismo.

1305-1314: Felipe el Hermoso acusó a los templarios de diabolismo (culto a un dios cornudo) y homosexualidad.

1317: Juan XXII acusó a algunos de sus oponentes políticos de tratar de matarlo mediante maleficios. Cabe notar que este tipo de juicio por brujería en que lo que realmente se pretende es atacar a los enemigos políticos son importantes porque sacan a la luz la gran ambigüedad del concepto de bruja y su inverificabilidad (*cf. supra* I, VII, 4) -características que hicieron posibles a estos varios juicios, así como al de Juana de Arco en el siglo XV.

1324: Juicio a Lady Kyteller (y cómplices) por matar a sus esposos mediante maleficios, juicio iniciado por los herederos desposeídos de los esposos muertos.

1330-1375: Juicios por maleficio o hechicería, poca mención del elemento diabólico, principalmente en Francia y Alemania (Klaits, 1985:26; Larner, 1984:40).

1375-1435: Aumento del número de juicios, extendiéndose éstos a Italia y Suiza, con referencias diabólicas ocasionales -según Klaits (1985:40) hubo 84 casos verificados, de los cuales 25 tienen un contenido diabólico; varios juicios fueron realizados por las cortes seculares (Cohn, 1987:251; Kieckheffer, 1989:199; Larner, 1984:40; Russell, 1980:77).

1395-1406: en Berna, Simmerthal, Suiza, hubo una cacería de brujas importante (Cohn, 1987:260; Klaits, 1985:37).

1428: Juicio masivo (100 a 200 quemados) en Valais, Suiza, se habló del pacto, y por primera vez del vuelo nocturno de las brujas (Cohn, 1987:287).

1435-1500: Aumento en el número de juicios, más sensacionales, con un número mayor de pánicos de brujas; aún cuando au-

mentó el número de juicios por diabolismo, continuaron siendo más los juicios por hechicería (Larner, 1984:40).

1459: Juicio de Arras, al norte de Francia, fue masivo (34 arrestados, 12 quemados (Kieckheffer, 1989:196)), acusación por asistir al *sabbat* (Cohn, 1987:291; Klaits, 1985:41).

1500-1560: Casi no hubo juicios, aunque se publicaron muchos tratados demonológicos (Larner, 1984:40; Trevor-Roper, 1969:186).

1560-1630: Gran cacería de brujas en muchos países europeos, aparentemente ocasionada por la evangelización protestante de Europa en los años 60, y la reconquista católico-reformada que se inició en los años 80 (Cohn, 1987:285; Klaits, 1985:26; Larner, 1984:40; Russell, 1980:83; Trevor-Roper, 1969:186).

1620-1630: Peor cacería de brujas -p.ej.- de 1623 a 1631 en Würzburg 900 personas fueron quemadas (Larner, 1984:40; Trevor-Roper, 1969:160).

1630-1700: Disminución y fin de la cacería (Larner, 1984:41-3; Trevor-Roper, 1969:167).

1650: En adelante comenzaron a aparecer libros contra la cacería.

1652: Última bruja quemada en la Ginebra calvinista.

1672: Colbert abolió en Francia el cargo de hechicería demoníaca.

1692: Último juicio en Salem, Mass., E.U.A.

1697: Último juicio en Escocia.

1793: Última bruja ejecutada, en Polonia.



3. LEGISLACIONES CONTRA LA BRUJERÍA

Vimos en la sección I que desde que existió la hechicería, también existieron métodos informales o extralegales para combatir a la hechicería y al hechicero, en virtud de los daños producidos. Esto nos revela que generalmente las legislaciones que se crearon desde la Antigüedad contra la hechicería descansan sobre una necesidad ampliamente difundida de combatir el maleficio, mas que sobre los intereses de un grupo particular.

En una primera aproximación se puede decir que hubo dos tipos de legislación contra la magia⁴: la eclesiástica, que tendió a imponer penas tanto por considerar que las prácticas mágicas causaban daños como porque representaban una ofensa a Dios; y la civil, que tendió a establecer castigos sólo por maleficios o daños -aunque ciertamente una afectó a la otra, ya que la legislación civil sirvió como apoyo a la eclesiástica, y la eclesiástica en varias ocasiones influyó en que la civil no sólo penara el maleficio (Kieckheffer, 1989:176).

En relación a la legislación eclesiástica recordemos que la Iglesia siempre atacó a la magia⁵. Más particularmente, la legislación eclesiástica medieval dió lugar básicamente a una práctica penitencial en que se alentaba la confesión del pecado, la penitencia y la absolución (Cohn, 1987:209; Kieckheffer, 1989: 179). Dado que hubo variaciones en las distintas jurisdicciones y en distintos tiempos, ofreceremos sólo algunos ejemplos de legislaciones eclesiásticas. El penitencial de Teodoro (siglo VII) establece que si una mujer coloca a su hija sobre un techo o dentro del horno (*i.e.*, dentro de un «útero» para que «renazca») con el fin de curar su fiebre, debe hacer penitencia por 7 años (Russell, 1980:45). El sínodo de Freising (siglo IX) estableció el canon de que los obispos debían alentar la confesión -y si fuese necesario, hasta usar la tortura- en el caso de adivinadores, encantadores y hacedores de tormentas, y debían mantenerlos en prisión hasta que decidiesen hacer la penitencia correspondiente (como ayunar o dejar de comer

pan y vino por tres años por causar tormentas, etc.); en algunas ocasiones, los cánones hablaban de excomunión en caso de asesinato por medios mágicos (Kieckheffer, 1989:179).

Para el siglo XIII ya habían acontecido dos fenómenos que incrementaron notablemente el poder de castigar de la Iglesia. Por una parte, dada la fuerte interrelación entre Iglesia y Estado que paulatinamente se había consolidado, la Iglesia, que nunca aplicó la pena de muerte, tuvo la posibilidad de solicitarla al «brazo secular» para aquellos que cometían el delito religioso de la herejía (Klaits, 1985:134; Trimpi, 1973:522), con lo cual aumentó notablemente su poder punitivo. Por otra parte, se creó la Inquisición, la cual, por utilizar el procedimiento inquisitorial, tuvo mayor poder para perseguir y castigar a cualquier tipo de hereje que el que tenían anteriormente las cortes eclesiásticas. Ahora bien, fue dentro de este contexto que a partir del siglo XIII aparecieron una serie de bulas acerca de la brujería. En 1258 la bula del Papa Alejandro IV establece que los inquisidores sólo deben tratar aquellos casos de «adivinación» que sean manifiestamente heréticos (Cohn, 1987:228; Ginzburg, 1985: 177). Esta bula nos revela que había una notoria tendencia por parte de los inquisidores a perseguir todo tipo de prácticas mágicas, así como también revela que las autoridades superiores no consideraban que todas las prácticas mágicas eran heréticas. Esta bula fue importante porque obligó a los inquisidores interesados en perseguir prácticas mágicas a utilizar distintas estrategias -siendo la principal, como vimos en I.III.3 y I.VI.2, la de justificar teóricamente que una gran cantidad de tipos de magia eran efectivamente heréticos por requerir un pacto con el Diablo- para convencer a la alta jerarquía eclesial sobre la importancia de perseguir las prácticas mágicas. En 1326 apareció la bula de Juan XXII, *Super illius specula*, que concede plenos poderes a los inquisidores para perseguir a las «brujas», esto es, practicantes de la nigromancia⁶. En 1398 la Facultad de Teología de París estableció que toda práctica

⁴ Recuérdese que aún cuando existiese una legislación contra hechiceros o brujos, la acción legal no siempre sustituyó a la acción extra-legal popular (Cohn, 1987:195,202) -p. ej., hay documentos que hablan de la matanza de un hechicero a manos del pueblo en 1075 (Colonia), 1128 (Gent), etc. (Kieckheffer, 1989:188)- ya sea porque el tipo de procedimiento judicial (acusatorial) hacía difícil el acusar legalmente a un hechicero (Klaits, 1975:39), o porque los interesados consideraban que era demasiado suave la legislación existente.

⁵ En verdad, como vimos antes (I.III.3), hubo dos tradiciones en la Iglesia: la realista, según la cual las prácticas mágicas (que eran percibidas como eficaces) eran parte de la cultura pagana y por ello implicaban algún tipo de involucramiento con los demonios, y la escéptica, para la cual las creencias mágicas eran falsas creencias que debían ser erradicadas por tener un origen demoníaco; en ambas tradiciones se atacó a la magia.

⁶ Por esta época también apareció el texto del inquisidor Eymeric *Tratado contra los invocadores de demonios*, en que se argumenta que los nigromantes son herejes (Cohn, 1987:229).

mágica (magia baja) era herética (Klairs, 1975: 39; Trimpi, 1973:522). En 1451 la bula de Nicolás V, dirigida al Inquisidor General de Francia, establecía que los casos de «adivinación», esto es, magia baja, debían ser perseguidos aún cuando no hubiesen dado lugar a maleficio alguno (Ginzburg, 1985: 177). Esta bula es importante porque nos muestra que hacia mediados del siglo XV se comenzó a aceptar la idea de que el crimen fundamental era el la herejía -lo cual permitió ampliar el campo de acción de la Inquisición, ya que no había que apelar a la existencia de un maleficio, sino que bastaba para condenar la mera confesión de haber realizado un pacto diabólico o asistido al *sabbat*; esto obviamente fue una condición de posibilidad para la cacería de brujas. Los estudiosos de la brujería no hablan de legislaciones posteriores a la bula de 1451, lo cual puede deberse o bien a que no han estudiado la situación legal posterior a esta fecha, o bien a que la Iglesia no continuó legislando, entre otras razones, porque gradualmente, a partir de fines del XIV, y ya muy notoriamente en el siglo XVI, fueron las cortes civiles las que procesaron los juicios por brujería (Cohn, 1987:251; Ginzburg, 1985:177, n.31; Larner, 1984:59) -Ginzburg sostiene que a partir de principios del siglo XVII la Inquisición comenzó a ser escéptica respecto de la brujería, abocándose a perseguir sólo casos de herejía evidente.

En la historia de la legislación civil, que tendió a prohibir el maleficio, sólo hubo unos pocos cambios importantes. Durante el Imperio Romano las leyes contra la magia castigaban únicamente la práctica de la magia dañina o hechicería, más no a los practicantes de la magia blanca (Kieckheffer, 1989: 41).

A partir del siglo V el código legal germano predominó en Europa. Tuvo dos características distintivas. Por una parte, estuvo asociado con el procedimiento acusatorial, que tenía el efecto de desalentar las acusaciones por maleficio (cfr. el siguiente capítulo); por ello, usualmente fue un individuo, o el

pueblo, los que extrajudicialmente mataban a la bruja (Cohn, 1987: 211; Kieckheffer, 1989:189; Klairs, 1985:39). Las penas que se establecían eran multas, y sólo en casos excepcionales, como el que un siervo o esclavo no pudiese pagar, se daba la pena de muerte (Cohn, 1987:195). Por otra parte, en los códigos de origen germano se penaba básicamente la magia dañina, aunque por influencia del cristianismo a veces se llegó a penar también otros tipos de magia, como el uso de amuletos. A este respecto el más notable fue el código que Carlomagno elaboró para los sajones, en que como parte de la campaña de cristianización se penó fuertemente todo tipo de prácticas mágicas -en este código se permitió el uso de la tortura para extraer confesiones, pero no se estableció la pena de muerte para los magos, aunque sí duros castigos como el de volverse esclavos de la Iglesia (Cohn, 1987:206; Kieckheffer, 1989:179).

Hasta el siglo XVI no hubo grandes cambios en la legislación secular contra las brujas, aunque sí hubo cambios importantes en otros terrenos. Los más importantes fueron el que las cortes seculares ya habían adoptado el método inquisitorial y habían tomado a su cargo la realización de una serie de juicios que antes estaban en manos de las cortes eclesiásticas, incluyendo los juicios sobre brujería.

En el siglo XVI las principales leyes contra brujería que se promulgaron fueron dos. En 1532 se estableció la constitución de la Alemania Imperial llamada *Constitutio Criminalis Carolina*, o Carolina, en que se retoma de la legislación romana el principio de que sólo los que causan maleficios han de ser castigados, aunque se establece que el castigo puede ser la pena de muerte, y se acepta el uso de la tortura, pero sólo bajo condiciones estrictas (Klairs, 1985:139). En 1572 se promulgó la Constitución Criminal de la Sajonia en que por primera vez se establece como crimen el pacto con el Diablo, independientemente de si éste dió lugar o no a la producción de maleficios, y se lo castiga con la pena de muerte -esta reconceptualización de la

brujería como pacto con el Diablo, más que como maleficio, se dio también en muchos otros países europeos (Klaits, 1985:57, 138; Trevor-Roper, 1969:136). Como puede observarse, la Constitución de Sajonia, mucho

más dura que la Carolina, aproximadamente coincide con el resurgimiento de la persecución a las brujas (1560), y más particularmente con la cacería de brujas.

4. CONCLUSION

Probablemente uno de los datos más importantes que nos aporta la historia de la persecución a las brujas es la de que este fenómeno no fue uniforme, sino que puede dividirse en dos etapas, la persecución en sentido restringido, y la cacería. En cuanto a la legislación contra la brujería, podemos observar que ésta gradualmente se volvió más severa,

conforme recrudecía la persecución. Podemos observar también que lo que aumentó fuertemente el poder punitivo de la Iglesia y el Estado fue la introducción del procedimiento inquisitorial, más que los cambios en la legislación. Por ello, en el siguiente capítulo nos abocaremos al estudio de este procedimiento.

CAPITULO II. EL PROCEDIMIENTO INQUISITORIAL

1. INTRODUCCION

Con frecuencia se sostiene la tesis de que la persecución (en sentido amplio) a las brujas estuvo íntimamente ligado con el uso del método inquisitorial para procesar a las brujas. En este capítulo trataremos de precisar esta tesis respondiendo a las siguientes preguntas: ¿qué fue lo decisivo para la persecución, el uso del método inquisitorial, ó mas

específicamente, el uso de la tortura para extraer confesiones?, ¿qué fenómeno explica el uso de la tortura, la existencia de la persecución (en sentido amplio) o solamente el desarrollo de la cacería de brujas?, ¿fue tan sólo el uso del método inquisitorial el que generó la persecución, o deben asignarse un papel importante a otros factores?



2. PROCEDIMIENTO ACUSATORIAL

Para introducirnos al tema del procedimiento inquisitorial describiremos primero en qué consiste el procedimiento alternativo, el acusatorial¹.

En el procedimiento acusatorial, en su forma pura, es un individuo el que acusa a otro ante un juez por un daño sufrido. Al que acusa le corresponde probar que realmente la otra persona cometió el crimen que le imputa; al acusado le toca defenderse o aceptar la acusación; y al juez le corresponde determinar quién dice la verdad, y qué castigo merece el culpable. Durante la Edad Media, en que se utilizó el procedimiento acusatorial, la asignación de castigos estaba regida por la ley del talión: en caso de que el acusador no probase la culpa del acusado, le tocaba recibir el mismo castigo que debería haber recibido el acusado si hubiese resultado culpable (Cohn,1987:210-1; Kieckheffer,1989:189; Klaitz,1985:39).

El procedimiento acusatorial tiene tres consecuencias importantes, y diría yo, benéficas. La primera es que favorece al acusado, dado que el cargo de la prueba recae sobre el que acusa (Cohn,1987:211). Puesto en otros términos, se presume que el acusado es inocente hasta que se pruebe lo contrario. La segunda es que, por recaer la prueba sobre el

acusado, y por el uso de la ley del talión, se evita que haya acusaciones frías o basadas en la mala fe. La tercera consecuencia es que, por las dos razones antes mencionadas, se dificulta el que haya acusaciones.²

El procedimiento acusatorial presupone una concepción determinada del crimen, de la administración de la justicia, y del castigo. En efecto, el crimen es concebido como un daño a un individuo, ya que sólo hay un crimen para el aparato judicial cuando hay un individuo (o su representante) que acusa a otro por un daño sufrido. Consecuentemente, la administración de la justicia por parte del juez consiste sólo en mediar la controversia que pueda haber entre acusador y acusado acerca de quién es el culpable (Howard,1948:545). Igualmente, dado que el crimen es concebido como un daño a un individuo, el castigo se entiende como una forma en que el culpable repara el mal causado (un daño o una acusación falsa); en otras palabras, el castigo tiene la función de permitir la venganza o dar compensación (p. ej. bajo la forma de multas) a la víctima o su parentela (Cohn,1987:196; Hentig,1948:713; Howard,1948:545; Morris, 1987: 861).

Durante la Edad Media, por la adopción del derecho germano, se asoció al procedi-

¹ Al hablar de «procedimiento» nos referimos al método de procesamiento judicial, o sea, al modo en que se lleva a cabo un proceso o juicio.

² Es por estas consecuencias que después de la Revolución Francesa se retornó en Europa al uso del procedimiento acusatorial. En aquel momento se lo justificó en términos de ser un procedimiento que salvaguardaba derechos civiles (por favorecer al acusado), y porque evitaba las acusaciones arbitrarias o represivas por parte del Estado (ya que en general evita acusaciones infundadas) (Hentig,1948:715).

miento acusatorial el uso de la ordalía y el combate. La ordalía y el combate son un tipo de prueba que se utilizaba cuando el juez no podía determinar, por falta de pruebas, quién era el culpable, dejándose la decisión en manos de la providencia divina. Por ejemplo, en la ordalía del agua el acusado era arrojado a un río o lago, y si flotaba se consideraba que era culpable dado que se pensaba que el agua, que Dios hizo un elemento puro, lo rechazaría por impuro; en cambio, si comenzaba a ahogarse (o sea, era aceptado por el agua), era considerado inocente, y el acusador culpable. Cuando las personas juzgadas eran aristócratas, no se recurría a las ordalias sino al combate, considerándose que el ganador era el inocente -porque Dios, percibiendo su inocencia, no le permitiría perder en la prueba. Este tipo de métodos de prueba de inocencia fueron sustituidos en el siglo XIII por la purificación canónica -en que el acu-

sado juraba ante Dios ser inocente, y sus aliados juraban que su juramento era digno de confianza- porque se los consideró demasiado crueles; sin embargo, fueron reintroducidos posteriormente bajo la forma de la tortura (Cohn,1987:212; Howard, 1948:546).

El procedimiento acusatorial fue utilizado por la administración romana de la justicia (excepto para crímenes excepcionales), y durante el Medioevo, hasta que fue sustituido gradualmente, desde el siglo XIII al XV, por el procedimiento inquisitorial -a excepción de Inglaterra, donde siempre se utilizó el acusatorial (Cohn,1987:210-1; Kieckheffer, 1989:189; Klaitz,1985:39,132; Trevor-Roper, 1969:118). Fue reintroducido en Europa después de la Revolución Francesa, aunque actualmente en la mayoría de los países se utiliza una combinación de ambos procedimientos.

3. INQUISICION

Lo distintivo del procedimiento inquisitorial es que es la autoridad civil o eclesiástica la que lleva a cabo todo el proceso judicial. Es la autoridad la encargada de descubrir a los supuestos criminales -usualmente utilizando métodos secretos de investigación y denunciantes- y acusarlos. Una vez que el putativo criminal es aprehendido, pueden mantenerlo encarcelado por un tiempo indefinido. El juicio consiste en evaluar las evidencias que proporcionaron delator y testigos, y en interrogar al acusado en sesiones secretas, con el fin de establecer si cometió o no el crimen que se le imputa, aunque el acusado tiene pocas posibilidades de demostrar su inocencia dado que o bien no tiene un abogado defensor, o bien éste está interesado en facilitarle el proceso al juez; es prácticamente inexistente el derecho de apelar; y el acusado no conoce ni es confrontado con las personas que lo delataron ó que testifican en su contra (ya que es la autoridad la que formalmente lo acusa). Se acepta como evidencia en contra del acusado los testimonios de personas con poca credibilidad, tales como crimi-

nales convictos, excomulgados, perjuros, etc. Dado que un elemento importante dentro de este proceso es la confesión, ésta se busca utilizando métodos que van desde la persuasión hasta el uso de la tortura. Finalmente, el juez establece si el acusado es o no culpable, y determina su castigo (Henningsen:1983:41-5; Howard, 1948 :546; Klaitz,1985:25,132).

La descripción que hemos ofrecido sobre el procedimiento inquisitorial es sumamente general. En realidad éste presenta variaciones en función del tiempo y las autoridades que lo utilizaron. Examinaremos, pues, por separado el uso que le dieron la Inquisición y las cortes seculares.

En el derecho romano de la época imperial se contempló la utilización del procedimiento inquisitorial para el crimen excepcional de *laese majestatis*, o sea, para la traición al Estado. De aquí paso desde temprana edad al derecho canónico, que lo aplicó al caso de la herejía, por ser vista ésta como una traición a Dios; en particular, el

derecho canónico adoptó el que se aceptará la evidencia de personas poco confiables, el que el acusado no conociese ni fuese confrontado con sus delatores, y el que el acusado no tuviese un abogado defensor (Cohn,1987:45; Howard,1948:546; Klaitz, 1985:25,32,134).

La Inquisición retomó del derecho romano y del canónico el uso del método inquisitorial. La Inquisición (papal o medieval) fue establecida entre 1227 y 1235, aunque no quedó totalmente organizada sino hasta la segunda mitad del siglo XIII. Como fue establecida para lidiar con los casos de herejía, adoptó el método inquisitorial, y por ello se llamó «inquisición». La Inquisición utilizó el procedimiento inquisitorial como un método para «inquirir» o investigar, mas que para castigar. En verdad, el objetivo de ésta no era exterminar a los herejes, sino obtener su arrepentimiento, o sea, reformarlos -dado que se consideraba que la misión de la Iglesia era la de salvar el mayor número posible de almas. El procedimiento inquisitorial resultaba muy útil para lograr este objetivo; veamos por qué.

Cuando la Inquisición recibía noticias de que alguien era un hereje, lo encarcelaba y lo mantenía incomunicado. Al cabo de cierto tiempo, el inquisidor tenía algunas (usualmente tres) sesiones secretas con el acusado en que no le informaba de qué cargos estaba acusado, aunque sí le decía que la Inquisición lo sabía todo acerca de él, que la Inquisición nunca se equivoca, y que si confesaba todos sus pecados sería rápidamente enjuiciado, y le recordaba que la salvación de su alma dependía de que hiciera una confesión completa de sus pecados y se arrepintiera de ellos. Estos mecanismos inquisitoriales -la incomunicación, la existencia de períodos a veces muy largos entre sesión y sesión, la incertidumbre de no saber de qué se era acusado, y la combinación de promesas y amenazas que realizaba el inquisidor- generaban una presión psicológica muy fuerte sobre el acusado, que se veía compelido a «examinar» en su interior hasta descubrir todos

aquellos pecados que pudiera haber cometido, no sólo en actos y palabras, sino también en pensamientos y sentimientos, e igualmente se veía compelido a arrepentirse de ellos (Henningsen, 1983:37,40-4; Jacob,1948: 61,64). Puesto en otros términos, todos estos mecanismos presionaban fuertemente al acusado para que desம்பañase el rol del peccador (o culpable) arrepentido.

Hemos visto que el objetivo del método inquisitorial en manos de la Inquisición era el de reformar a las personas para que fuesen buenos cristianos. Para ello no sólo se utilizaba mecanismos de presión psicológica sino también castigos o penas. En el caso de los herejes que no eran brujos y que por primera vez eran juzgados, o bien, en el caso de brujas durante la persecución (en sentido restringido), o en aquellos lugares en que no era intensa la persecución de éstas, el principio para la asignación de castigos dependía tanto de si se consideraba que la culpa estaba probada o no, como de la gravedad del delito. En el caso de los «confesos», que confesaban y manifestaban su arrepentimiento, la culpa se consideraba probada, pero como había un arrepentimiento, generalmente eran «reconciliados» o re-admitidos a la Iglesia, exigiéndoles renunciar a su herejía y asignándoseles una pena según la gravedad del delito; en caso de que el delito fuese sumamente grave -p. ej. que una bruja hubiese convertido a muchos a la brujería- eran quemados. Por otra parte, los «negativos», los que no confesaban su delito, generalmente eran reconciliados en caso de que se pensara que su culpa no estaba probada (lo cual sucedía cuando no confesaban bajo tortura), aunque podían ser quemados si se consideraba que había muchas evidencias en su contra y el delito cometido era muy grave. Las penas o castigos que se asignaban a los que eran reconciliados con la Iglesia variaban según la gravedad del delito; ejemplos de estos castigos son el uso de un «sanbenito» o hábito, que los marcaba públicamente como herejes (obligatorio para todos los reconciliados), confiscación de bienes (en el mejor de los casos, la suficiente para cubrir la manutención

ción del reo), multas, destierro de su comarca, encierro temporal en una casa de penitencia, trabajos forzados en el ejército, prisión perpetua, etc., además de que todos los reconciliados perdían de por vida la oportunidad de ocupar puestos importantes, usar armas o joyas, y montar a caballo. Por otra parte, cuando un hereje era quemado el castigo también afectaba a sus hijos y nietos, que perdían los bienes pertenecientes al hereje, no podían ocupar puestos importantes, eran vistos por su comunidad como infames, etc. (Cohn,1987:319; Henningsen,1983:44, 163,188-90; Klaitz,1985:151; *Malleus*, I,XVI, 328-9).

Por otra parte, los herejes relapsos (esto es, juzgados por segunda vez), o los brujos durante la cacería de brujas (que fueron consideradas como herejes relapsos por la gravedad de su crimen), fueron quemados en caso de considerarse su culpa como probada (Russell,1980:70). En el *Malleus* -en el que se aboga por una cacería de brujas aunque fue publicado en 1486- se justifica el quemar a las brujas en su primera convicción, o sea, el tratarlas como si fuesen herejes relapsos, sobre la base de que son el peor tipo de herejes, además de que se afirma que este cas-

tigo también les correspondería por la ley civil a causa de los daños materiales que ocasionaron (*Malleus*, I,XIV,171; sobre la etiqueta 'peor tipo de hereje' cf. *supra* II,1,2).

A partir de esto puede concluirse que más que un cambio de leyes, lo que aconteció en el comienzo de la cacería de brujas fue un endurecimiento de los castigos sobre la base de una re-clasificación de las brujas, que pasaron de ser simples herejes a ser herejes relapsos. Este cambio, como lo indica el *Malleus*, estuvo asociado con un cambio en la percepción que se tenía de la bruja, que llegó a ser percibida como el peor tipo de hereje, o sea, como alguien que amenazaba gravemente la supervivencia de la Iglesia y la sociedad.

Aunque hemos hablado de las penas que impuso la Inquisición, conviene precisar que lo único que ella hacía era investigar la culpabilidad del acusado y determinar el castigo correspondiente, mientras que el aparato judicial era el encargado de ejecutar el castigo (pena de muerte o castigos corporales) (Henningsen,1983: 44; *Malleus*, I,XVI,330).

4. CORTES CIVILES

Examinemos ahora la participación del Estado en la persecución (sentido amplio) de brujas.

Durante la primer fase de la persecución, en que la Inquisición realizó muchos de los juicios por brujería, el Estado participó básicamente como un organismo que ejecutaba las sentencias. Cabe preguntarse por qué el Estado castigó a los herejes, o sea, a los que cometían un crimen religioso, no civil. La respuesta se encuentra en el fenómeno de la unión Iglesia-Estado que se dio desde principios de la era cristiana, y que entre otras cosas significó que el orden jerárquico civil descansaba sobre una justificación religiosa, por lo que un ataque a la religión, o a la Igle-

sia, fue percibido por las autoridades civiles como un ataque a la sociedad misma. En palabras de Klaitz (1985:134): «El convertirse en un hereje era subvertir el principio de jerarquía que mantenía a la sociedad junta, ya que todas las relaciones sociales descansaban en una legitimación por la autoridad divina». Por ello, en los edictos de Teodosio y Justiniano (a finales del Imperio Romano) se estableció que la herejía era una traición a Dios que, al igual que la traición al Estado, debía ser castigada con la pena de muerte. Si bien durante la temprana Edad Media hubo pocas aplicaciones de la pena de muerte a herejes, a partir del siglo XII, y sobre todo en el siglo XIII, en que aumentó notablemente el número de herejes por la aparición de

las herejías populares, revivió la consideración de la herejía como una traición a Dios. Mas específicamente, fue a partir del Concilio de Letrán de 1215 que muchos gobernantes decretaron la pena de muerte para la herejía reiterada por considerarla como traición (Cohn,1987:45; Trachtenberg,1983:173; Russell,1980:62).

Por otra parte, el Estado también participó activamente en la persecución (sentido amplio) de brujas. En efecto, desde fines del XIV, las cortes civiles comenzaron a realizar juicios por brujería, y para el siglo XVI llegaron a ser ellas las que fundamentalmente los llevaban a cabo (Cohn,1987:251; Ginsburg, 1985:177,n.31; Klaitz,1985:150; Larner, 1984:59); o sea, durante la cacería de brujas, fueron fundamentalmente las cortes civiles las encargadas de enjuiciar a las brujas. Uno de los fenómenos que hizo posible esto fue el que ellas utilizaran el procedimiento inquisitorial. Veamos.

Para finales del siglo XV era notorio que ocurría una reforma legal, o revolución judicial, en Europa occidental. Esta reforma consistió básicamente en dos cuestiones: a) el que el funcionamiento de las cortes civiles dependió cada vez más de una autoridad central -del príncipe o del rey- en virtud de que dicha autoridad promulgó una serie de códigos legales detallados que le permitieron regular el modo de operar de las cortes civiles, y b) el que se introdujo el procedimiento inquisitorial -primero para tratar crímenes extraordinarios, aunque luego se extendió a los crímenes ordinarios. Esta reforma fue introducida por los gobernantes absolutistas con el fin de centralizar el poder judicial en sus manos. En relación al procedimiento inquisitorial, es claro que permitió dicha centralización porque al ser el Estado el que acusa (ie. el que da origen a un juicio, presenta la evidencia pertinente y realiza el juicio), y no los particulares, resulta que es el Estado (o menos abstractamente, los jueces en su calidad de representantes del soberano) el que controla los juicios en todas sus fases (Howard,1948:546; Klaitz, 1985:25,131-5;

Larner,1984:60; Russell,1980:70; Trevor-Roper, 1969:118).

Para aclarar mas por qué fue introducido el procedimiento inquisitorial a las cortes civiles, abundemos sobre las características de éste. Vimos en la sección 3 que el rasgo distintivo del procedimiento inquisitorial es que son las autoridades judiciales, en su calidad de representantes del Estado (o la Iglesia), las encargadas de llevar a cabo todo el proceso judicial: descubren a los criminales, los acusan, enjuician y castigan. Este rasgo presupone una concepción particular del crimen: el crimen se entiende como una ofensa al Estado, como una violación de las leyes que éste dictó -a diferencia de lo que ocurre en el proceso acusatorial, en que el crimen se entiende como daño a un individuo y por lo cual son los particulares los encargados de acusar y de proporcionar la evidencia pertinente. Como lo revela esta concepción del crimen como ofensa al Estado, el propósito tras el procedimiento inquisitorial es el de garantizar la seguridad del Estado (o la Iglesia) y de la colectividad mediante la persecución y castigo de los particulares que violan el orden establecido (Cohn,1987: 45; Hentig,1948:715; Howard,545; Klaitz,1985: 148) - a diferencia del procedimiento acusatorial en que el Estado actúa como un árbitro de las disputas entre particulares. El procedimiento inquisitorial le permite un mayor poder de acción al Estado que el acusatorial por tres razones. a) El Estado es el que acusa, y por ello es él el que determina qué tipos de criminales son más importantes de perseguir que otros. b) En el procedimiento inquisitorial se utilizan ciertos mecanismos que hacen que el proceso judicial sea desfavorable para el acusado y muy favorable para el que acusa, o sea, para el Estado - mecanismos tales como el no informarle al acusado de los cargos contra él, ni quienes fueron las personas que lo acusan, el no siempre proporcionarle un abogado defensor, el hacer recaer sobre el acusado la demostración de su inocencia, etc. (Cohn,1987:46; Henningsen, 1983:45; Klaitz,1985:133). c) El procedimiento inquisitorial es muy eficaz para lograr la



aprehensión y convicción en tanto utiliza el secreto: se cuenta con investigadores secretos y denunciadores anónimos, no se informa al acusado de sus cargos, no se informa a los parientes si cierta persona está o no detenida, ni qué cargos pesan en su contra, etc. (Henningsen, 1983:37-9; Howard, 1948:545); Cabe notar que fue precisamente por este gran poder de acción que el procedimiento inquisitorial le da al Estado por lo que, dada la existencia del (o una fuerte tendencia hacia el) absolutismo político, este procedimiento fue introducido a las cortes civiles.

Relacionemos ahora el tema de la introducción del procedimiento inquisitorial a las cortes civiles con la cuestión que nos atañe de la persecución de las brujas. Una de las consecuencias importantes de dicha introducción fue el que las cortes civiles pudieron procesar los crímenes llamados «sin-víctimas» -lo cual no podían hacer cuando utilizaban el procedimiento acusatorial, dado que en éste los particulares sólo podían acusar si habían sufrido un daño, o sea, si eran víctimas. Ejemplos de crímenes sin-víctimas son la creación de moneda falsa, la blasfemia, el adulterio, la bestialidad, la sodomía, el infanticidio y, por supuesto, la brujería (entendida ésta como herejía, como pacto con el diablo, dado que en su aspecto de productora de maleficios ciertamente era, en principio, procesable utilizando el método acusatorial); o sea, los crímenes sin-víctimas son básicamente crímenes religiosos o sexuales. Así pues, fue sólo gracias a la introducción del procedimiento inquisitorial -y a la existencia de la Constitución Criminal de Sajonia de 1572 ó sus equivalentes- que las cortes civiles pudieron procesar a las brujas en su calidad de herejes (y no de maleficiadoras).

Algunos estudiosos de la brujería han destacado que el hecho de que las cortes civiles juzgaran mucho más que las eclesiásticas los casos de brujería durante los siglos XVI y XVII debe entenderse como parte del fenómeno más general de la secularización de la justicia criminal³. En favor de esta tesis señalan que, según el estudio empírico de

Soman, los juicios seculares contra brujería, incesto, sodomía, adulterio, infanticidio, etc. aumentaron en el siglo XVI y disminuyeron en el XVII *en bloque* (Larner, 1984:59-60; Klaitz, 1985:172 menciona este dato).

En relación a esta tesis de que la intervención estatal en los juicios de brujería refleja la secularización de la ley en la temprana modernidad, Klaitz (1985:80) afirma que es correcta en términos generales, pero que debe tomarse en cuenta el que la legislación contra la brujería [particularmente la Constitución de Sajonia] y el enjuiciamiento civil de ofensas morales y religiosas respondía a las preocupaciones o intereses religiosos de las autoridades civiles. Pienso que Klaitz señala un conflicto interesante: por una parte, hay evidencia para sostener que hubo una secularización de la ley, en tanto la legislación y la administración de la justicia criminal civiles trataron cuestiones que antes trataba la Iglesia, pero por otra parte también hay razones para pensar que las autoridades civiles respondían a intereses netamente religiosos, no seculares. Por mi parte, considero que el fenómeno de la secularización en la temprana modernidad fue muy complejo y ambiguo, y que una posible manera de estudiarlo es suponer que, además de ser gradual, no ocurrió de la misma forma o en el mismo tiempo en todos los planos. En el caso que tratamos, podríamos pensar que el conflicto señalado o sugerido por Klaitz se resuelve notando que a nivel institucional se dió una cierta secularización de la ley, aunque a nivel cultural, o de creencias, o de razones explícitas, el grado de secularización fue mínimo dado que los laicos continuaron sosteniendo y actuando en base a una serie de creencias religiosas. Me he extendido sobre la cuestión de la secularización porque pienso que es uno de los motivos profundos, pero a la vez poco explícitos, por los que los estudiosos de la persecución de brujas ofrecen diversas interpretaciones de ésta. En efecto, una de las características peculiares de la persecución, o más específicamente, de la cacería de brujas, es que ésta fue llevada a cabo principalmente por las autoridades civili-

³ La secularización de la justicia criminal generó fuertes disputas entre Iglesia y Estado, sobre todo en relación a los crímenes religiosos y sexuales que tradicionalmente habían pertenecido a la jurisdicción eclesiástica. De las disputas locales que este proceso ocasionó hay muchos testimonios; por ejemplo, Paolo Bizancio, el vicario del patriarca de Venecia, escribió una carta en 1582 a sus superiores en que lamentaba que los inquisidores buscaran siempre aumentar el campo de su competencia, hasta el punto de perseguir «a ciertas mujeres pobres que, bajo el pretexto de curar y ganar un poco de dinero por ello, usan prácticas supersticiosas que nada tienen que ver con la herejía.» (citado en Ginzburg, 1985:72; cf. también Henningsen, 1983:125).

les, aunque lo que ellas perseguían era el crimen religioso del pacto con el Diablo, o sea, la cacería aparentemente fue un fenómeno religioso-seccular. Como este híbrido 'religioso-seccular' es difícil de conceptualizar, la tendencia de los estudiosos de la persecución es a destacar uno u otro aspecto: unos (p. ej. Larner) la interpretan como un fenómeno político o social, mientras que para otros (p. ej. Klaitz) es ante todo un fenómeno religioso. Mi impresión es que esta variación en las interpretaciones depende en parte de la imagen que se tenga de la temprana modernidad: como una época en que existía una secularización avanzada, ó tan solo incipiente. Dado que mas adelante volveremos a tratar esta cuestión, retomemos el tema de la relación entre el procedimiento inquisitorial y la persecución a las brujas.

Hemos dicho que fue gracias a la adopción del procedimiento inquisitorial que las cortes civiles pudieron realizar juicios contra la brujería entendida como herejía. Debe destacarse que en los juicios contra la brujería se utilizó el procedimiento inquisitorial en su forma más extrema o dura. En aquella época se concibió a la brujería como un crimen excepcional (*exceptum*), lo que justificaba el uso de medios extremos tales como la tortura, el concederle al acusado oportunidades ínfimas para defenderse, y el considerar como evidencia los testimonios de personas poco confiables (criminales convictos, excomulgados, perjuros, niños, etc.) -aunque este uso de medios extremos también se dió en los juicios contra otros tipos de delitos considerados como graves (Howard, 1948:547; Larner, 1984:35,58-9; Klaitz, 1985:25).

Hay al menos dos interpretaciones de por qué en aquella época se concibió a la brujería como un crimen excepcional. De acuerdo

con Larner (1984:31,58-9), fue porque era un crimen para el cual era difícil de obtener evidencia. En efecto, es difícil probar que alguien hizo un pacto con el Diablo, o bien, que asistió al *sabbat* -en este último caso, sólo se puede obtener el testimonio de una 'bruja', de alguien poco confiable, ya que cualquier persona que atestigüase la presencia de alguien en el *sabbat* se inculparía automáticamente a si misma. Igualmente, en el caso de una acusación de maleficio es muy difícil probar que una persona determinada lo cometió dado que generalmente el daño no es simultáneo con el acto de maleficio, y aún cuando lo fuese, siempre puede pensarse que fue mera coincidencia, además de que generalmente no había testigos oculares de que alguien cometió un acto de magia negra (Cohn, 1987:212-3). Por ello, sostiene Larner, era frecuente el uso de la tortura para obtener una confesión de brujería -confesión que era la única prueba contundente de que se había cometido un crimen de brujería- y/o la utilización de evidencias provenientes de fuentes poco confiables. En cambio, según Klaitz (1985:134) la razón por la cual la brujería fue entendida como un crimen excepcional, que ameritaba el uso de las medidas inquisitoriales más extremas, fue porque se percibió a la brujería como una extraordinaria amenaza para la sociedad cristiana. Como puede notarse, estas dos interpretaciones divergentes dependen de la imagen que se tenga sobre la secularización: para Larner, que presupone una fuerte secularización, lo excepcional de la brujería es que presenta el problema técnico-legal de ser difícil de probar su existencia en casos concretos, mientras que para Klaitz, que presupone una incipiente secularización, lo excepcional es su carácter de amenaza religiosa y por ende social.

5. CONFESION

Para examinar más a fondo las relaciones entre el procedimiento inquisitorial y la persecución estudiaremos las cuestiones especifi-

cas de la confesión, la tortura y la pena de muerte.

Los estudiosos han señalado dos razones, no necesariamente incompatibles, por las cuales frecuentemente se exigió la confesión en los procesos inquisitoriales. Una de las razones, de tipo técnico-legal, era que bajo el procedimiento inquisitorial se exigía, para poder condenar al acusado, que se probase **contundentemente** que había cometido el crimen del que se le acusaba, y generalmente esta prueba consistía en que el acusado confesase haber cometido el crimen (Howard, 1948:547). En el caso particular de la brujería, la confesión usualmente era indispensable dado que, como vimos, difícilmente podían encontrarse pruebas de otro tipo (Larner, 1984:31; Trevor-Roper, 1969: 118); aunque ciertamente hubo casos de personas acusadas de brujería que no confesaron, ni aún bajo tortura, y que fueron ejecutadas (Klaits, 1985:151). Este último dato sugiere que pudo haber otro tipo de razones tras la insistencia en que las brujas confesaran su crimen.

Una de estas razones es de corte religioso. Recordemos que cuando la Inquisición utilizaba el procedimiento inquisitorial también buscaba que el acusado confesase su culpa, por una razón religiosa evidente: sólo si la bruja -al igual que cualquier otro pecador- confiesa su crimen, y se arrepiente de él, puede aspirar al perdón divino (*Malleus* II, I, 11, 224 y 230). De acuerdo con Klaits esta misma lógica religiosa fue utilizada por los jueces civiles -de tal suerte que las cortes civiles no sólo adoptaron de la Inquisición el uso del procedimiento inquisitorial, sino también la lógica religiosa asociada a éste. En base al minucioso estudio que Delcambre realizó de las actas de los procesos civiles de brujería realizados en el ducado de Lorraine (en la frontera franco-germana), Klaits afirma que los jueces civiles, muchos de los cuales eran gente del pueblo, tomaron el rol del cura confesor, insistiéndoles a los acusados que debían confesarse y arrepentirse para poder salvar sus almas. Debe pensarse que el motivo por el cual los jueces hacían este tipo de exhortaciones es porque estaban preocupados sinceramente por la salvación de al-

mas de los acusados, y no porque dichas exhortaciones sirvieran como presión psicológica para obtener la confesión deseada, por que hubo muchos casos en que los jueces continuaron hablando sobre este tema después de que el acusado había confesado. Klaits sostiene también que el que los jueces civiles adoptaran el rol religioso de confesores constituye una manifestación más de que en aquella época los valores religiosos eran los dominantes (Klaits, 1985:149-50). Esta última afirmación de Klaits nos revela que para él no existió una fuerte secularización en esta época, por lo menos a nivel cultural, y por lo cual él ofrece una lectura religiosa del sentido que tenía la confesión en los juicios civiles. Pienso que esta imagen de Klaits (y Delcambre) de la temprana modernidad como una época poco secularizada, o sea, como una época en que no hay una clara distinción entre intereses, necesidades u objetivos civiles (i.e. políticos, sociales, etc.) y los religiosos, parece plausible: baste recordar que en esta época había una gran efervescencia religiosa, no sólo a raíz de los conflictos armados generados por la Reforma y la Contra-Reforma, sino también por las campañas evangelizadoras llevadas a cabo por los varios grupos religiosos a lugares ignotos, y por la insistencia de todos los grupos en que la religiosidad debe entenderse no como un conjunto de actos externos sino como una vivencia interior que anima todos los aspectos de la vida de cada persona. Y dado que esta imagen parece plausible, igualmente lo parece la lectura religiosa de la confesión exigida en los juicios seculares - además de que esta lectura está respaldada por los datos empíricos que proporciona Delcambre.

Hemos visto hasta aquí que hay dos razones o lecturas posibles del sentido que tenía la confesión en los juicios seculares, la técnica-legal y la religiosa. Considero que éstas son compatibles porque, si bien por razones legales los jueces buscaban la confesión, esto no impedía que los jueces utilizaran este requisito legal para satisfacer su interés personal religioso de ayudar a otros a salvar su alma.

Finalmente, hay una tercer lectura posible del por qué se buscaba la confesión en los juicios civiles. Klaitz sostiene (también) que la insistencia en la confesión debe verse como una manifestación del mayor énfasis sobre el control social que se dió en la temprana modernidad. Se insistía en la confesión porque de lo que se trataba en los juicios civiles de brujería no era meramente determinar que el acusado era culpable por haber transgredido una ley, sino que se trataba de que el acusado internalizase ciertos valores, y reconociese que de acuerdo con ellos era culpable; la confesión y el arrepentimiento eran la manifestación externa de que el acusado había internalizado esos valores. Así, el objetivo del proceso era «re-educar» al acusado, y la confesión servía para determinar que efectivamente había internalizado los valores adecuados -al igual que en los juicios políticos contemporáneos (Klaitz, 1985: 151).

Esta tesis de Klaitz parece plausible si la referimos a aquellos juicios de brujería realizados por la Inquisición en que los acusados que se confesaban y no eran quemados. Sin embargo, esta tesis no parece plausible para los juicios civiles de brujería realizados durante la cacería de brujas en que los acusados confesos eran quemados: ¿por qué invertir tanto esfuerzo en reeducar al acusado si en el momento en que confesaba, o sea, manifestaba que había sido reeducado, se le ejecutaba?

Empero, se puede rescatar la idea general de Klaitz de que hay alguna conexión entre la insistencia en la confesión y el control social si cambiamos de perspectiva y pensamos que la importancia de la confesión estriba no en lo que ésta significa para el acusado (p. ej. para su salvación), o para el juez que lo juzga (*i.e.* prueba de su culpa), sino para el público que se entera del juicio.

Aquí entenderemos por control social todos aquellos mecanismos o procesos mediante los cuales se perpetúa o se modifica un sistema social (*i.e.*, un sistema de relaciones sociales y una cultura). Mecanismos típicos

de control social son las reglas o normas, que pueden ser formales (p. ej. un código legal) o informales (p. ej. un sistema de valores). La manera en que se consigue que los individuos actúen acorde con las normas vigentes es mediante sanciones, que son premios o castigos (Epstein, 1968:4; Radcliff-Brown, 1948:532). El sistema de premios y castigos particular que se utiliza puede servir para que los individuos meramente actúen de tal forma que su conducta se adecúe a las normas vigentes, o bien puede servir para que los individuos internalicen las normas, o sea, las consideren como correctas o buenas, y que por ello su conducta se adecúe «espontáneamente» a las normas - en este último caso el control social es más efectivo que en el primero, ya que no se requiere un sistema permanente de vigilancia y castigo como en el primero. Ahora bien, una característica muy importante de los procesos judiciales en la temprana modernidad es que la ejecución de los castigos era un evento público. En éste, los jueces informaban al público, generalmente muy numeroso, acerca de los crímenes cometidos por los acusados, y éstos confesaban públicamente sus delitos, hacían nuevas revelaciones ó rechazaban los cargos; y el público también participaba, ya fuese cooperando con el castigo a los culpables (golpeándolos, abucheándolos, etc.) o, en ocasiones, intentando defender al acusado (Foucault, 1976:49,64). Como puede verse por esta breve descripción, la confesión pública de los acusados jugaba un papel muy importante: confirmaba ante el gran público la verdad - o sea, aquella verdad establecida en secreto por los jueces durante la parte inquisitorial del proceso (Foucault, 1976:49). La confesión no sólo servía para informar al gran público que era verdad que cierto individuo había realizado ciertas acciones, sino también, y más importante aún, servía para convencer al público de que esas acciones eran incorrectas, eran delitos, ya que el acusado se «confesaba» y mostraba su arrepentimiento. En el caso de los juicios por brujería, estas funciones de la confesión pública eran de particular importancia. Por una parte, el que una persona confesase públicamen-



te haber pactado con el Diablo y realizado ciertos maleficios con su ayuda, constituía la mejor prueba de que existían las brujas (recuérdese que el pueblo creía originalmente en la hechicería, más no en la brujería; recuérdese también que a nivel de las élites cultas, el principal argumento para creer en la brujería eran las confesiones de los acusados por brujería (cf. *supra* II,II,3)). Por otra parte, el que las acusadas confesasen, se arrepintiesen, y fuesen castigadas, era un mecanismo muy efectivo -algo similar al de una representación teatral- para enseñarle al pueblo qué tipos de prácticas eran incorrectas, o puesto en otros términos, era un mecanismo efectivo para transmitirle al pueblo una serie de valores. Ahora bien, vimos que en estos eventos públicos no sólo los acusados se confesaban sino también el público participaba, física o simbólicamente, en la ejecución del castigo. Esto igualmente servía para reafirmar la validez del sistema de valores que había violado el acusado y por lo que era castigado (Morris, 1987:861). Así pues, podemos decir que la confesión pública, junto con la ejecución pública de los castigos, tenía por función el que el público reafirmase un de-

terminado sistema de valores. Por ello la sugerencia de Klaitz de que hay una conexión entre la confesión (pública) y el control social parece correcta: en la medida en que la confesión pública (aunada a los castigos públicos) servía para que el público reafirmase un sistema de valores, resultaba un mecanismo útil de control social.

Hemos visto que en los procesos judiciales civiles que utilizaban el procedimiento inquisitorial era fundamental, sobre todo en los juicios de brujería, obtener la confesión del acusado, porque era el mejor tipo de evidencia disponible, porque posibilitaba la salvación del alma, y porque la confesión pública tanto constataba la verdad de lo establecido en secreto por los jueces, como servía para reafirmar un sistema de valores. Debido a este papel crucial que desempeñaba la confesión, se utilizaron en los procesos judiciales una serie de mecanismos para obtenerla. De algunos ya hemos hablado en la sección 3 de este capítulo. Otro mecanismo que se utilizó mucho para obtener la confesión fue la tortura.

6. TORTURA

La tortura fue permitida sólo para unos cuantos casos por el código legal romano. Como éste fue sustituido por el código germano, en que se utilizaba el procedimiento acusatorial, la tortura no se utilizó en la Edad Media. Sin embargo, cuando se volvió a utilizar el procedimiento inquisitorial, igualmente se volvió a utilizar la tortura. Ya desde 1252 encontramos que en la bula *Ad extirpanda* del Papa Inocencio IV, referida a la lucha contra los albigenses (o cátaros), se justifica el uso de la tortura. Posteriormente, la Inquisición la utilizó para cualquier tipo de casos -aunque la utilizó de un modo mucho más moderado (esto es, en un número menor de casos) y menos cruento que las autoridades civiles. Finalmente, cuando los tribunales civiles adoptaron el procedimiento inquisitorial, también adoptaron la tortura, utilizándola re-

gularmente en los juicios contra cualquier tipo de criminales, y no sólo en los juicios por brujería (Henningson, 1983:167; Jacob, 1948:63; Klaitz, 1985:151; Trevor-Roper, 1969:118).

Para comprender el impacto que tuvo el uso de la tortura es necesario examinar el modo específico como fue utilizada. Podemos distinguir al menos dos modos: uno reglamentado, y otro no-reglamentado o indiscriminado.

En términos muy generales, la Inquisición y las cortes civiles utilizaron la tortura de manera reglamentada hasta 1560, o sea, hasta antes de la cacería de brujas - aunque hubo variaciones importantes en lugares y tiempos específicos. En el uso reglamentado

de la tortura, ésta se emparenta con la ordaña utilizada en el procedimiento acusatorial medieval (Cohn, 1987: 319; Foucault, 1976: 46; Klaitz, 1985: 153), o sea, el objetivo de la tortura era descubrir la verdad en aquellos casos en que los métodos normales no resultaban suficientes. Por ello, la tortura se usaba de acuerdo con una serie de reglas que establecían su uso en aquellos casos en que la evidencia existente no probase definitivamente pero sí sugiriese que el acusado era culpable, ó cuando se sospechaba que el acusado encubría cómplices. Por ejemplo, en la Carolina (Constitución Imperial de 1532) se permitía el uso de la tortura sólo para aquellos casos en que había causa probable (*i.e.* un testigo ocular) para creer que el acusado era culpable, o evidencia circunstancial, y siempre y cuando el juez hubiese determinado que el crimen realmente había ocurrido. En el código legal francés de Francisco I, contemporáneo con la Carolina, igualmente se establecía que la tortura podía utilizarse siempre y cuando los otros medios de investigación se hubiesen agotado, y un grupo de consejeros la hubiesen aprobado (Henningesen, 1983: 43-4; Klaitz, 1985: 133). Cabe notar que el que la tortura fuese entendida como un mecanismo para probar la verdad explica no sólo por qué ella estuvo reglamentada, sino también por qué generalmente se utilizó el principio de que si una persona resistía el tormento judicial entonces se consideraba que su pretendida culpa no estaba probada y era liberada - aunque se le imponía un castigo menor (Cohn, 1987: 319; Foucault, 1976: 46; Henningesen, 1983: 43).

Por otra parte, aproximadamente a partir de 1560 tanto los soberanos como los jueces civiles dejaron de prestar atención a las reglas que regulaban el uso de la tortura, y la utilizaron indiscriminadamente en los casos de brujería, ya que consideraron que ésta era una herejía que dañaba gravemente a la sociedad, y por lo que cualquier medio para combatirla, aún el abuso de la tortura, era legítimo (Klaitz, 1985: 134) -recuérdese que en esta época se dictaron en distintos países códigos, como el de Sajonia (1572), que es-

tablecían por primera vez la pena de muerte para la brujería entendida como pacto diabólico. Podemos notar que con este uso indiscriminado la tortura de hecho, aunque no necesariamente para las creencias de aquella época, dejó de funcionar como un método de prueba y paso a ser un método para obligar a los acusados a confesarse.

Para ser más precisos, lo que generalmente ocurrió a partir de la segunda mitad del siglo XVI es que comenzó la cacería de brujas, una persecución desenfrenada en que se utilizaron los mecanismos más violentos que permitía el método inquisitorial. Durante la cacería lo usual era que alguna persona acusada de brujería fuese torturada para que confesase su crimen, y para que revelase los nombres de sus cómplices, o sea, de otros asistentes al aquelarre. Sobre la base de esta acusación, considerada como evidencia probatoria, a pesar de provenir de una fuente poco confiable (de un criminal convicto), los «cómplices» eran aprehendidos y torturados para que se confesaran y sobre todo para que delataran a otros cómplices. Como puede verse, fue por el uso indiscriminado de la tortura (y la aceptación de evidencias poco confiables) que la persecución a las brujas pudo volverse masiva, esto es, pudo convertirse en una cacería de brujas -un individuo que acusa a varios, y cada uno de los cuales acusa a otros tantos, etc., genera un inmenso número de acusaciones y, dado el manejo descuidado de la evidencia, un gran número de convicciones.

Dijimos que la tortura fue entendida como un método para investigar la verdad, para determinar la culpabilidad o ausencia de ésta. Cabe preguntarse cómo fue posible esto, o sea, cómo fue posible que se pensase que la tortura daba lugar a confesiones verdaderas. La respuesta podemos encontrarla si recordamos cual era la lógica tras las ordañas, que en el procedimiento inquisitorial fueron sustituidas por la tortura. Era una lógica de tipo religioso, según la cual por ser Dios un ser providente, El intervendría durante la investigación de la verdad, o sea, du-

rante la tortura (o la ordalía), para salvar al inocente. Dada esta creencia por parte de los jueces, y del público en general, no se pensaba que la tortura pudiese causar el que los acusados hiciesen confesiones falsas como medio de evitar o frenar la tortura.

Al igual que la confesión, la tortura tenía varias funciones. Vimos que una de ellas era producir confesiones. Otra función era la de castigar. En efecto, para el procedimiento inquisitorial cada evidencia o indicio de culpa era una prueba parcial de culpa, o sea, el sospechoso de un crimen, por el mero hecho de ser sospechoso, de que existiese un indicio en contra de él, era ya culpable de un crimen menor -este es un ejemplo más de lo desfavorable que era el procedimiento inquisitorial para con el acusado. Por ello, la existencia de un indicio de culpa ameritaba que el acusado fuese castigado por una culpa menor, y dicho castigo era algún tipo específico de tortura. Así, como dice Foucault, la tortura jugaba el doble papel de comenzar a castigar en virtud de los indicios reunidos, y de pretender ser un método para probar definitivamente la verdad (Foucault, 1976: 47-8).

Una tercer función de la tortura era la de ser un ritual político; esta función se cumplía cuando la tortura era aplicada durante la ejecución pública de los castigos. Para comprender esta función política, recordemos que en el procedimiento inquisitorial el crimen se concibe como un daño al Estado y no a un particular. Ahora bien, durante la temprana modernidad, en que privaron los regímenes políticos absolutistas, el Estado estaba identificado con el soberano. El soberano era la fuente de la justicia o ley, y por lo cual el crimen, o sea, la violación de la ley, cons-

tituía una afrenta personal al soberano. La forma en que el soberano respondía a esta afrenta dependía del hecho de que lo que legitimaba el poder político del soberano era, a fin de cuentas, la fuerza, y sobre todo la fuerza física. El soberano manifestaba esta fuerza que legitimaba su poder político a través de una serie de rituales, tales como fastuosas coronaciones, entradas triunfales del soberano acompañado de todo su ejército a las ciudades conquistadas, etc. Otro de los rituales de poder era precisamente la ceremonia pública en que se ejecutaban las penas. Allí con frecuencia se usaba una tortura excesiva, que rebasaba la violencia que había ejercido originalmente el criminal torturado; a través de ella se buscaba reafirmar el poder del soberano que había sido ultrajado por el criminal al violar una de sus leyes. Esta reafirmación del poder consistía en mostrar que el soberano era más fuerte que el criminal, de allí que las penas, incluyendo la tortura, no fuesen mesuradas sino excesivas, y que su objetivo fuese el demostrar la fuerza superior del soberano, y no el servir como reparación del daño sufrido -lo cual requeriría castigos mesurados y acordes al crimen cometido. Así, el soberano en los regímenes absolutistas controlaba a la población a través del terror, del terror a su fuerza superior; una manifestación de esta política del terror era precisamente el uso de torturas excesivas en el ceremonial del castigo público (Foucault, 1976: 52-5, 84; Klaitz, 1985: 151; Morris, 1987: 861).

A partir de lo anterior podemos ver por qué la tortura fue tan utilizada en la temprana modernidad: cumplía las varias funciones de ser un método para establecer la verdad, una forma de castigo, y un mecanismo de terror.

7. CONFESION Y EXISTENCIA DE BRUJAS

Una vez examinadas las cuestiones de la confesión y la tortura, podemos retomar un tema que mencionamos en II, II, 3. Vimos allí que una de las pruebas más fuertes que se

tienen para pensar que las brujas existieron es que hubo personas que confesaron serlo. Esta idea aparece en el *Malleus* (I, II, 62):

Las confesiones de los brujos hasta en los tormentos nos han dado una tal certeza de los crímenes perpetrados, que no podemos, sin riesgo de nuestra propia salvación, cesar en nuestra actividad inquisitorial contra ellos [subrayado mío].

Actualmente también hay algunos historiadores que consideran que las confesiones demuestran la existencia de las brujas, como Margaret Murray y Montague Summers (Henningsen, 1983: 14, 74). Por mi parte, yo considero que la respuesta es negativa, por lo que en esta sección ofreceré una serie de razones por las cuales pienso que las confesiones que hicieron las acusadas de ser brujas no constituyen una prueba de que realmente fuesen brujas.

En primer lugar, es importante notar que las confesiones no fueron realmente libres o voluntarias, ya que se utilizaron mecanismos de presión* para inducir la creencia en que se era culpable; por no ser voluntarias, no podemos considerar a las confesiones como verdaderas.

En segundo lugar, el que en el procedimiento inquisitorial se utilizaran mecanismos para impedir que el acusado demostrara su inocencia nos hace también desconfiar de la verdad de las confesiones.

En tercer lugar, vimos en la sección anterior que a fines del Medievo y principios de la Modernidad, la tortura fue percibida como una prueba de verdad, esto es, se pensó que la tortura producía confesiones verdaderas por que se la entendió como una especie de orfala. Ahora bien, cabe preguntarse si la tortura realmente produjo confesiones verdaderas, independientemente de cómo se la haya justificado. La respuesta que trataré de defender aquí es que la tortura produjo confesiones sinceras pero falsas. Me explico. Si por 'verdad' se entiende la coincidencia entre lo que se confiesa y lo que se cree o se siente, o sea, si por 'verdad' se entiende sinceridad, entonces la tortura sí producía con-

fesiones verdaderas, o mejor dicho, sinceras. Empero, si por 'verdad' se entiende la correspondencia entre lo que se afirma en la confesión y una realidad objetiva, entonces no podemos considerar que las confesiones obtenidas bajo tormento sean verdaderas.

Examinemos primero la conexión entre confesiones sinceras y tortura. Cabe notar que hay buenas razones para considerar que muchas confesiones de brujería obtenidas bajo tormento eran sinceras, esto es, que los confesos mismos creían en la verdad de lo que confesaban. Entre ellas están las siguientes: (i) hay pocos casos en que los confesos se retractaban -aunque esto puede explicarse como debido al miedo de volver a ser torturados; (ii) hay testimonios de que con cierta frecuencia los confesos expresaban su gratitud a los jueces y torturadores una vez decretada la ejecución -lo cual sólo puede explicarse si se asume que los acusados creían sinceramente en su culpa y que los castigos los redimirían ante Dios; (iii) algunos acusados confesaron crímenes más serios (como el de matar a una persona) pero rehusaron confesarse culpables de crímenes menos serios, lo cual sólo puede explicarse si se asume que confesaban en función de lo que realmente creían y no en función de lo que era más conveniente (Klaits, 1985: 153-4).

Según los estudiosos hay varias maneras en que la tortura inducía o generaba la creencia sincera en que se era bruja. Para entender la primer manera recordemos que los acusados, al igual que los jueces, creían que Dios intervendría durante el tormento judicial para salvar a los inocentes. Así, por ejemplo, Rebekka Lemp, acusada de brujería, dijo que ella esperaba que durante la tortura Dios mandase un signo a los jueces para mostrar su inocencia, o Barbara Ruffin sostuvo que ella esperaba que Dios la protegiese del dolor durante el tormento. Por otra parte, en las actas de los procesos judiciales también se menciona que muchas brujas aceptaron, o aún llegaron a solicitar, la tortura como medio para probar su inocencia. Ahora bien, la primer manera en que la tortura inducía la



* Los mecanismos inquisitoriales de presión eran la incomunicación, la existencia de períodos a veces muy largos entre sesión y sesión, la incertidumbre de no saber de qué se era acusado, y la combinación de promesas y amenazas que realizaba el inquisidor; estos mecanismos presionaban psicológicamente al acusado para que desempeñase el rol del pecador (o culpable). Además, a través de las preguntas que le hacía el inquisidor al acusado, éste era sutilmente informado acerca de qué tipo de crimen se esperaba que él se asumiese culpable. Por otra parte, aún antes de ser encarcelado, en muchas ocasiones el acusado era presionado a través de amenazas y malos tratos a declararse culpable por el párroco, por sus vecinos o por sus parientes (Henningsen, 1983: 59, 206-7).

creencia sincera en que se era bruja es que en la situación conflictiva del no llegar la ayuda divina al inocente, éste prefera dudar de su inocencia que de su fe, dado que el dudar de su fe lo dejaría en un desamparo emocional e intelectual profundo. Una segunda manera complementaria es que, debido a que el cristianismo de la temprana modernidad enfatizaba el carácter pecador del hombre, las personas tendían a ser culpóginas, a dudar de sí mismas. Finalmente, una tercer manera complementaria es que debido a la fluidez de la creencia brujeril, en que se mezclan imaginación y realidad, era fácil reinterpretar ciertos deseos o actos en términos brujeriles; por ejemplo, si una persona tuvo deseos de que otra sufriera un mal, o profirió palabras injuriosas contra ella, fácilmente pudo haber llegado a creer durante la tortura que ella había causado el daño o maleficio que deseaba, o bien, si una persona había deseado o tenido relaciones sexuales con otra en una situación prohibida, bien pudo reinterpretar esto como una relación con el Diablo -después de todo la idea del Diablo es una extraordinaria metáfora que recoge nuestro lado oscuro. Así pues, la tortura, gracias a la creencia en la divina providencia, funcionó en muchos casos como un mecanismo de lavado de cerebro (Henningsen, 1983:69,99-100) o de reeducación (Klaits), o de inducción de roles, mediante el cual se lograba que las acusadas de brujería creyesen que eran brujas, y consecuentemente, que hiciesen confesiones sinceras.

Pasemos ahora a examinar la segunda parte de la tesis que intentamos defender, a saber, que las confesiones obtenidas bajo tortura no son verdaderas. Lo primero que conviene asentar es que son dos cuestiones independientes la sinceridad y la verdad, de tal forma que el que una creencia sea subjetivamente verdadera no implica que sea objetivamente verdadera. En efecto, podemos creer sinceramente en cosas falsas, así como también podemos tener creencias erróneas sobre nosotros mismos. Por ejemplo, el que alguien crea sinceramente haber copulado con el Diablo o volado por los aires no ocasiona que

en la realidad esto haya sucedido, así como el que alguien desee la muerte de otro no la causa. Señalar esto, que no siempre hay coincidencia entre lo que sentimos, percibimos o creemos, y la realidad exterior material, me parece importante porque nos hace ver que la principal razón para creer en la existencia de las brujas es una mala razón. Dijimos que una razón fundamental para creer que existieron las brujas es que hubo personas que confesaron ser brujas; ahora vemos que, aún cuando esas confesiones hayan sido sinceras, o sea, subjetivamente verdaderas, eso no constituye una demostración fuerte de que las personas que las hicieron en la realidad hayan sido brujas (*i.e.*, hayan pactado con el Diablo, etc.).

Ahora bien, ¿qué razones hay para pensar que las confesiones no eran verdaderas, esto es, que no describían una realidad objetiva? Las confesiones obtenidas bajo tortura fueron obtenidas bajo coerción y son, pues, confesiones forzadas, no realmente libres y voluntarias; por ser confesiones forzadas no son dignas de crédito, no podemos confiar que sean verdaderas. Conviene destacar que al hablar de confesiones forzadas nos referimos a una coerción sutil y no evidente. En efecto, dado que en los siglos XIV al XVII se creía que la tortura era un método de prueba, resulta que la tortura no funcionaba (generalmente) como hoy día, o sea, como un método de presión evidente en que se forzara a las personas a confesar algo que ellas mismas consideran falso. En cambio, sí funcionaba como un método sutil, no visible a primera vista, para forzar a las personas a asumir el rol del culpable, de la bruja. Recordemos también que la tortura no fue sino un mecanismo más de presión, tal vez el más evidente a nuestros ojos, de los que se usaron en el proceso inquisitorial. Por ello, hemos de considerar que ninguna confesión obtenida a través del proceso inquisitorial, ya sea bajo tortura o no, es digna de confianza.

Conviene aclarar aquí que el señalar que las confesiones son forzadas sólo nos permite concluir que las confesiones no son dignas

de crédito -esto es, no sabemos si son verdaderas o falsas; no nos permite concluir que las confesiones son falsas, ya que ciertamente puede darse el caso de que se coercione a una persona a decir la verdad. Las razones que hay para pensar que las confesiones son falsas son aquellas razones que hay para sostener que las brujas no existieron, y que expusimos en II,II,3.

En síntesis, como la confesión ha sido considerada la principal prueba de la exis-

8. PENA DE MUERTE

En esta sección examinaremos el sentido que pudo haber tenido el castigar con la pena de muerte a las brujas, y más generalmente, el sentido que puede tener el castigar.

Frecuentemente los estudiosos de la brujería sostienen que la pena de muerte tiene el fin religioso de expiar el crimen de la herejía: si una bruja confiesa, se arrepiente y paga con una pena grave (la muerte del cuerpo) su gran crimen, entonces puede pensarse que ha purgado su pecado, y podría obtener la salvación eterna (Cohn,1987:319; Hentig,1948:713). También hay interpretaciones religiosas de corte más simbólico. Por ejemplo, se ha sostenido que la verdadera intención al quemar a la bruja era la de quemar al Diablo (Haag,1978:390), o bien, que la tortura y su manifestación más extrema, la matanza del cuerpo, tienen por fin conseguir que la persona olvide o muera para la vida profana y pueda acceder a una vida o tiempo sagrado (Eliade,1975:126; aunque Eliade se refiere a la tortura iniciática, yo he trazado una analogía con la tortura y la muerte judicial porque me parece sugerente, aunque también me parece dudosa -el criminal no es un iniciado).

Por otra parte, los estudiosos de la brujería también han mencionado razones seculares para la pena de muerte. Por ejemplo, Klaitz (1985:16) sostiene que la pena de muerte fue concebida como la única manera

de terminar con el poder maléfico de la bruja, ya que no había remedios religiosos (ni mágicos) siempre eficaces para ello. O sea, la pena de muerte tendría el fin «preventivo» de impedir que una bruja en particular continuara haciendo daño - aunque generalmente los teóricos del castigo no mencionan como una justificación de la pena de muerte a este argumento, dado el alto costo humano y social que implica: habría que matar a todos los criminales para impedir que siguieran cometiendo delitos.

de terminar con el poder maléfico de la bruja, ya que no había remedios religiosos (ni mágicos) siempre eficaces para ello. O sea, la pena de muerte tendría el fin «preventivo» de impedir que una bruja en particular continuara haciendo daño - aunque generalmente los teóricos del castigo no mencionan como una justificación de la pena de muerte a este argumento, dado el alto costo humano y social que implica: habría que matar a todos los criminales para impedir que siguieran cometiendo delitos.

Para tratar la cuestión de la pena de muerte, y más generalmente, del castigo, conviene que distingamos dos preguntas: a) ¿qué legitimación o justificación se dió para cierto castigo en cierto período histórico? y b) ¿qué justificación, ó explicación, podemos considerar nosotros hoy día como aceptable? Consideremos a).

En el *Malleus* se ofrecen varias justificaciones de la pena de muerte.

1) Una justificación formal: dado que a los falsificadores de monedas se les castiga con la pena de muerte, igual debería hacerse con los herejes, incluyendo las brujas, que falsifican la fe (II,I,XVI,331).

2) La justificación religiosa que antes mencionamos: la muerte violenta «pulveriza la falta», aunque para que la muerte violenta

ta pueda ser vista por Dios como una satisfacción por el crimen cometido, que posibilita la salvación eterna, y no como mero castigo, esto es, como resultado de la venganza humana y divina, debe ser aceptada gozosamente (o soportada con paciencia) y estar acompañada de la previa confesión y el sincero arrepentimiento (I,XV,175,177;II,I,II,224).

3) La justificación sociológica de que la pena de muerte tiene una función preventiva (preventiva no en el sentido de Klaitz de impedir que un criminal en particular continúe cometiendo delitos, sino en el sentido de impedir que otros cometan delitos). En palabras del *Malleus*, 'debe matarse a las brujas porque si marchasen sin castigo podrían infectar a otros, ya que los demás tendrían menos miedo en ser acusados de herejes' (II,I,XVI,331; en II,II,I,351 se dice que el castigo es un ejemplo para el porvenir). El *Malleus* es muy claro: se trata de prevenir vía el terror, en otras palabras, se trata de que las personas cumplan con las normas fijadas (por la Iglesia o por la ley) mediante el miedo a las terribles consecuencias que el no hacerlo acarrearía.

Para abordar la cuestión de la justificación de la pena de muerte, o en general, de los castigos aplicados a los criminales, recordemos las varias justificaciones del castigo que se han ofrecido históricamente:

(1) El castigo como venganza, o reparación del daño. Como vimos antes, éste es el sentido o justificación de los castigos -muchos de ellos consistentes en multas- que se asignaban bajo el procedimiento acusatorial.

(2) El castigo como expiación: el sufrimiento «polveriza» el daño. Esta justificación fue frecuente dentro de la tradición judío-cristiana; como vimos, es una de las razones que el *Malleus* ofrece para la pena de muerte.

(3) El castigo como prevención, o sea, como medio para controlar a los potenciales

criminales. Se ha pensado que el castigo previene, sobre todo en el caso de los castigos públicos -como los existentes durante los fines del medievo y principios de la modernidad- porque o bien, (a) los castigos motivan a los espectadores a participar en la reafirmación de los valores que el criminal transgredió, o bien, b) los castigos demuestran el poder, o sea, la fuerza del soberano, y el grave precio que hay que pagar si se lo desobedece, o sea, si se viola la ley, como dicen Foucault y el *Malleus* -aunque en ellos estas ideas aparecen separadas, Foucault destaca la función política de reafirmación del poder, y el *Malleus* el miedo como medio preventivo. En ambos casos, el castigo es concebido como un mecanismo de control social; más específicamente, en el caso (a) el control social se lograría mediante la internalización de valores, y en el caso (b) se lograría mediante sanciones negativas que infunden miedo.

(4) La pena de muerte (o el exilio) protege al público en la medida en que expulsa de la sociedad, como vimos que Klaitz sostiene.

(5) El objetivo del castigo es reformar al criminal para que éste pueda reintegrarse a la sociedad; vimos arriba que éste era el sentido de los castigos que la Inquisición aplicaba a los herejes juzgados por primera vez. (Hentig,1948:713; Morris,1987: 861-2).

Estas justificaciones son las que en distintos períodos históricos los juristas o los sociólogos han ofrecido para legitimar la aplicación de castigos. Otra cuestión que ellos han tratado de determinar es si de hecho el castigo cumple algunas de éstas funciones. Examinaremos algunas tesis contemporáneas al respecto. En relación a la función preventiva, se sostiene que el castigo no erradica el crimen (Durkheim,1969:572; Mead,1969:582). En favor de esta tesis se han aducido tanto razones teóricas -Durkheim sostiene que dada la diversidad humana siempre habrán personas que violen la ley o las normas- como razones empíricas -hoy continúa existiendo el crimen, y por otra parte, cuando ciertos tipos particu-

lares de crímenes dejaron de existir, como p. ej. la herejía, esto sucedió no porque la persecución terminó con ellos sino porque dejó de tener importancia social el perseguirlos, o el cometerlos. Tomemos el ejemplo de la persecución (sentido amplio) a las brujas para entender mejor las razones empíricas. A todas luces la persecución no acabó con todas las brujas, ya que las hechiceras y curanderas continúan existiendo aún hoy día. Igualmente, el que los herejes hubiesen sido castigados no impidió que continuasen existiendo -hoy día tenemos nuestros herejes como Monseñor Lefevre. Mas bien lo que sucedió es que perdió importancia el continuar castigando a ese tipo de «criminales»; en el caso de la brujería, lo que sucedió desde fines del XVII fue que el interés de las autoridades judiciales se centró más en castigar o perseguir los crímenes contra la propiedad que los crímenes sin-víctimas, decayendo no sólo la persecución a las brujas, sino también a los adúlteros, sodomitas, etc. (Foucault, 1976:79; Klaitz, 1985:172) -nótese que así como no fue porque dejarán de existir los adúlteros (a raíz de los castigos aplicados) por lo que terminaron o decayeron los juicios legales contra ellos, igualmente no fue porque dejaran de existir los practicantes de la magia por lo que cesó su persecución, sino porque se perdió el interés en ellos. Esto puede verse más claro si notamos, como dice Durkheim (1969: 572), que lo que hace a un acto ser un crimen no es una cualidad intrínseca de éste sino la definición que de él hace la conciencia colectiva; en otros términos, el que un acto sea o no criminal depende de la percepción o valoración social que de él se hace, y consecuentemente su carácter criminal no es una propiedad intrínseca u objetiva de él. Por ejemplo, el que una persona no esté de acuerdo con cierta doctrina religiosa no es algo ni bueno ni malo en sí mismo, sino que sólo se convierte en negativo o criminal cuando la Iglesia y/o el Estado definen una ortodoxia y una política de intolerancia para con la heterodoxia. Destaquemos que, como lo muestra este ejemplo, son grupos o instituciones (y no algo abstracto como la «conciencia colectiva» de Durkheim) los que de acuerdo con sus intereses se encargan de definir a un cierto

tipo de actos como criminal, y/o difundir (i.e. justificar ante el público en general) dicha definición, o sea, se encargan de modificar la conciencia colectiva o la percepción social de un cierto tipo de actos. Otro ejemplo de esto es la brujería, ya que como vimos, fueron las élites cultas las que interpretaron las prácticas o actos mágicos en términos demoníacos, y se encargaron de justificar y difundir, esta valoración de la magia baja como criminal hasta que llegó a volverse parte de la percepción social (o conciencia colectiva) (Larner, 1984: 37). Ahora bien, es claro que si el carácter criminal de un cierto tipo de actos depende de la percepción o valoración social que se hace de ellos, entonces el que desapareza ese tipo de crimen depende no del que deje de cometerse ese tipo de actos porque la previa aplicación de castigos lo previno o impidió, sino del que cambie la percepción social del acto como un crimen, o como un crimen importante. De esto se sigue que el castigo (o la persecución) no previene el crimen, en el sentido de que no impide el que exista el crimen en general, ni impide que existan ciertos tipos particulares de crímenes.

La tesis de que el castigo tiene una función preventiva puede suavizarse para evitar la objeción anterior. En una versión moderada consistiría en la afirmación de que la función del castigo es controlar o disminuir, mas no terminar con, el crimen. Respecto de esta tesis moderada la evidencia es muy poco clara; por ello la discusión contemporánea se centra sobre la cuestión de si debe prestarse más atención al castigo o a la educación (que permite la internalización de valores o normas) para controlar la conducta de los individuos -¿debe sustituirse la penalización del aborto por campañas educativas?, ¿debe ponerse más énfasis en la prevención y curación de la drogadicción, o en la persecución legal de éstos?, etc.

En relación a la función de reformar o reeducar al criminal, hay bastante evidencia empírica (aunque ésta no es del todo confiable dado que no todos los criminales son atrapados por el aparato judicial, ni todos los



procesados son criminales) a favor de la ineficacia del castigo legal -la tasa de herejes relapsos o de delincuentes reincidentes ha sido siempre alta (Mead, 1969:582; Foucault, 1976:269-72, que sostiene que la prisión no sólo no reduce el número de criminales, sino que los aumenta).

Dada la aceptación de razonamientos como los anteriores, tendientes a demostrar la ineficacia del castigo penal para eliminar o reducir el crimen, los pensadores han tratado de buscar explicaciones (que son valorativamente neutras, y ya no justificaciones o legitimizaciones) para el hecho de que continúe ejerciéndose el castigo penal a pesar de su ineficacia. Así, algunos autores sostienen que el castigo no tiene que ver con el control del crimen sino que su función es obtener la cohesión social, el unir a todos los miembros de la comunidad mediante una solidaridad emocional generada por la agresión (Cohn, 1966:9; Mead, 1969:582; Radcliff-Brown, 1948:533). Otros autores proponen un análisis más sofisticado, ya que presuponen que los crímenes específicos que estipulan los códigos penales han variado históricamente, y por ende el objetivo específico del castigo a éstos. Por ejemplo, Foucault (1976:282) sostiene que

La afirmación de que la prisión fracasó en su propósito de reducir los crímenes, hay que sustituirla quizá por la hipótesis de que la prisión ha logrado muy bien producir la delincuencia [así como la persecución a las brujas creó a las brujas], tipo especificado, forma política o económicamente menos peligrosa -en el límite utilizable- de ilegalismo; producir los delincuentes, medio aparentemente marginado pero centralmente controlado; producir el delincuente como sujeto patologizado.

O sea, para Foucault el propósito de la prisión no es reducir el crimen, o más generalmente, el ilegalismo, sino controlarlo, es decir, darle una forma específica, la de la delin-

cuencia, que es menos peligrosa política o económicamente hablando, que otros posibles tipos de ilegalismo -por ejemplo, es políticamente menos peligroso el robo como solución a la pobreza que la rebelión popular.

Para concluir esta sección destaquemos algunas de las ideas aquí presentadas que pueden aplicarse al caso de las brujas.

(1) La tipificación de la brujería, o mejor dicho, de las prácticas mágicas como un crimen es algo que surgió y decayó en cierto período histórico, al igual que sucede con cualquier otro crimen -p. ej. durante la temprana modernidad el robo tomaba básicamente la forma del contrabando de masas, mientras que a partir del siglo XVIII fue realizado por profesionales (Foucault, 1976:81).

(2) Las prácticas mágicas (sobre todo de la magia baja) fueron definidas como demoníacas, esto es, como un crimen de herejía por las élites cultas, al igual que la definición de cualquier otro crimen refleja los intereses de ciertos grupos o instituciones.

(3) Uno de los mecanismos por los que se refuerza esta definición de las prácticas mágicas como criminales, y se generan los individuos que la satisfacen, son los juicios y castigos penales; o sea, la persecución crea a las brujas así como la prisión crea a los delincuentes.

(4) El objetivo tras el perseguir o castigar a las brujas no es el de eliminarlas o reducir su número, así como el objetivo de, o más precisamente, la función que realmente cumple, la aplicación penal de castigos no es el de eliminar o reducir el crimen. Esta afirmación, así como la (3), pueden verse con claridad en el caso de la persecución a las brujas porque las brujas no existieron. En verdad, es con el fin de sacar a luz afirmaciones como éstas ((1)-(4)) por lo que hemos insistido que las brujas no existieron; sin embargo, pudo haber sido el caso de que hubiesen existido, y de todas maneras, serían verdaderas estas afirmaciones.

2. PROCEDIMIENTO INQUISITORIAL Y PERSECUCION

Para concluir con este capítulo respondamos las preguntas planteadas al inicio, acerca de los papeles que jugaron el procedimiento inquisitorial y la tortura en el desarrollo de la persecución a las brujas.

En primer lugar, no siempre resulta claro en los textos sobre brujería si el elemento más decisivo fue el uso del procedimiento inquisitorial o la tortura. A mi modo de ver ambos fueron muy importantes, aunque desempeñaron distintos papeles. El procedimiento inquisitorial hizo posible que aumentase el número de juicios por brujería, o sea, que hubiese una persecución (en sentido restringido). Esto puede verse notando que los juicios que se dieron utilizando el procedimiento acusatorial fueron unos pocos casos aislados, mientras que con el inquisitorial fueron muchos más, o sea, el método inquisitorial facilitó la acción legal contra las brujas. Esto lo comprueba el caso de Inglaterra, en que no se usó el procedimiento inquisitorial, y hubo pocos juicios por brujería, o en el caso de la Iglesia Ortodoxa de Europa Oriental, en que no hubo una persecución sistemática a las brujas ya que no se usó el procedimiento inquisitorial (Eliade, 1976:78). Las razones de esto las vimos en las secciones 2 y 3 de este capítulo: el método acusatorial, por el uso de la ley del talión, y por la dificultad en demostrar conclusivamente un acto de maleficio, hacía difícil que los individuos se animaran a acusar a otros por brujería; en cambio, por ser el procedimiento inquisitorial bastante desfavorable al acusado, que tenía que probar su inocencia, facilitaba el condenar a alguien por brujería, además de que este procedimiento, por ser el Estado el que acusaba, permitió el procesamiento de crímenes sin-víctimas, lo cual hizo posible que se juzgara a las brujas por el crimen de herejía, y ya no por el de maleficio. En síntesis, el procedimiento inquisitorial jugó el doble papel de posibilitar una persecución (sentido restringido) de brujas, y de posibilitar (junto con la Constitución criminal de Sajonia) la persecución de éstas por herejes.

En segundo lugar, dado que la tortura era el mecanismo de mayor coerción que se podía utilizar en el procedimiento inquisitorial, algunos autores han afirmado que la tortura creó a las brujas y su persecución (en sentido amplio). Hay varios pensadores dentro de la vieja corriente liberal como Soldan, Lea, y Burr (Trevor-Roper, 1969:118), y más recientemente Ben-Yehuda (1980:9), y Robbins (1981:207-8), que sostienen que fueron los inquisidores, ya sea por su fanatismo (Soldan, Lea) o por la necesidad de encontrar nuevos herejes que perseguir ante la ausencia de herejes populares (Burr, Ben-Yehuda, Robbins), los que inventaron la existencia de las brujas y las persiguieron, utilizando para ello la tortura que producía confesiones de brujería, confesiones que a la vez que confirmaban la existencia de las brujas, servían para condenarlas. Ciertamente es falso que la tortura creó la brujería y su persecución por varias razones. En primer lugar, el caso de Inglaterra ofrece un buen contraejemplo, ya que allí hubo una creencia brujeril, y una persecución (sentido amplio) de brujas, pero no se utilizó la tortura (Klats, 1985:135). En segundo lugar, la abolición de la tortura fue posterior a la terminación de la cacería de brujas —aparentemente un factor que contribuyó a su abolición fue el reconocimiento de que ésta producía confesiones falsas, como las de brujería de tal suerte que la tortura no pudo haber sido la que produjo la creencia brujeril (Trevor-Roper, 1969:122-3). En tercer lugar, otro contraejemplo empírico lo ofrece el caso del norte de España, donde la Inquisición trató de frenar la persecución de brujas prohibiendo entre otras cosas la acción legal eclesial contra ellas, pero a pesar de ello la persecución civil contra ellas continuó (Henningens, 1983:340-3). Este ejemplo, al igual que el de Inglaterra, saca a luz que hubo una creencia popular en la brujería (o mejor dicho, en la hechicería) y un interés popular en su persecución, que no fueron producidas por la tortura. En cuarto lugar, conviene aclarar no fue la Inquisición la única que persiguió y torturó brujas, sino que también participaron las élites cultas. En sín-

tesis, la tortura no produjo la creencia bruje-
ril y la persecución (en sentido amplio), por-
que la persecución se inició (o existió en algu-
nos lugares) antes de que se utilizara la
tortura, y terminó antes de que se aboliese la
tortura, y porque la creencia bruje-
ril respon-
día a intereses (populares y de la élite culta)
distintos a los del aparato judicial eclesial o
civil que utilizó la tortura.

Aunque no puede sostenerse que la tortu-
ra creó la persecución (en sentido amplio), sí
puede afirmarse correctamente que la tortu-
ra hizo posible la cacería de brujas, esto es,
una persecución masiva (Cohn, 1987:213;
Klants, 1985:128; Trevor-Roper, 1969:119).
La evidencia empírica a favor de ello es de
nuevo el caso de Inglaterra, en que no se uti-
lizó la tortura (mas que en contadas ocasio-
nes y sólo de algunos tipos), y sólo hubo una
persecución poco numerosa -de 500 a 1,000
casos, a comparación de Escocia en que hubo
1,000 casos, pero era un país mucho más
chico (Klants, 1985:135). Evidencia empírica
más específica puede encontrarse en el caso
de Suiza, en que puede verse que el porcen-
taje de brujas ejecutadas varió según el uso
moderado o no de la tortura. Por ejemplo, en
el Vaud (calvinista), en que no se prestó
atención a las condiciones impuestas por el
código de la Carolina, el 90% de los acusa-
dos por brujería fue quemado; en cambio, en
Friburgo y Ginebra (católicos), en que sí se
atendieron dichas condiciones, el número de
quemados fue de 33% y 21% respectivamente
(Klants, 1985:143). O sea, mientras mas in-
discriminadamente se usó la tortura, más
masiva fue la persecución.

10. CONCLUSION

En este capítulo hemos estudiado el procedi-
miento inquisitorial que posibilitó la perse-
cución (sentido amplio) de brujas, y la tortu-
ra que posibilitó más específicamente la
cacería de brujas. Dado que hemos visto que
el procedimiento judicial bajo el cual se juz-

La explicación de por qué la tortura gene-
ró una cacería de brujas es sencilla. Como
vimos en la sección 5, las brujas eran tortu-
radas no sólo para que confesasen su crimen
(que en la etapa de la cacería fue condición
suficiente para ser quemadas), sino también
para que delatasen a muchos de sus supues-
tos cómplices, los cuales eran considerados
por ello culpables, y eran también torturados
para que confesasen y delatasen a otros, con
lo cual obviamente creció en forma desmesu-
rada el número de brujas acusadas y conde-
nadas, o sea, la persecución se volvió masi-
va, una cacería de brujas.

Así, podemos concluir que la tortura (so-
bre todo en su uso indiscriminado) hizo po-
sible la cacería de brujas. Ahora bien, hemos
visto que el uso de la tortura, o más general-
mente, el uso del procedimiento inquisito-
rial, no creó la persecución (sentido amplio);
cabe preguntarse si la tortura creó (a diferen-
cia de posibilidad) la cacería de brujas. La re-
puesta es negativa ya que, por una parte, el
hecho de que se usara la tortura para extraer
delaciones sobre cómplices presupone que se
creía que las brujas formaban grupos o sec-
tas, o como dice Cohn (1987:12, 14-5, 214,
316, 319), presupone la creencia en la *sabbat*.
Por otra parte, la tortura no explica porque se
dieron las acusaciones o delaciones origina-
les (*i.e.*, no por parte de brujas torturadas)
que daban cabida al inicio de un proceso que
se tornaría masivo por el uso de la tortura; -
las acusaciones originales aparentemente
han de explicarse apelando a las creencias y/
o tensiones sociales en el nivel popular, que
es donde surgen. Así pues, la tortura hizo
posible, pero no creó, la cacería de brujas.

gó a las brujas influyó decisivamente, mas no
creó la persecución a las brujas, en el si-
guiente capítulo examinaremos algunas ex-
plicaciones, que introducen otros elementos
aparte del judicial (y del legal).

CAPITULO III. EXPLICACIONES DE LA PERSECUCION A LAS BRUJAS

1. INTRODUCCION

Podemos clasificar en dos tipos las explicaciones que se han ofrecido de la persecución (en sentido amplio) de brujas: unas pretenden explicar globalmente por qué existió una persecución de brujas, y otras el por qué ocurrió en un lugar y tiempo determinados una persecución -aunque esta distinción no es absoluta ya que algunas causas particulares estuvieron presentes en todas las persecuciones, o sea, eran mecanismo generales (Larner, 1984:47). En este capítulo examinaremos principalmente algunas explicaciones globales.

El objetivo fundamental de este examen es el de tratar de determinar qué es lo que

2. EXPLICACION CONSERVADORA

En el capítulo II de la Parte II vimos que la posición conservadora explica la persecución meramente notando que las brujas existieron y que causaban daño a la sociedad. Allí argumentamos que esta explicación es incorrecta porque las brujas no existieron, ó no fueron ellas las perseguidas. Empero, examinemos un poco más esta cuestión.

Hay dos maneras de especificar la explicación conservadora. Una consiste en sostener que las brujas siempre han existido y siempre han sido perseguidas. En I,I,1 argumentamos que históricamente han existido tipos distintos de «brujas» -a saber, hechiceros, brujas europeas y brujos contemporáneos- y por lo cual habría que dar distintas explicaciones para cada periodo histórico. Por otra parte, en III,I reconocimos que la legislación y persecución de las brujas europeas (siglos XIV al XVII) tuvo por antecedente la persecución legal y extralegal de las

realmente explican las explicaciones estudiadas. Este interés surge por que en la literatura se encuentran una gran variedad de explicaciones, sin que sea claro si son incompatibles, o se complementan, o pertenecen a distintos tipos de discurso. Un segundo objetivo es el de examinar brevemente algunos de los pros y los contras de estas explicaciones, y defender a una de ellas (sección 8). Un tercer objetivo es el de proponer un esquema conceptual que permita explicar a la persecución como un fenómeno complejo (sección 9).



hechiceras. Sin embargo, aún reconociendo una cierta tradición persecutoria, debe notarse que hubo distintos tipos de persecución -persecución básicamente extralegal a las hechiceras, persecución (sentido restringido) de brujas (como maleficiadoras-herejes), cacería de brujas (como herejes)- y que éstos sólo pueden explicarse cabalmente apelando a factores distintos a la tradición persecutoria, factores como la introducción del procedimiento inquisitorial y el uso de la tortura, según vimos en III,II. Además, pretender explicar la persecución de los siglos XIV al XVII apelando sólo a una larga tradición persecutoria meramente pospone el problema, ya que cabe preguntarse por qué en el pasado fueron perseguidas las brujas.

La otra manera de especificar la explicación conservadora es sosteniendo que las brujas europeas sólo existieron en los siglos XIV al XVII, y que fueron perseguidas por

causar males. Esta explicación utiliza un principio del sentido común: los criminales son perseguidos porque causan daños. Como dijimos en la Introducción general, es tan fuerte y tan inconsciente la conexión entre castigo y culpa, que sistemáticamente lo que tratamos de averiguar es de qué daño o mal (aunque sea recóndito) es culpable el acusado, y muy raramente nos preguntamos cuál puede ser el motivo del acusador para buscar castigar a alguien. Más aún, pienso que es por esta conexión tan fuerte entre castigo y culpa que es difícil aceptar la posición liberal modificada defendida en esta disertación: resulta difícil aceptar que no existieron las brujas o que no fueron ellas las perseguidas, por que nos quedamos con un fenómeno aparentemente irracional: personas perseguidas sin ser culpables de nada.

Esta última versión de la explicación conservadora no es aceptable por que presupone

3. EXPLICACION DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS

Algunos autores que han estudiado la brujería desde la perspectiva de la historia de las ideas, han reconocido que la criminalización de la brujería depende de una valoración o percepción social, históricamente determinada. Por ello, han estudiado cómo se fue conformando gradualmente el concepto de brujería. Ahora bien, para los historiadores de la ideas lo que explica la persecución es la creencia en la existencia de las brujas -y no la existencia de las brujas, como para la posición conservadora. Esta creencia es independiente del hecho de si ellas existieron (Russell) o no existieron (Cohn). Así, por ejemplo, Russell (1980:37) sostiene que lo que las personas creen que es verdadero influye en sus acciones más que lo que es objetivamente verdadero, y por ello sostiene que la convicción de que la imagen del *sabbat* era verdadera trajo consigo la ejecución de cientos de miles de personas. Cohn (1987:12,14-5,214,316,319) también aboga por la importancia de la creencia bruñeril, ya que afirma que una de

que la criminalidad es algo objetivo, una propiedad de la acción misma. Sin embargo, en II,II,7 sostuvimos que la criminalidad de un acto no es algo objetivo sino una valoración por parte de la «conciencia colectiva». La brujería ofrece un buen ejemplo de este principio: la brujería entendida como hechicería puede verse como algo benéfico -como a veces sugiere el *Malleus*- si se piensa que el daño causado es un castigo por algún pecado; la brujería entendida como pacto demoníaco es una herejía, pero como cualquier otra herejía, con el paso del tiempo ha dejado de ser percibida como un crimen. Dado que la brujería no es objetivamente dañina, sino que sólo lo es bajo ciertos presupuestos, no puede considerarse válida la explicación de su persecución en términos de su carácter dañino.

las dos condiciones necesarias para que se diera la cacería de brujas fue la creencia en el *sabbat* -la otra fue la tortura.

Para poder evaluar esta tesis lo primero que hay que hacer es precisarla. Russell parece considerar que la creencia en la brujería causó, o fue el motor de la persecución, mientras que Cohn parece sostener que la creencia solamente fue una condición. Examinemos la primera versión.

Los estudiosos han ofrecido varias razones de por qué la creencia no pudo haber sido el motor de la persecución. El principal argumento es que la publicación de los manuales demonológicos acompañó, pero no precedió, a las épocas de persecución (Larner, 1984:49). Así, por ejemplo, aunque la cacería propiamente dicha comenzó por 1560, de 1526 a 1554 sólo dos textos demonológicos aparecieron, mientras que de 1564 a 1612 aparecieron doce nuevas demonologías y múltiples ediciones de ellas y

de otras anteriores (Klaits, 1985:47)¹. Dado que la creencia brujeril no se difundió antes de la persecución, sino durante ella, no se la puede considerar como causa de la persecución. Además, como señala Lerner (1984:56), aún cuando toda Europa compartía una cultura común, y se conocía la creencia brujeril, no en toda Europa hubo una persecución. Este divorcio entre creencia y persecución también lo encontramos en el curioso hecho de que, aún cuando el Santo Oficio en España prohibió hablar de la brujería (en sermones, textos, etc.), mediante el edicto del silencio en 1614, a nivel popular continuó existiendo una fuerte demanda para que los tribunales (civiles) procesaran a las brujas (Henningsen, 1983:340,342-3) -este hecho sugiere que había causas sociales que impulsaron la persecución.

Por mi parte, ofreceré dos razones relacionadas con temas examinados en esta disertación. En primer lugar, no se puede sostener que la creencia en la brujería causó la persecución por que no se puede utilizar a dicha creencia para explicar por qué ciertas personas, y no otras, fueron perseguidas. Veamos. Es plausible (aunque falso) pensar que la creencia del siglo XIV de que los judíos envenenaban los pozos *causó* su persecución; y es plausible porque lo que hace la creencia es explicar qué putativa característica de los judíos molestaba a sus perseguidores. En cambio, no es plausible pensar que la creencia en las brujas fue la única causa de la persecución porque dicha creencia no seleccionó a ningún grupo en particular para ser perseguido (ya que no había brujas, o no eran ellas las perseguidas). O sea, para que se pueda con sensatez explicar causalmente una acción en base a una creencia, éstas deben de coincidir al menos parcialmente -si yo creo que debo tomar una pastilla y me pongo a saltar, no se puede decir que mi saltar se explica por mi creencia; pero lo que hemos tratado de demostrar a lo largo de esta disertación es precisamente que en el caso de la brujería, la creencia brujeril y la persecución no coinciden (ya que las brujas no existieron

o no fueron ellas las perseguidas). Por ello la creencia no puede ser causa de, o explicar, la persecución.

En segundo lugar, a lo largo de esta disertación hemos insistido que fueron las élites cultas las que desarrollaron el concepto de brujería. Este señalamiento se encuentra relacionado con la idea que desarrollamos en II,II,7 de que los crimenes no son actos que tienen en sí mismos ciertas características negativas sino que los crimenes son actos *percibidos socialmente* como negativos. Relacionando estos señalamientos, hemos de decir que fueron las élites cultas las que empujaron la definición o percepción social de la brujería como el crimen de pactar con el diablo². Esto nos indica que no podemos pensar que la mera creencia en la brujería fue la causa principal de la persecución, ya que tras esta creencia encontramos grupos con poder a quienes convenía que esta creencia se difundiese.

Hemos visto así una serie de razones por las que no podemos pensar que la pura creencia en la brujería *causó* la persecución. Esta afirmación ontológica tiene su correlato metodológico: una mera historia de las ideas no puede explicar la persecución de brujas. Esto, por supuesto, no significa que la historia de las ideas sea inútil, ni correlativamente, que la creencia en la brujería no haya desempeñado ningún papel. Examinemos para ello la segunda versión, la de Cobb.

De acuerdo con esta segunda versión, la explicación de un fenómeno requiere la mención tanto de condiciones como de una fuerza motora o «causa» -p. ej., para explicar por qué se incendió un bosque se requiere mencionar que estaba seco, es decir, mencionar la condición en que se encontraba, así como también especificar que una colilla encendida, que actuaría como causa, lo prendió. Utilizando este esquema explicativo, podemos decir que la mayoría de los autores considera que la creencia en la brujería no causó la persecución, pero sí que

¹ Vimos también en I,II,2 que la creencia brujeril se desarrolló a través de los juicios de brujería -que en un principio fueron a nigromantes y a enemigos políticos- por lo que no pudo haber sido la causa de ellos.

² Esta conclusión no sólo se aplica al caso de la brujería, sino que se aplica a todos los crimenes (o, más generalmente, a toda transgresión de alguna regla). En efecto, para las teorías sociológicas interaccionistas, la transgresión o crimen no es una cualidad del acto sino el resultado de un proceso interactivo entre los que definen un acto como criminal, los que deciden castigarlo y el acusado de cometer el crimen (Becker, 1966, 11). En otros (1976, 9), además, los que actúan a un tipo de actividad criminal son grupos con suficiente poder político y económico para imponer a otros grupos su definición y realizar dicha definición en base a ciertos intereses (Becker, 1966, 17, 146, 149).

fue una condición de ella (Cohn,1987:319; Kieckheffer,1989: 198,200; Klaitz,1985:47; Larner,1984: 23, 48).

Por mi parte yo pienso que la creencia obviamente fue una condición necesaria para la persecución: sin la creencia en la brujería no se hubieran perseguido «brujas», sino a ese u otro grupo de personas por un cargo diferente. Empero, a mi juicio, el papel de la creencia no sólo se redujo a ser condición de posibilidad de la persecución, sino que fue más fuerte: la creencia sirvió para legitimar y ampliar la persecución (cf. II,1,2). En efecto, la mayoría de los seres humanos buscamos actuar en base a buenas razones. Por ello fue necesario que los grupos -a saber las élites cultas- a quienes interesaba desarrollar una persecución convencieran al resto de la población de percibir la realidad y valorarla como ellas lo hacían, esto es, que las convencieran de perseguir brujas. Esta labor la realizaron a través de las predicas de los sacerdotes y la creación de los textos demonológicos. Por ejemplo, el *Malleus* justifica intelectualmente la persecución en la medida en que argumenta, en base a los pre-

supuestos culturales de aquella época, que la creencia en la existencia de las brujas es racionalmente aceptable, y que es un deber moral perseguir a las brujas porque ellas dañan al cristianismo, amén de que deben ser salvadas. Es precisamente porque hay necesidad de justificar la persecución (o en general, cualquier acción) por lo que una historia de las ideas, que nos habla de las cosmovisiones y los razonamientos de cierta época, es iluminadora, aunque no puede explicar ella sola la persecución. Por otra parte, como también vimos en II,1,2, la creencia en la brujería permitió ampliar la persecución por lo menos en dos sentidos. (i) En la persecución sólo podían participar un mayor número de personas si aceptaban la creencia brujeril. (ii) Como dicen Cohn (1987:12,14, 214,316, 319) y Larner (1984:39), la creencia en que la brujas formaban sectas o grupos fue una condición fundamental (junto con la introducción de la tortura) para que se desatara la cacería de brujas, ya que el creer que las brujas actuaban en grupo llevó a las autoridades a obligar a las brujas confesas a «delatar» a sus cómplices.

4. EXPLICACION EN BASE AL CELO RELIGIOSO

Mencionamos arriba que varios autores distinguen entre condición y causa, pero a pesar de estar de acuerdo en que la creencia es una condición, no concuerdan en cuál sea la causa de la persecución. Así, por ejemplo, Cohn (1987:319) piensa que la causa fue el celo religioso, mientras que Kieckheffer (1989:200) sostiene que fue un movimiento reformista. Sin entrar a discutir a fondo estas propuestas, quisiera señalar ciertas cuestiones. Ambos aluden a un fenómeno religioso; ciertamente en varios sentidos la persecución de brujas estuvo permeada de aspectos religiosos. Empero, parecen apelar a distintos fenómenos. La tesis de Cohn puede entenderse como a) la idea de que fue un celo, puritanismo o intolerancia religiosa la que causó la persecución, o como b) la afirmación de que los predicadores, jueces, etc., que participaron

en la cacería lo hicieron por celo o pasión religiosa. La versión a) alude a un macrofenómeno, a una característica general de la religiosidad de aquella época. Ciertamente un elemento necesario para que hubiese una persecución (tanto de brujas como de herejes) fue la intolerancia religiosa, el no aceptar la existencia de otras religiones u otras maneras de entender el cristianismo que no fuese la religión oficial, avalada por la Iglesia y desarrollada por las élites cultas; sin embargo, la intolerancia no puede ser la causa porque es una creencia, y vimos en la sección anterior que las creencias no pueden ser la causa o chispa de la acción, aunque sí puedan ser condición necesaria. En cambio, la versión b) es de carácter micro, ya que nos habla de las emociones que impulsan a los individuos a actuar. Esta tesis tiene la ventaja

de que señala que lo que motivó a los individuos a participar en la persecución no fue ni el sadismo (habría que explicar por qué en aquella época hubo tantos sádicos) ni la avaricia (las brujas con frecuencia eran pobres), como se sostuvo en la vieja interpretación liberal de la persecución (Russell, 1980:40), sino una emoción que en ciertas situaciones, o en cierta medida, es positiva; por ello, esta tesis tiene la ventaja de no ser maniquea. Esta tesis también resulta atractiva porque el

hablar de una emoción parecería acercarnos más a lo que pudiera ser una causa de la persecución. Sin embargo, no parece poder dar lugar a una explicación completa porque se refiere sólo a algunos actores de la persecución, pero no a todos: el celo religioso perteneció a las élites cultas mientras que los delatores de las brujas, que con cierta frecuencia eran gentes del pueblo, no actuaron por celo religioso, sino por venganza o miedo, etc.



5. EXPLICACIONES MACROSOCIOLOGICAS

La propuesta de Kieckheffer que antes mencionamos -la causa o chispa de la persecución fue el movimiento reformista de 1414- pertenece al campo de las explicaciones marco de corte sociológico. En esta sección las examinaremos.

Para las explicaciones sociológicas de corte estructural lo que explica o causa la persecución son las tensiones sociales. Estas, a su vez, pueden ser el resultado de cambios sociales rápidos, o de la coexistencia de varios sistemas de autoridad, etc. -esta idea proviene tanto de la sociología como de la antropología. De acuerdo con algunos estudiosos, la persecución de brujas se debió a que hubo cambios sociales bruscos tales como el de la secularización o diferenciación institucional entre las esferas económica, política y religiosa, las epidemias de peste del siglo XIV, un rápido desarrollo demográfico y económico en el siglo XV, etc. (Muehlenblud, 1993:157; Ben-Yehuda, 1980:13). Apparently la conexión entre estos cambios y la persecución radica en que los cambios generan grupos sociales antagónicos que expresan su hostilidad a través de la persecución -esta versión parece corroborarse parcialmente por la tesis de Thomas de que en Inglaterra un buen número de acusaciones eran de gente relativamente pobre que acusaba a otros más pobres que ellos. Por otra parte, la mayoría de los estudiosos se inclinan por la versión que habla de la coexistencia de varios sistemas de autoridad. Así, p. ej., de

acuerdo con la llamada tesis de Trevor, la persecución fue consecuencia de las guerras de religión, desencadenándose los brotes de persecución cuando los protestantes o los católicos reformados salían vencedores. Klaniczay (1993:224) y Larner (1984:58) han precisado esta tesis, notando que las persecuciones se desarrollaron cuando terminaba la guerra y había cierta paz, y cuando no había ni guerra con fuerzas externas ni un gobierno extranjero. Dentro de esta línea, otros autores han buscado correlaciones más específicas; así, por ejemplo, como vimos antes, Kieckheffer sostiene que la chispa que inició la persecución fue el movimiento reformista que se desarrolló en la época del Concilio de Constanza (1414-1418); Klaitz (1985:85) y Russell (1980:82) sostienen que fue el conflicto entre protestantes y católicos lo que generó la cacería. Otros autores han enunciado esta idea sosteniendo que la persecución fue más intensa en aquellos lugares en donde la iglesia católica era débil (Alemania, Suiza, Francia), y poco intensa donde era fuerte (España, Europa del Este) (Ben-Yehuda, 1980:6), o bien, afirmando que hubo una fuerte persecución en los lugares en que había iglesias rivales en competencia (Klaitz, 1985:134). Aunque los estudiosos generalmente no explican cuál es la conexión entre la existencia de varios sistemas de autoridad y la persecución, parecen sugerir que el que haya varios sistemas de autoridad genera ansiedad o confusión, las que encuentran una válvula de escape en la persecución

de brujas, o sea, de chivos expiatorios, que cargan con la culpa de todos los males padecidos, ya sean estos concretos o difusos.

Valoremos brevemente este tipo de explicaciones. Una ventaja de ellas es que son específicas y, por ende, susceptibles de ser corregidas en base a datos empíricos -así, p. ej., Klaniczay (1993:224) afirma que al menos en la Hungría y el Franco-Compte del siglo XVII, la persecución se dio durante los años de paz subsecuentes a las guerras de religión -y no durante las guerras, como sostiene Trevor-Roper. Una desventaja de estas explicaciones es que no es clara cuál es la relación entre el fenómeno social (guerras de religión, coexistencia de varios sistemas de autoridad, ansiedad social, etc.) y la persecución. Sin embargo más allá de qué tan buenas explicaciones pueden ser, cabe preguntarse qué es lo que explican.

Russell (1980:72) afirma correctamente que la persecución de brujas no puede explicarse meramente como producto de la ansiedad social porque todos los períodos históricos han padecido problemas pero no en todos ellos ha habido persecución. Pienso que esta idea de Russell es correcta: el puro fenómeno

no social (tal como la guerra de religión, etc.) no puede por sí mismo explicar el qué hubiesen existido persecuciones de brujas; para ello hay que introducir una serie de condiciones, y no sólo una causa única. Sin embargo, lo que sí parecen explicar estas consideraciones sociológicas es la cronología de la persecución, esto es, por qué ocurrieron en determinados lugares y tiempos las epidemias persecutorias. Sin embargo, por la dificultad en conectar causalmente las variables sociológicas (p. ej. la ausencia de un único sistema de autoridad) con la persecución, éstas han de considerarse más como condiciones que como causas.

El enfoque que hemos visto en esta sección es de carácter macro, ya que consiste en buscar correlacionar las épocas y lugares de persecución con algún fenómeno social presente en todas ellas. Varios autores han desarrollado también un enfoque sociológico (o antropológico) micro, consistente en ver las persecuciones como resultado de una serie de acusaciones, y ya no como bloques que se correlacionan con fenómenos sociales macros. Examinaremos este enfoque microsociológico de las acusaciones en la siguiente sección.

6. EXPLICACIONES MICRO: CONFLICTO SOCIAL

Antes de entrar al examen de la sociología de las acusaciones, conviene distinguir las de las creencias, ya que las acusaciones no pueden explicarse sólo en base a la existencia de las creencias brujeriles. Vimos en la sección 3, así como en II,II,4, que para el estudio de la persecución era importante diferenciar entre el plano discursivo, o de las creencias, y el plano de la realidad. Un ejemplo de esta distinción es la que se da entre creencia y acusación. De acuerdo con algunos estudiosos, éstas se distinguen por cumplir diferentes *funciones sociales* (González, 1984:12,77; Rowland, 1993:170). La creencia brujeril funciona como un mecanismo de control social en la medida en que ofrece un modelo de lo que no se debe ser o hacer. Recordemos

que el concepto de bruja es el concepto de una negación condenada; en efecto, éste recoge una serie de características negativas tales como el serle infiel a Dios, el ser sensual, lujurioso, envidioso o resentido, etc. El mensaje que se transmite a través de este concepto es que para evitar ser acusado de brujo hay que no cumplir con las características negativas que éste incluye. Es precisamente por que transmite un mensaje acerca de lo que no se debe ser y hacer, que la creencia brujeril funge como un mecanismo de control social³. Por otra parte, las acusaciones de brujería pueden cumplir con una diversidad de funciones sociales, tales como el darle cohesión a un grupo al redefinir los límites entre facciones, el redistribuir una je-

³ Si hablamos de función en general, y no sólo social, entonces debemos decir que la creencia brujeril, que es parte de una visión del mundo, también cumple con la importantísima función intelectual de explicar el álgido problema teológico y vital del origen del mal. La creencia brujeril explica la existencia de los males concretos en base a la malevolencia de determinados individuos.

rarquía interna a un grupo, el controlar la desviación, etc.

Como podrá observarse, hay un caso en que coinciden la función social de la creencia y de la acusación; el del control de la desviación o transgresión. La creencia bruñeril puede servir para controlar la desviación en la medida en que ofrece una caracterización de lo que está prohibido (o sea, estipula un conjunto de valores morales). En cambio la acusación controla en la medida en que hace recaer castigos sobre los transgresores. Sin embargo, y esta es una cuestión fundamental, no toda acusación cumple con la función social de controlar la desviación -y por lo cual se distinguen las funciones de la creencia y de la acusación. Así, por ejemplo, una acusación de brujería puede servir para redistribuir el poder al interior de un grupo, como en el caso de las acusaciones que el Rey Felipe el Hermoso lanzó contra el obispo de Troyes o los Templarios, los cuales no eran transgresores, sino simplemente personas o grupos con un poder político y económico deseado por el Rey.

Una vez distinguidas creencia y acusación, pasemos al examen de un tipo de explicación micro que relaciona acusaciones con conflicto social. La corriente antropológica que más sistemáticamente ha estudiado los patrones de acusaciones de brujería es la estructural-funcionalista o anglosajona (a la que pertenecen autores como Evans-Pritchard, Marwick, M. Douglas, etc.); y los ha estudiado básicamente en los llamados «pueblos primitivos» africanos. Algunos estudiosos de la brujería renacentista y moderna han aplicado esta metodología a la persecución europea de brujas; el ejemplo más notable de esto es el estudio de K. Thomas de la persecución inglesa. Examinémoslo.

Para la corriente estructural-funcionalista las acusaciones reflejan, son un índice de, o están motivadas por alguna tensión social.

Por relaciones sociales tensas los antropólogos entienden relaciones de competencia (Marwick) o relaciones conflictivas (Douglas). Puesto en otros términos, las acusaciones se agrupan donde hay relaciones sociales ambiguas, en que no hay una distancia social aceptada entre las personas (y que usualmente está marcada por una desigualdad de riqueza y poder). Por ejemplo, típicamente las acusaciones en África se dan entre vecinos (que no comparten la comida, o que disputan por la tierra o por cargos públicos), entre familiares (padres-hijos, hermanos, co-esposas, suegra-nuera, etc.), o entre autoridades locales y coloniales. (González, 1984:77-8; Klaniczay, 1993: 228; Middleton y Gilbert, 1987:94,96).

Thomas, en su famoso libro *Religion and the Decline of Magic*, aplicó la perspectiva estructural-funcionalista a la persecución de brujas en Inglaterra, con lo que el brujo inglés terminó por parecerse mucho al brujo africano. El sostuvo que durante el Renacimiento y la Modernidad se dió un cambio social importante en Inglaterra a nivel rural, ocasionado por el cambio del feudalismo al capitalismo. Este consistió en la lenta sustitución de la ética del buen vecino por la ética comercial, o sea, de una ética que enfatiza la ayuda a los otros por una ética en la que el valor principal es el beneficio propio. Para Thomas, este cambio generó a nivel de las relaciones interpersonales entre campesinos una situación conflictiva por encontrarse vigentes al mismo tiempo ambos sistemas éticos. Consideremos un ejemplo típico de acusación por brujería: una persona le niega ayuda a su vecino porque, por la ética comercial, quiere todo beneficio para él; pero, dado que también cree en la solidaridad vecinal, se siente culpable, por lo cual ataca al que es la causa de su culpa, acusándolo de ser brujo, o sea, de ser él el malo. La situación que permitirá lanzar una acusación de brujería será que la persona sufra algún daño, con lo que podrá acusar al vecino que él rechazó de haber causado el daño por medios mágicos.

Dos parecen ser las principales cualidades que ofrece la tesis de Thomas. En primer lugar, la hipótesis de la existencia de un conflicto social ocasionado por la existencia de dos éticas incompatibles parece explicar el hecho establecido empíricamente por Thomas de que la mayoría de las acusaciones fueron en contra de personas más pobres que los acusadores, y que dependían en algún sentido de los acusadores (*i.e.* a los que los acusadores debían querer, o darle ayuda). Y lo explica al señalar que el conflicto social se da entre aquellos que deberían ser solidarios -o sea, los que son un poco más prósperos con los que son menos prósperos que ellos- pero que no lo son porque están comenzando a acumular riqueza. En segundo lugar, el análisis de Thomas nos permite ver que el enfoque antropológico, o mejor dicho, sociológico, sólo explica una faceta del fenómeno de la acusación. En efecto, el señalar la presencia de un conflicto social entre acusador y acusado puede explicar el motivo o razón latente tras una acusación, así como también puede explicar por qué el acusador selecciona a cierta persona para acusarla y no a otras; sin embargo, para completar la explicación de una acusación hay que tomar en cuenta otras dos facetas. Una de ellas pertenece al campo intelectual y versa sobre los aspectos conscientes y explícitos de la acusación; esta faceta es obviamente la existencia de una creencia brujeril que señala que se puede acusar a algún individuo de ser el causante de los males que padece otro. En verdad, como lo sugiere Thomas, es a través de las acusaciones particulares que se correlaciona una desgracia padecida con la maldad de un individuo (lo cual pertenece a la creencia brujeril), y el fenómeno social de un conflicto o tensión (el cual que es propuesto por alguna teoría social o antropológica). La otra faceta pertenece al campo psicológico y tiene que ver con la culpa. Aún cuando los antropólogos que han estudiado la persecución de brujas en los «pueblos primitivos» no mencionan el fenómeno de la culpa, casi todos los estudiosos de la persecución europea la mencionan como un

factor explicativo importante, aunque la relacionan con fenómenos diferentes. Thomas, como hemos visto, relaciona la culpa con una situación de conflicto social («me siento culpable de no ser solidario»), aunque él también menciona, como muchos otros autores, que los daños padecidos generan culpa («me siento culpable de haberme enfermado», «me siento culpable de que se me murió la vaca»). Por otra parte, muchos autores señalan que en la religiosidad de aquella época se enfatizó el carácter pecador del hombre, ya fuese vía la exacerbación de la tendencia ascética presente en el catolicismo, o vía la Reforma protestante y la Contrarreforma. Independientemente de que difieran en torno al origen del sentimiento de culpa generalizado en aquel entonces, muchos autores coinciden en pensar que la motivación psicológica que está tras las acusaciones de brujería es la de transmitir la culpa que inconscientemente se siente a otro.

El enfoque antropológico de Thomas ha sido criticado desde varios ángulos. Aquí sólo mencionaremos las tres críticas más importantes que se le han hecho.

En primer lugar, Macfarlane, que trabajó en la misma línea que Thomas, finalmente rechazó la idea de que el conflicto social tras la persecución era la dualidad entre una ética solidaria y una comercial. El descubrió que antes de 1540, en que comenzó la persecución en Inglaterra, la agricultura inglesa era capitalista e individualista, por lo que no existía una ética del buen vecino (Klaits, 1985:91-2). Esta crítica es de tipo empírico; también se le han hecho críticas metodológicas, como las que mencionaremos a continuación.

En segundo lugar, aún suponiendo que el enfoque de Thomas sea adecuado para Inglaterra, no lo es para Europa continental porque allí (i) la creencia brujeril incluía un fuerte componente demonológico (idea del pacto con el diablo, idea del *sabbat*); y (ii) en los siglos XVI y XVII se dió una cacería de

brujas (en que eran brujas convictas, y no campesinos, los que acusaban), de tal suerte que en el Continente no puede pensarse que la acusación, o más generalmente, la persecución, fue un fenómeno puramente popular (Ben-Yehuda, 1980:8). Este tipo de crítica con frecuencia se elabora en forma más general, señalando que el enfoque antropológico que utilizó Thomas está diseñado para sociedades monoculturales, mientras que las sociedades campesinas europeas, incluyendo la inglesa, eran parte de una sociedad con distintos niveles culturales en interacción (González, 1984: 15, 18; Larner, 1984: 21, 32, 52, 139; Rowland, 1993: 189). Lo que esto significa es que la persecución de brujas estuvo determinada por la interacción de varios grupos sociales y culturales; más específicamente, significa que para el estudio de la persecución hay que tomar en cuenta no sólo al acusador y al acusado, sino también al juez (o aparato judicial dominado por las élites cultas) -el cual les daba curso a las acusaciones, las reinterpretaba en términos demonológicos, buscaba cómplices, o bien, hacia fines del siglo XVII, dejó de prestarles atención.

Así, lo que esta crítica mostraría es, en el fondo, que la persecución europea de brujas no puede reducirse al conjunto de todas las acusaciones, sino que se requiere considerar también al aparato judicial que las procesó, y a la ideología demonológica vigente. Puesto en otros términos, esta crítica mostraría que la persecución no puede pensarse como un fenómeno puramente popular (y monocultural). Sin embargo, cabe señalar que la persecución también fue un fenómeno popular, y que una de las virtudes de la obra de Thomas es la de haber sido una de las primeras obras en que se estudió detalladamente el aspecto popular de la persecución.

En tercer lugar, Klanicsay (1993:236-7) ofrece otra crítica a la metodología usada por Thomas al señalar que el conflicto que se describe en las acusaciones no necesariamente representa un conflicto real. Esto se debe a que la creencia brujeril establece una serie

de estereotipos a los que debe ajustarse una acusación, por lo que el conflicto que se menciona en una acusación concreta no necesariamente corresponde con el conflicto que realmente existe entre el acusador y el acusado -p. ej., como dice Thomas, cuando se usa la muerte de una vaca de excusa para acusar de brujería al vecino al que se le negó ayuda. O bien, puede suceder que el conflicto mencionado no sea sino una excusa para proyectar una hostilidad latente contra alguien que puede ser fácilmente victimizado; así, p.ej., en el *Malleus* (II,I,XI, 298) se menciona que un cura fue embrujado por una vieja «vengativa» a la que había empujado y tirado al suelo en su afán de cruzar primero el puente.

Considero que el señalamiento de Klanicsay acerca de la no coincidencia entre el conflicto descrito en la acusación y el real es correcto. Sin embargo, si este señalamiento fuese pensado como una crítica a la tesis de Thomas, o más generalmente, a las teorías antropológicas estructural-funcionalistas, sería una mala crítica ya que ellas suponen que el conflicto real (que es un conflicto social, tal como un conflicto entre dos éticas) no coincide con el conflicto descrito (él me embrujó porque es malo) -el conflicto «real» es propuesto por la teoría. Lo que sí me parece que constituye una crítica es la afirmación de varios autores (González, 1984:132; Kieckheffer, 1989:198; Larner, 1984:58) de que tras las acusaciones de brujería hay una gran variedad de motivaciones, y no sólo una, como parece sugerir Thomas. Esta afirmación significa que no se puede explicar la persecución de brujas en base a un análisis micro de las acusaciones, tal que resultase que hay un único conflicto social subyacente a la persecución (p.ej., que fue el choque entre la ética comercial y la solidaria el que generó la persecución). Por supuesto, esto no significa que los análisis micro de las acusaciones no sean útiles o iluminadores en ciertos sentidos. Uno de ellos es que las acusaciones son las causas más particulares que pueden encontrarse para dar cuenta de por qué en determinado lugar y tiempo hubo un brote de persecución.



7. EXPLICACIONES MICRO: CONTROL SOCIAL

Examinaremos aquí la idea de que en las acusaciones la creencia brujeril se correlaciona con el control social de la transgresión - y no con el conflicto social, lo cual estudiamos en la sección anterior. En esta versión sociológica hay una mejor adecuación entre la creencia brujeril y la persecución, ya que la creencia adjudica la causa de las desgracias a individuos transgresores (infieles, lujuriosos, etc.), y la persecución es contra individuos transgresores (mal-hablados, insolentes, etc.); sin embargo, hay razones empíricas para pensar que no es correcta.

Larner (1984:65) sostiene que el crimen de la brujería incluye a todas las formas de transgresión, o de no-conformismo, de tal suerte que la persecución de brujas resultó ser una forma muy económica de atacar a muchos distintos tipos de desviaciones. En favor de esta idea notemos que muchos autores señalan que las acusadas de ser brujas generalmente gozaban de una mala reputación o mala fama: en las acusaciones se las describe como poco amistosas, o pelconeras, o dadas al hurto, o gruñonas, o maldicientes, o insolentes, o que piden limosna, etc. (González, 1984:109; Larner, 1984:73; Klaitz, 1985:101; Russell, 1980:110). En esta misma línea, consistente en considerar que los acusados de brujería eran desviados o seres marginales, se encuentra el comentario de Kieckheffer (1989:193) de que los acusados eran generalmente mujeres viejas y sin sustento, que por ello mismo estaban resentidas, y aparecían a los demás como personas de mal carácter. También se puede incluir aquí la mención que hace Klaitz (1985:122) de que en Salem los acusados de brujería eran los no-conformistas (*i.e.*, los que prosperaban económicamente en una sociedad puritana), los extranjeros y las personas poco respetuosas de sus superiores. En fin, como dice sintéticamente Henningsen (1983:27), en una sociedad donde se creía en la brujería, el ser mal vecino era sinónimo de ser bruja.

Esta idea, de que las personas que llegaban a ser acusadas de brujería gozaban desde antes de una mala reputación, la encontramos también en el *Malleus* (II,II,1,356-7):

Conviene también notar que las mujeres no siempre son molestadas por un incubo, ellas lo creen únicamente. Si este caso se da con mayor amplitud entre las mujeres que entre los hombres, ello se debe a que las mujeres son más frágiles y se sienten más inclinadas a imaginar cosas extraordinarias. Esta es la razón por la que el tan frecuentemente citado Guillermo [de París] dice: muchas apariciones fantasmáticas provienen de la enfermedad melancólica en muchos, sobre todo entre las mujeres, como se ve en sus sueños y visiones. [Hay casos, por ejemplo, de mujeres que se creen fecundadas por un incubo, engordan, pero al llegar el momento del parto adelgazan por la expulsión de gases.] Decimos esto para que no se otorgue demasiada confianza a las mujeres, sino sólo a aquellas a quienes la experiencia ha hecho creíbles...

Hay dos ideas aquí que conviene destacar. En primer lugar, la frase «que la experiencia ha hecho creíbles» es clave: significa que gozan de mala fama. Lo que el *Malleus* afirma pues, es que si una mujer dice haber copulado con un incubo, y tiene una mala reputación, ha de creérselo; pero si no goza de mala fama, si es buena vecina, caritativa, amistosa, etc., entonces debe concluirse que su creencia de que fue molestada es falsa, es tan sólo producto de la melancolía que la aflige. Esta afirmación del *Malleus* confirma la tesis de que un factor clave para que una persona fuese seleccionada para ser acusada

de brujería es que gozara de mala fama. En segundo lugar, en esta cita del *Malleus* sale a la luz que la acusación de brujería no se refiere a un solo acto criminal -como el copular con el diablo- como a una reputación que se construye a través del tiempo, una reputación que la «experiencia» de la comunidad crea. Este fenómeno, a juicio de Lerner (1984:29), era muy frecuente en la práctica judicial de aquella época, en la que el mayor interés se centraba en la reputación del que cometió un acto criminal, y el menor en el que se hubiese violado una regla, ya que de lo que se trataba principalmente era de apaciguar a la víctima y a los habitantes del pueblo que habían sido molestados por esa mala vecina, y no tanto de castigar a alguien por violar una ley.

Ciertamente esta interpretación, según la cual la persecución de brujas fue en realidad una persecución de seres marginales, o transgresores, o con mala reputación, es sugerente, sencilla y ofrece una explicación racional de la persecución; empero no parece ser correcta al menos por dos razones. En primer lugar, si tomamos en cuenta la distinción entre la primer fase de la persecución y la cacería que mencionamos en III.1.2, resulta claro que esta interpretación es limitada. En efecto, sólo resulta aplicable a la primera fase, en que se persiguieron a individuos aislados y los acusadores eran gente del pueblo; no resulta plausible para la cacería de brujas porque allí los acusadores eran generalmente «brujas» obligadas bajo tortura a nombrar a quien fuera que conocieran.

En segundo lugar, se han hecho estudios empíricos en algunos pueblos africanos no occidentalizados, encontrándose que la creencia de que la mayoría de los brujos son gente que goza de mala reputación no coincide con la realidad. En efecto, de acuerdo con un estudio que Marwick realizó entre los cewa, de los 101 casos en que los brujos atacaron a un no-brujo, sólo 49 de los brujos tenían características reprobables (17 eran brujos conocidos, 9 eran celosos o avaros, 7 eran violentos o pendenciosos, 5 eran inces-

tuosos, 4 impotentes o estériles, etc.), o sea, sólo el 48.5% de los brujos tenían mala fama. En cambio, de las 118 víctimas de brujería (los 17 casos extra son de ataques de brujos a brujos), 56 tenían que ver con faltas de la víctima, 15 con faltas de sus allegados, y sólo 47 no tenían implicaciones morales, o sea, el 60.16% de las víctimas (incluyendo a los allegados) eran transgresoras -las desviaciones eran, en orden de mayor a menor frecuencia, incumplimiento de las obligaciones tradicionales, promiscuidad, ser brujo, ser excesivamente rico, fallas en el ritual o rompimiento de tabúes, agresivo, ladrón, celos y adulterio, poco viril e insociable. A partir de estos datos González (1984:96) -al igual que Marwick- concluye que la creencia brujeril cumple una función de control social, o sirve de soporte a las normas morales, no tanto porque los acusados de ser brujos en la realidad tengan mala reputación, sino porque muchas de las víctimas (o sus allegados) han cometido alguna transgresión.

Recordemos que según el *Malleus* las brujas son gente mala, pero sus víctimas generalmente también lo son, son pecadores a quienes Dios castiga permitiéndole a alguna bruja hacerle un maleficio. Lo que indican los datos de Marwick es que este segundo aspecto de la creencia brujeril -las personas que han transgredido una norma son las víctimas de las brujas- es el que pesa más en la realidad. Ahora bien, ciertamente no podemos concluir a partir de los datos de Marwick que en la persecución europea de brujas la mayoría de los acusados no eran transgresores porque, entre otras razones, los cewa y los pueblos campesinos europeos de los siglos XIV al XVII son comunidades bastante distintas. Empero, estos datos sí nos hacen dudar de la veracidad de la tesis de que los acusados de brujería eran desviados, gente con una mala reputación; por lo menos nos hacen pensar que debemos exigir un estudio más cuidadoso de aquellos datos empíricos que la podrían avalar. Conviene destacar aquí que el que en las acusaciones aparezca con cierta frecuencia la mención de la bruja como culpable de alguna transgre-

sión no debe hacernos creer que en la realidad era culpable de ello ya que, como dice Cohn (1987:67; *cf supra*, I,V,2) acusar de algo negativo al perseguido es parte del cliché difamatorio que justifica una persecución.

Hemos discutido esta versión porque ofrece un modelo claro de la idea de que las acu-

sadas de ser brujas eran culpables de algo - en este caso, de ser transgresoras de alguna norma. El encontrar que esta versión es dudosa, sugiere, una vez más, que la persecución de brujas no se fundaba en el hecho de que las perseguidas fuesen culpables de algún crimen -su única «culpa» era, a lo más, la de ser débiles.

8. MODELO POLITICO-CULTURAL-RELIGIOSO

En las secciones anteriores examinamos dos microanálisis de la persecución centrados en la acusación. Si bien el considerar a la persecución como un conjunto de acusaciones tiene la ventaja de permitirnos hablar de las causas particulares y determinadas de un episodio persecutorio, también presenta ciertas desventajas. La principal es que difícilmente pueden explicar por qué sólo durante una época floreció en Europa la persecución de brujas -desventaja que, por supuesto, no implica que sean falsos o inútiles estos microanálisis, sino solamente que iluminan algunos aspectos de la persecución, pero no otros. Por ello regresaremos de nuevo a los macroanálisis. En esta sección examinaremos el modelo político-cultural-religioso, y en la siguiente el interactivo.

Dada la complejidad del modelo a examinar, dividiremos esta sección en cuatro partes: (i) aspecto religioso de la persecución, (ii) aspecto cultural, (iii) aspecto político, y (iv) evaluación.

Antes de pasar al punto (i) conviene mencionar cómo distintos autores enuncian este modelo. Lerner (1984:89) afirma que los factores desencadenantes de la cacería de brujas fueron el surgimiento de los estados-nación y el desarrollo de una religiosidad personal (*i.e.*, interiorizada) en el campesinado. Klaitz (1985:93,146) sostiene que los principales elementos que precipitaron la cacería fueron ciertos cambios legales (la adopción del procedimiento inquisitorial) y la renovación espiritual. Muchembled (1993:159) considera

que la cacería fue un producto de una doble crisis: por una parte, de la disolución del estado medieval y de la unidad de la cristiandad, lo cual dió lugar a nuevas soluciones (absolutismo, contra reforma), y, por otra parte, de la adecuación del mundo rural a la modernidad. Así, estos autores enfatizan dos factores: un factor es el religioso, descrito como «religiosidad personal» o «renovación espiritual» o «contra-reforma». El otro es político, y es aludido con los términos de absolutismo, estados-nación, cambios legales, etc. Cabe notar que generalmente estos autores consideran que lo que estos factores explican es la cacería de brujas, que ocurrió en los siglos XVI y XVII (Lerner,1984:116; Klaitz,1985:59). Examinemos ahora el aspecto religioso, o sea, la tesis de la cristianización.

(i) La idea de fondo es que la cristianización de Europa fue un proceso de asimilación, y por ello fue lenta, gradual, multifacética. Los estudiosos de la persecución de brujas han dado (implícitamente) dos versiones de la cristianización.

Para una versión, la cristianización consistió en el ataque a aquellas creencias y prácticas populares que no se ajustaban a la religión oficial (Klaitz,1985:61; Lerner,1984:65,89). En esta versión, la cristianización comenzaría aproximadamente en el siglo XIII, a raíz de la prédica al pueblo (y sobre todo a los pueblos recónditos) por parte, primero, de los predicadores católicos errantes (franciscanos y dominicos) que bus-

caban combatir a la herejía y, posteriormente, de los predicadores reformados y contrareformados. Bajo esta versión, la persecución sería una consecuencia de la cristianización porque uno de los aspectos de la religiosidad popular que hubiera sido atacado sería la magia, por no ser ésta compatible con la religión oficial.

Para la segunda versión, la cristianización consistió en el cambio religioso que se dió a partir de la Reforma y la Contrarreforma. De acuerdo con esta versión, en la religión medieval la actividad y la vivencia religiosas era algo reservado a los especialistas religiosos, mientras que para el resto de la población la religión se reducía a una ser una práctica externa, que consistía, p. ej., en participar pasivamente en ritos, en realizar ciertas actividades religiosas tales como ayunos, peregrinaciones, etc. -prácticas que eran complementadas con prácticas mágicas. Así, la religión medieval era más una cuestión de acción que de creencias. En cambio, la Reforma y la Contrarreforma introdujeron la idea de la salvación personal, o sea, la idea de que cada persona es responsable de su propia salvación, y que ésta depende en parte de su fe, de su sistema de creencias religiosas. Esta idea, a su vez, intensificó la preocupación por el pecado, y por el Diablo (Klaits, 1985:59-60, 134,146; Larner (en base al estudio de Delumeau), 1984:65,117-9; Thomas, 1980:88). Los autores de esta versión han propuesto varias alternativas de cómo se relaciona este proceso de cristianización o de reforma religiosa con la persecución de brujas. Klaits (1985:111,113) y Larner (1984:65) sugieren que fue la preocupación por el pecado lo que impulsó la búsqueda de chivos expiatorios a quienes traspasarles la culpa por los pecados; Muchembled (según Larner (1984:66)) sostiene que la noción de pacto con el Diablo presupone la idea de la responsabilidad individual por la salvación; Klaits (1985:60-1) habla de una gran preocupación por la pureza doctrinal por parte de los reformados y contrareformados, y consecuentemente de una gran preocupación por la disidencia religiosa -las brujas serían disidentes; finalmente, Tho-

mas (1980:88) sostiene que los protestantes, en virtud de su concederle un lugar preponderante a la fe o creencia religiosa, atacaron los aspectos milagrosos o mágicos que tenía la religión medieval.

De estas dos versiones de la cristianización de Europa, me parece mejor la primera por varias razones. En primer lugar, la segunda versión sólo explicaría la cacería de brujas (siglos XVI y XVII), ya que la Reforma ocurrió en el XVI. En segundo lugar, la primera versión es más general y puede subsumir a la segunda, ya que puede decirse que en los siglos XVI y XVII la conflictiva oficial-popular tomó la forma del conflicto entre cristianismo reformado o contrareformado y la religiosidad popular. En tercer lugar, en el *Malleus* encontramos una alusión a la primera versión: recordamos (cf. supra II,1,5) que allí la brujería es entendida como una superstición, y la superstición es definida como una práctica que «está fuera de la ordenanza oficial de la religión» (II,II,VI,385).

(ii) De acuerdo con el paradigma del conflicto cultural, la cacería de brujas fue parte de, o consecuencia de, un conflicto cultural amplio en que las élites cultas buscaron transformar la cultura popular «a su imagen y semejanza» (Klaits, 1985:83,85; Klaniczay, 1993:243-4; Muchembled, 1993:153). Este paradigma incluye dos tesis que examinaremos por separado.

Una de las tesis es que en los siglos XVI y XVII hubo un conflicto cultural, que consistió en el ataque a una serie de prácticas populares tales como ciertas actividades sexuales, formas de recreación como el bailar o el apostar, eventos comunales como los festivales (carnaval, Mardi Grass, Mayday) o las bodas-de-penique en Escocia, etc. (Klaits, 1985:81-2). De acuerdo con este paradigma la persecución de brujas fue parte del ataque general a la cultura popular (que incluía, por ejemplo, prohibiciones de realizar el Carnaval, etc.), ya que a través de ella se persiguieron las prácticas mágicas; por otra parte, por incluir el concepto de bruja la mención de ciertas prác-



ticas populares (baile, comilonas, fiestas, ciertas prácticas sexuales, etc.), éstas recibieron una sanción negativa a nivel ideológico. Con respecto a esta tesis quisiera destacar tres puntos. En primer lugar, es en relación a la brujería que se ha podido estudiar con cierto detalle cómo suceden los procesos de aculturación mencionados por esta tesis: p.ej., Ginzburg ha estudiado en detalle cómo los benandanti fueron lentamente obligados a cambiar la imagen que originalmente tenían de sí mismos por la de brujos (Ginzburg, 1985:110,121). En segundo lugar, hay varios autores que consideran que este proceso de dominación o transformación de la cultura popular sí ocurrió, produciéndose con ello una notable uniformación cultural (Klaits, 1985:83; Rowland, 1993:181). En tercer lugar, podemos relacionar este paradigma con la tesis antes examinada de la cristianización notando que el paradigma puede incluir a la cristianización, en la medida en que ésta consistió en la transformación de la cultura religiosa del pueblo.

La otra tesis incluida en el paradigma cultural es la de que el conflicto se dio entre las autoridades eclesiásticas y civiles, y el pueblo, y fue tal que las autoridades, o élites cultas, buscaron dominar o transformar culturalmente al pueblo (Ginzburg, 1985:110; Klaits, 1985:71; Muchembled, 1993:153; Rowland, 1993:181; Richards (que menciona la tesis de Moore), 1991:13). Para ser más específicos, estos autores señalan que la parte del pueblo que más fue aculturada fue el campesinado, por lo cual describen al conflicto cultural como un conflicto urbano-rural ('urbano' por que las élites cultas se encontraban en las ciudades), o bien, hablan de la aculturación como un mecanismo de modernización del campo.

(iii) Estudiemos ahora una explicación política de la persecución. Cabe notar que hay autores que consideran que la explicación política es primordial; p. ej. Muchembled (1993:153; cf. también Lerner, 1984:66) afirma que «es un error fundamental el ver a la quema de brujas como un fenómeno pura-

mente religioso», ya que dicha quema fue en verdad consecuencia de la centralización del poder por parte de las monarquías absolutas de principios de la modernidad. Por otra parte, hay autores que sostienen la posición contraria, la de que la persecución de brujas fue un fenómeno religioso (v. gr. Richards [que se refiere a la persecución de otras minorías, pero que igualmente se aplica al caso aquí tratado], 1991:13).

La explicación religiosa de la persecución se enfrenta con un hecho problemático: particularmente en los siglos XVI y XVII los principales autores de la persecución fueron los laicos, ya que las brujas fueron juzgadas primordialmente en las cortes civiles, así como los grandes demonólogos fueron laicos -p.ej. Nicholas Remy, o Jean Bodin. Una posibilidad es describir este fenómeno como a veces lo hace Klaits (1985:71), sosteniendo que fueron los laicos los principales autores de la persecución por estar imbuidos de los valores de la Reforma o la Contrarreforma. Sin embargo, esta explicación, que haría de la persecución un fenómeno religioso, no parece satisfactoria porque ya para los siglos XVI y XVII Europa se encuentra en un franco proceso de secularización. Veamos, pues, la explicación político-religiosa de la cacería de los siglos XVI y XVII.

La idea de fondo de la explicación política es que hay una fuerte conexión entre absolutismo y persecución. Veamos. Hacia fines del siglo XV surgieron los estados-nación, que se caracterizaron por tener gobiernos absolutistas, o en otras palabras, gobiernos que buscaban la centralización del poder. Esta centralización del poder tuvo dos caras: una religiosa y la otra legal.

Dado que antes de la modernidad la Iglesia romana había tenido una fuerte ingerencia en la vida política (y social, etc.) de Europa, la centralización del poder en manos del rey necesariamente tuvo que incluir la independización del gobernante respecto de la Iglesia romana. El mecanismo que se utilizó para lograr esto fue el de que los gobier-

nantes determinaran la religión de su país, o sea, fue la de convertirse ellos -y ya no el Papa- en la máxima autoridad religiosa (Larner, 1984:89).

Por otra parte, la centralización del poder al interior de un país pasó por el ejercer absolutista o autoritariamente la autoridad religiosa. Los gobernantes buscaron que todos los individuos se adecuaran a la religión que ellos, que detentaban la autoridad religiosa, determinaban como la «verdadera», esto es, los gobernantes apoyaron la cristianización del pueblo como una manera de ejercer el poder sobre el pueblo, de controlar sus creencias y sus actividades. Destaquemos dos puntos de esta idea. En primer lugar, la tesis fundamental es que los gobiernos absolutistas o autoritarios buscan la conformidad religiosa, o más generalmente, la conformidad cultural, como una manera de centralizar el poder, de controlar la vida de los individuos (Klaits, 1985:82-3, 109)⁴. En segundo lugar, como vimos en la primera parte de esta sección, la cristianización dió lugar a la persecución de brujas como una manera de tratar de adecuar la religión popular a la religión oficial (católica o protestante), o más generalmente, de adecuar la cultura popular a una cultura urbana y educada. Si ahora vemos a la cristianización como parte de la centralización del poder en manos de un monarca absolutista, entonces podemos ver por qué las fallas en la creencia religiosa -como serían la herejía, la brujería, etc.- llegaron a ser percibidas como políticamente subversivas, y, por ende, fueron castigadas predominantemente por las autoridades civiles y no por las religiosas (Larner, 1984:116).

Cabe destacar que la conexión entre regímenes absolutistas y cacería en términos de la centralización del poder no es la única. Larner (1984:64, 66, 89-90, 124, 139) nos ofrece otra manera de hacer la conexión. Ella sostiene que los regímenes nuevos (como lo fue en su momento el absolutismo) necesitan legitimarse, y esto lo logran aumentando el nivel de control social y atacando la no-conformidad o desviación (como sería la bruje-

ría). En los siglos XVI y XVII los monarcas usaron a la religión como medio de legitimación -era porque ellos traían la religión «verdadera» por lo que era legítimo que fuesen los soberanos. Puesto en otras palabras, la cristianización se convirtió en una ideología política. Posteriormente, cuando la instauración del reino de Dios dejó de ser el objetivo político primordial, y fue sustituida por una ideología secular -como lo fue la búsqueda de la libertad, la defensa de la propiedad, la creencia en el progreso, la ilustración, etc.-, las cortes civiles dejaron de enjuiciar brujas.

En cualquiera de las dos versiones resulta claro que la cacería no puede verse como un fenómeno religioso, sino debe verse como un fenómeno político-religioso. En efecto, la cristianización (que explica más directamente la cacería), aunque fue un fenómeno religioso, fue sancionada e impulsada por el Estado; y dado que en este caso fue el Estado el que logró usar a la religión para sus propios fines políticos y seculares⁵, hay que considerar a la cristianización europea, y con ella a la cacería, como un fenómeno político, o político-religioso. Además si recordamos que la cristianización y la cacería pueden verse como un aspecto de la colonización cultural del pueblo por parte de las élites cultas, resulta más claro aún que la cacería fue en última instancia un fenómeno político o político-cultural.

Hemos hablado de la colonización o dominación cultural como una forma de dominación política, esto es, como una forma a través de la cual el Estado (y ya no la Iglesia, u otra institución) llegó a dominar la vida social, a centralizar en sus manos el poder. La razón por la que el aparato gubernamental tuvo interés en ejercer (a través de las élites cultas) una dominación cultural es que es a nivel de la cultura donde se encuentran una serie de normas como las morales, que rigen la actividad social (trabajo, matrimonio, etc.) de las personas, de tal suerte que al ejercer una dominación cultural se consigue un fuerte control social. En efecto, fue a través de impedir ciertas prácticas sexuales, las bulliciosas fies-

⁴ Cabe notar, como sostiene Klaits (1985:158), que los totalitaristas o absolutistas no buscan un control extenso (o demandan pureza religiosa o se preocupan por las desviaciones) sólo por mantener un poder sobre otros, sino por creerlo necesario para lograr un propósito superior. Dicho en otros términos, no hay que confundir este análisis de la dinámica política con un análisis de las intenciones conscientes de los gobernantes.

⁵ En la Edad Media, en que también hubo una fuerte conexión entre religión y política, fue la religión (o la Iglesia) la dominante.

tas populares, etc., que se consiguió un fuerte control sobre la población, y se dirigió la actividad de los individuos en aquellas direcciones que las élites cultas consideraban correctas. Es importante notar que las normas que rigen la actividad social no sólo son informales, o morales, o religiosas, sino también legales, es por ello que, como parte de la centralización del poder o dominación política hubo una reforma legal importante. Antes de referirme a ella, destacaré que la dominación política no sólo se ejerció a través de la imposición de normas, sino que también se realizó vía la determinación de ciertas instituciones y/o grupos sociales como aquellos que podrían detentar la autoridad. Como dice Muchembled (1993:160 paráfrasis), «las autoridades invadieron el campo: el sacerdote sustituyó a las brujas, y el orden público a la venganza privada». Destaquemos tres cuestiones de esta paráfrasis. En primer lugar, fue principalmente en relación al campo donde más se ejerció la dominación política. En segundo lugar, las brujas, o mejor dicho, los magos (curanderos, etc.), que detentaban un cierto poder en el pueblo, fueron sustituidos por autoridades como los sacerdotes, que eran más acordes con el aparato gubernamental (por pertenecer ambos a las élites cultas). En tercer lugar, también se buscó cambiar a los administradores de justicia, eliminando a los individuos - que en base al principio de venganza juzgaban y ejecutaban la justicia- y sustituyéndolos por un aparato judicial controlado por el soberano.

Hemos dicho que, como parte de la centralización del poder, se dio una reforma legal. Señalemos dos aspectos de ésta. Un aspecto fue la introducción del procedimiento inquisitorial, el cual le dio amplios poderes al Estado para juzgar a los individuos, como vimos en el capítulo anterior. Vimos allí también que el procedimiento inquisitorial permitió el que se juzgaran casos de brujería en las cortes en un número mayor que bajo el sistema acusatorial, mientras que la introducción de (un uso indiscriminado de) la tortura permitió el surgimiento de una cacería de brujas.

Por otra parte, la reforma legal también consistió en la elaboración de códigos legales precisos y sistemáticos. A través de ellos se conseguían varios fines. Uno era que a través de dichos códigos el soberano lograba controlar y uniformar la manera en que operaban las cortes judiciales (Klaits, 1985:131). Otro fin era el de restarle autoridad a ciertas instituciones o grupos -como la Iglesia, las municipalidades, la aristocracia; así, por ejemplo, en los códigos civiles de los siglos XVI y XVII se encuentran leyes contra la herejía, la brujería y las ofensas sexuales, cuestiones antes juzgadas por la Iglesia, así como también en estos siglos fueron las cortes civiles las que principalmente juzgaron estos casos*. Igualmente, al hacer de la brujería un 'crimen' según la ley, sujeta a juicio por las cortes civiles, las comunidades rurales perdieron su autoridad judicial -ya que los casos de brujería dejaron de ser tratados al modo tradicional formal o informalmente (pedirle perdón a la bruja, atacarla mágicamente a través de otra bruja, exiliarla, lincharla, etc.)- y ésta pasó a manos del Estado (Richards, 1991: 13). Finalmente, otro fin que se perseguía con el desarrollo de los códigos legales precisos era el de controlar a la población (Cantor, 1948:459; Muchembled, 1993:154).

El motto del Rey Sol «un rey, una ley, una fe» (Klaits, 1985: 109) resume magníficamente el modelo político-religioso de explicación de la cacería de brujas. Se pretende que haya un sólo rey, una única autoridad que centraliza en sus manos todo el poder. Esto llevó a la imposición de una sola fe (y más generalmente, de una sola cultura), o sea, impulsó la cristianización, y con ello la intolerancia respecto de toda desviación religiosa, incluyendo la brujería. Por otra parte, el monarca absoluto sólo pudo ser absoluto a condición de centralizar en sus manos el poder judicial, lo cual impulsó de varias maneras la cacería de brujas.

(iv) Finalmente, en esta parte presentamos una evaluación del modelo político-cultural.

* Lerner (1984:89), al igual que otros, describe a este fenómeno como una secularización de la ley. En cambio, Klaits (1985:80) señala que la legislación y los juicios contra las brujas por parte del Estado responde a preocupaciones religiosas, por lo que no cabe hablar de secularización. La tesis de Klaits no parece ser correcta ya que, aún cuando la preocupación por la brujería haya tenido un origen religioso, lo crucial es a quién benefició el ataque a las brujas, y lo que hemos visto aquí es que en los siglos XVI y XVII benefició al Estado -en la medida en que contribuyó a la centralización del poder en sus manos- y no a la Iglesia -que, por el contrario, perdió mucho de su poder político y de su presencia social.

Hablemos primero de los aciertos de este modelo, que a mi modo de ver son dos. Uno de ellos consiste en ofrecer una explicación de la utilidad social que podría tener la persecución: permite el desarrollo y mantenimiento de poderes políticos absolutos (o autoritarios, o de dictaduras). En efecto, según este modelo el soberano centraliza en sus manos el poder político en tanto que él elige, e impone a otros, la única cultura que puede existir -eligiendo la cultura de aquel grupo que es su aliado. El otro gran acierto es que este modelo logra explicar por qué, a pesar de que la concepción europea de bruja es una concepción religiosa (ya que «bruja» se define como aquella persona que pacta con el Diablo), fueron las élites cultas seculares (jueces, demonólogos, etc.) las que principalmente llevaron a cabo la cacería de brujas durante los siglos XVI y XVII. Lo explica destacando que las élites civiles adoptaron en estos siglos al cristianismo como ideología política, dentro de su proyecto de centralización, y más particularmente, de secularización del poder político.

Conviene retomar aquí la preocupación metodológica presente en este capítulo. El modelo político-cultural parece ser explicativo en el sentido de ofrecer una macroexplicación. En efecto, este modelo no habla de las causas particulares que determinan que en cierto lugar y tiempo haya habido una epidemia persecutoria -para ello, hay que recurrir a microexplicaciones como las que vimos en las secciones 6 y 7. En cambio, este modelo explica en la medida en que correlaciona a la persecución con otros macrofenómenos sociales, como el absolutismo y la uniformación cultural; o sea, explica en la medida en que hace

plausible, coherente o inteligible un fenómeno, mostrando cómo éste es parte de la vida de una sociedad en determinada época, *i.e.*, mostrando su interdependencia con otros fenómenos sociales. Así pues, este modelo explica no el sentido de hablar de causas eficientes, directas e inmediatas, sino en el sentido de que especifica cuáles fueron las condiciones que favorecieron la persecución de brujas.

Veamos ahora dos críticas importantes al modelo político-cultural.

(1) La primera crítica -o tal vez mejor, precisión- es obvia: este modelo no explica toda la persecución de brujas, sino sólo la cacería que se dió en los siglos XVI y XVII, por correlacionar el ataque a la brujería con el absolutismo y la secularización.

(2) La segunda crítica consiste en señalar que el pueblo no fue meramente víctima de la persecución, como supone el modelo político-cultural, sino que éste también participó activamente en la persecución (Cohn, 1987: 15; Klaitz, 1985: 50, 86; Thomas, 1980: 584).

Estas críticas, más que invalidar al modelo político-cultural, indican que éste debe ser reformado. Por ello, en la siguiente sección propondremos un nuevo modelo que retoma en buena medida a este modelo, pero que también retoma otras propuestas explicativas -de tal suerte que, más que ser «nuevo» en el sentido de ofrecer una explicación inédita, es «nuevo» en tanto organiza o estructura de una manera novedosa una serie de tesis explicativas de otros autores.



2. MODELO DE LAS INTERACCIONES CONFLICTIVAS

Propondremos aquí un 'nuevo' modelo explicativo de la persecución de brujas, que llamaremos «modelo de las interacciones conflictivas», o más brevemente, «modelo Malleus».

El objetivo fundamental de este modelo es el de recuperar la diversidad o complejidad del fenómeno de la persecución. Esta diversidad se dió a nivel diacrónico -en una primera etapa la persecución fue política (*i.e.*, de los enemigos políticos de las autori-

dades), en una segunda etapa fue la persecución de individuos aislados, y la tercera etapa fue la cacería masiva. La diversidad también se dio a nivel sincrónico. En este caso me parece que la mejor manera de describirla es en términos de actores sociales: en la persecución participaron las autoridades religiosas, las élites cultas laicas y el pueblo (o mejor, los campesinos) -por supuesto, la descripción de los actores puede (y debería) precisarse más, de forma tal que, por ejemplo, pueda decirse que en un primer momento fueron las capas medias de la Iglesia romana (predicadores, inquisidores) las que impulsaron la persecución mientras que la cúpula papal se opuso, aunque posteriormente las apoyó. La actividad de dichos actores se caracterizará en base a los intereses o propósitos institucionales de ellos -así, por ejemplo, se dirá que las autoridades religiosas impulsaron la persecución porque tenían el interés institucional de purificar la fe y de darle una mayor presencia social a la Iglesia.

Justifiquemos por qué elegimos hablar de actores con intereses institucionales. En relación al uso de «actores», de «individuos», cabe señalar que esta opción parece preferible a la de hablar de instituciones o prejuicios porque abre la posibilidad a pensar que las acciones de ciertos individuos pueden alterar el transcurso de la historia. Por ejemplo, el decir que fueron principalmente las élites cultas las que desarrollaron el concepto europeo de bruja y las que impulsaron la persecución, o más generalmente, el decir que son ciertos grupos los que definen y difunden una definición particular de criminalidad (como sostuvimos en III,II,7), es señalar que la «criminalidad» de un acto (como las prácticas mágicas) no es una propiedad del acto, sino una valoración que ciertos individuos o grupos hacen, y que, por ello mismo, es algo en principio alterable por la acción intencional de otros individuos o grupos. Precisamente en la persecución de brujas encontramos un ejemplo de ello: Henningsen nos describe en su monumental obra *El abogado de las brujas* cómo gracias a la insistencia del inquisidor Don Alonso de

Salazar, la Suprema (órgano copular de la inquisición española) promulgó un edicto del silencio, que prohibía hablar de brujas y perseguirlas. Es verdad que la Suprema ya había manifestado cierto escepticismo respecto de la existencia de las brujas, o sea, que las condiciones eran propicias; sin embargo, también es cierto que sin la insistencia tenaz de Don Salazar (y algunos otros), la Suprema hubiese seguido avalando, como ya lo había hecho, la persecución por parte de los tribunales inquisitoriales locales.

Hablamos de intereses o propósitos por que serían éstos el motor que impulsa a actuar a los individuos de cierta manera. La cuestión que aquí me parece interesante es el trazar una diferencia entre lo que impulsa a que se lleve a cabo una cierta acción social y las consecuencias que realmente tiene esa acción. Así, lo que impulsa a un grupo a declarar la guerra a otro es el creer que puede ganar algo, pero la consecuencia real puede ser que pierda. Esta es una distinción bastante obvia; sin embargo, me parece que en algunos textos sobre la persecución se la pierde de vista, sobre todo cuando se utiliza el concepto de función -concepto que sugiere tanto el explicar la existencia de un fenómeno en base a su supuesta utilidad social, como el hablar de la consecuencia que realmente tuvo. Demos un ejemplo. Ben-Yehuda (1980:14, subrayado mío) sostiene lo siguiente:

A través del perseguir brujas, esta sociedad, guiada por la iglesia, intentó redefinir sus límites morales. Este fue uno de los numerosos casos en que la desviación [deviancy] cumplió con las funciones sociales de crear y enfatizar los límites morales, y de aumentar la solidaridad. De hecho, la cacería de brujas fue una desviación ficticia, creada para conseguir esos propósitos.

Aquí Ben-Yehuda parece identificar el propósito de la cacería con cierta función o utilidad social. Sin embargo, él también sos-

tiene que la cacería no logró restablecer los límites morales-religiosos medievales ((Ben-Yehuda, 1980:23); puesto en otras palabras, la cacería no cumplió con su pretendida función social. Con el fin de evitar un discurso ambiguo como éste, conviene que distingamos entre los propósitos, o consecuencias deseadas, que impulsan una acción, y la función o consecuencia que realmente tuvo la acción.

Hagamos una breve digresión. No parece haber un acuerdo entre los estudiosos de la persecución respecto de la función o consecuencia que ésta realmente tuvo. Algunos que utilizan el modelo político-cultural hablan de una efectiva cristianización de Europa (Larner, 1984:65) o de la estandarización de las creencias (Rowland, 1993:181). En cambio, otros autores sostienen que, de hecho, no cumplió con ninguna función social por que se mató indiscriminadamente a las personas (por el uso no reglamentado de la tortura), perdiéndose con ello cualquier propósito de atacar a un grupo (o práctica, etc.) particular que se hubiese tenido al principio de la persecución. Para estos autores, la cacería fue un fenómeno que se salió del control de todos (Henningsen, 1983: 346; Klaitz, 1985:146). Además, no sólo tuvo la consecuencia negativa de haber causado la muerte de inocentes, sino que creó un clima de violencia tal que aumentó notablemente el asesinato, la venganza privada y, en general, el antagonismo social (Muehembled, 1993: 142, 147). En fin, como lo sugieren estas afirmaciones, a pesar de ser la pregunta por las consecuencias de la persecución una pregunta empírica clara, parece muy difícil de contestar.

Finalmente, hablamos de intereses institucionales con el fin de contrastarlos con intereses o motivos individuales, y con intereses o razones conscientes. Dado que la persecución de brujas fue un fenómeno generalizado, se trata de buscar elementos generales que la puedan explicar; por ello, no cabe hablar de intereses particulares. Así, por ejemplo, aún cuando pueda ser cierto que

muchos cazadores de brujas eran sádicos, o perversos sexuales, esto no explicaría el por qué se dió una persecución de brujas -el apelar a intereses o motivos particulares tales como éstos puede explicar por qué determinados individuos, y no otros, optaron por ser cazadores de brujas, pero no podría explicar por qué se generó la categoría de cazadores de brujas. Por otra parte, hablamos de intereses institucionales, de los cuales pueden ser conscientes o no los actores, y no de los intereses o propósitos que los actores decían perseguir a través de la realización de cierta acción, porque -como hemos argumentado a través de toda la tesis- la ideología o la creencia brujeil consciente justificó, pero no generó, la persecución.

En síntesis, en el modelo Malleus hablaremos de actores con intereses institucionales, es decir, de individuos (o grupos de ellos) que actúan en base a los intereses de la institución a la que pertenecen -aún cuando, también los individuos pueden llegar a definir los intereses de la institución. Antes de ver las ventajas que ofrece este modelo, recordemos cómo explica el libro *Malleus* el fenómeno de la brujería. Como vimos en II.1, en él se afirma que para que ocurra un caso de brujería se requieren de varios actores: el embrujado o víctima, la bruja, el Diablo y Dios. En el *Malleus* se sostiene una idea muy interesante acerca de la interacción entre el Diablo y Dios: por una parte, resulta que ambos hacen posible el mismo fenómeno (el que una bruja hechizó a alguien), pero por otra parte, ¡ellos tienen intereses contrapuestos! O sea, en el modelo explicativo del *Malleus* se habla de actores con intereses antagónicos que coinciden en realizar una misma acción -situación que también se da en el fenómeno de la persecución, en el que pueblo y élites cultas -o bien, Iglesia y Estado- tenían intereses antagónicos pero coincidieron en perseguir. ¿Y cómo se logra en el *Malleus* hablar a la vez de conflicto y acuerdo entre los diversos actores? La respuesta parece encontrarse en el irreductible hecho, no sólo humano sino también espiritual, de la diversidad de percepciones de la misma realidad. Así, el Diablo apoya a la bru-

ja porque piensa que a través del maleficar a otros la bruja pierde su alma, pero Dios, aunque tiene intereses opuestos a los del Diablo permite a la bruja actuar porque El centra su atención en la víctima, la cual puede salvarse en tanto que fue castigada por algún pecado cometido o por que demostró su fe aceptando un daño inmerecido. En fin, un elemento muy atractivo del modelo explicativo que aparece en el *Malleus* es que permite hablar a la vez de conflicto y de acuerdo.

Considero que el modelo Malleus de explicación ofrece dos grandes ventajas: las de evitar los dos problemas que, como vimos en la sección anterior, se le presentan al modelo político-cultural. En efecto, por una parte, en el modelo Malleus es más fácil conceptualizar el papel que desempeñó el pueblo en la persecución de brujas dado que fue un papel doble y contradictorio, a la vez de agente y de víctima, o en otros términos, de acuerdo y de conflicto con las élites cultas. Igualmente, bajo este modelo es más fácil entender la relación concordante y conflictiva entre Iglesia y Estado. Por otra parte, el modelo Malleus permite hablar de varias etapas diferentes en el fenómeno unitario de la persecución, en tanto que permite caracterizar a estas distintas etapas en base a la preponderancia de unos actores sobre otros, o del cambio de intereses de los actores. Así, la gran ventaja del modelo Malleus es que hace posible pensar la diversidad y el conflicto presentes en la persecución de brujas.

Examinemos en detalle cada una de las dos ventajas. Tomemos primero la cuestión de la participación del pueblo -o más precisamente del campesinado- en la persecución.

Hay varias versiones de cómo participó el pueblo en la persecución.

(i) En un extremo está la posición «liberal ingenua» para la que el pueblo sólo participó pasivamente, como víctima. Vimos arriba que el modelo político-cultural (bajo cierta lectura) ejemplifica esta posición, ya que describe a la persecución como la búsqueda

de dominación (aculturación, colonización) cultural y religiosa del pueblo por parte de las élites cultas.

(ii) Hay autores que sostienen que el pueblo hizo posible la persecución. Muchembled (1993:144), p. ej., afirma que «la aceptación o rechazo por parte de las comunidades locales del mito del satanismo propuesto por las autoridades fue el factor decisivo que da cuenta del éxito o fracaso de las medidas represivas». Esto lo ejemplifica Muchembled señalando que en la castellanía de Bouchain hubo una epidemia persecutoria, mientras que en Arras, que contaba con la misma legislación que Bouchain, hubo muy poca persecución durante el mismo período. Aparentemente el papel activo del pueblo consistió en denunciar a las supuestas brujas ante las autoridades (lo cual requería aceptar el mito del satanismo), iniciando con ello la persecución (cf. también Cohn, 1987:15; Klaitz, 1985:86).

(iii) Para otros autores el pueblo participó muy activamente en la persecución, tanto que puede decirse que el causante principal de la persecución fue el pueblo, y las autoridades sólo contribuyeron ofreciendo la maquinaria legal y judicial necesarias para realizar la persecución. En favor de esta idea cabe señalar que el pueblo sí realizaba una cierta persecución de brujas (o más precisamente, de hechiceras) desde antes del siglo XIV, ya que el matar a la bruja era considerado como un remedio para terminar con el hechizo (Klaitz, 1985:14; Russel, 1980:97; Thomas, 1980:650) -aunque esta persecución informal fue mínima, ya que pocos hechiceros había por pueblo. También se ha señalado que en Inglaterra y la Confederación Helvética las acusaciones de brujería (que en verdad eran acusaciones sobre maleficios o hechicerías, y en que no se mencionaba el pacto con Satán) surgieron del pueblo sin necesidad de autoridades o cazadores profesionales que las impulsaran (Cohn, 1987:309). Aquí también puede recordarse el hecho mencionado por Henningsen (1983:340-2) de que aún cuando las autoridades eclesiásticas prohibieron la persecución de brujas, el

pueblo y las autoridades civiles continuaron con ella. Finalmente, Klanicsay (1993:253-5) señala que por contradicciones internas a la cultura popular, los magos comenzaron a atacarse entre sí, de tal suerte que «el universo popular de la magia podría haberse arruinado a sí mismo de esta manera, aún sin la presión activa de una cultura elitista que buscara reformarlo» (Klanicsay, 1993:255, subrayado mío). Notése el «podría»; la pregunta es no por una posibilidad, sino por lo que de hecho sucedió.

Considero que es verdad que en ciertas persecuciones de brujas, como la inglesa, el pueblo jugó un papel preponderante. Sin embargo, la persecución continental fue impulsada también por las élites cultas: recuérdese que las brujas fueron quemadas por su pacto con Satán -lo cual era una preocupación de las élites cultas- y no por haber realizado maleficios -que era lo que importaba al pueblo. Por otra parte, en la cacería de brujas (XVI-XVII) el papel del pueblo fue mínimo, ya que como vimos en II,II,6, la persecución masiva se debió al uso indiscriminado de la tortura por parte de las autoridades civiles. Por ello debemos concluir que tanto el pueblo como las élites cultas fueron actores importantes de la persecución, aunque en ciertas etapas un grupo haya jugado un papel más importante que el otro.

El que ambos grupos hayan participado nos revela que en la persecución de brujas, como en muchas otras persecuciones, hay un grupo específico -p. ej. las élites cultas- que es el principal responsable de que ésta ocurra, y otros grupos que son responsables en menor medida por haberla apoyado⁷. Esto implica que ciertos grupos pueden influir en la terminación de la persecución -según Lerner (1984:21-2,32), este fue el caso en Inglaterra y Escocia en el siglo XVII, en donde las autoridades judiciales dejaron de encontrar adecuada la evidencia presentada en las acusaciones de brujería. Aunque también implica que el éxito de estos grupos depende, en parte, de que los otros grupos o actores acepten su iniciativa -como lo muestra el caso

vasco estudiado por Henningsen, en que el pueblo se rehusó a parar la persecución a pesar de que las autoridades eclesiásticas habían publicado un edicto a tal efecto.

(iv) Hay autores que piensan que el pueblo y las élites cultas participaron en la persecución, pero que su interacción fue tan profunda que deja de ser posible el distinguirlos. Esta idea ha sido manejada en relación a la creencia brujeil. Así, p. ej., Ginzburg (1993:121,124,132-3) sostiene que el concepto del *sabbat* es un fenómeno culturalmente mixto y no una mera proyección de la cultura dominante. Como prueba de esto menciona que las ideas de vuelo nocturno, y de metamorfosis de hombres en animales, pertenecen al universo de la cultura popular (y más particularmente, tienen una base arcaica ya que se relacionan con las antiguas creencias chamánicas). Rowland (1993:179) también sostiene que por relacionar la noción de *sabbat* (pacto y reunión nocturna) con la de maleficio, en el concepto de brujería quedan relacionados dos distintos niveles culturales. Por mi parte, pienso que el hecho de que el concepto culto «culto» porque como vimos en la Parte I, fueron los teólogos, filósofos, inquisidores, los que gradualmente lo desarrollaron) de bruja incluya ideas populares como las de maleficio, vuelo y metamorfosis, no significa que el concepto sea culturalmente mixto, ya que si el propósito del concepto de bruja es el de sugerir que ciertas prácticas y creencias populares son negativas o satánicas, entonces obviamente debe incluir la mención de estas prácticas y creencias populares, sin por ello dejar de ser un concepto culto. Más aún, dado que este concepto fue creado por las élites cultas para el pueblo, es de esperarse que incluya ciertos elementos que lo hagan entendible y atractivo para el pueblo, tales como la idea de vuelo y de metamorfosis; sin embargo, aún cuando incluya elementos populares, éstos son interpretados al modo culto -p. ej., el vuelo, que para el pueblo es el vuelo del alma que se separa del cuerpo, es propuesto en el concepto de bruja como el vuelo del alma junto con el cuerpo (como lo



⁷ En palabras de Trevor-Roper (1969:114) «ningún gobernante ha realizado una política de expulsión o destrucción total sin la cooperación de la sociedad». Klaitz (1985:102) también señala que en la persecución alemana de judíos en el siglo XX participaron tanto la élite nazi como el pueblo. Así, todos somos responsables, aunque unos más que otros.

* Debemos notar que sobre este punto no hay acuerdo. Hay autores para los que la interacción entre pueblo y élites fue superficial y sin mayores consecuencias para el futuro. P. ej., Klaitz (1985:173-4) habla de la elasticidad de la cultura popular que le permitió sobrevivir casi intacta a los ataques de las élites cultas, como puede comprobarse por el hecho de que la preocupación por el sexo y el diabolismo de las élites no está presente en la literatura popular de la «biblioteca azul» en los siglos XVII y XVIII.

* Me parece importante destacar esta idea porque hay autores que parecen pensar que, por el hecho de participar en la misma acción, los varios grupos dejan de ser antagónicos. P. ej., Cohn (1987:15) habla de una «colusión» inconsciente entre jueces y campesinos.

** Por supuesto, se puede hacer un análisis más fino de los intereses del grupo, y del grupo específico que participa. Por ejemplo, Muchembled (1993:157) sostiene que del pueblo, el subgrupo que más delató brujas fue el de los campesinos prósperos, que creían ser agredidos por los campesinos menos prósperos (recuérdese la idea que vimos en la sección 6 de la competencia como causa de las acusaciones), pero que en vez de combatir a sus agresores por los medios tradicionales, optaron por recurrir a las autoridades —ya que ésta era una manera más de diferenciarse de las actitudes populares y de asimilarse a la cultura urbana y próspera a la que aspiraban a pertenecer.

ha señalado el mismo Ginzburg). En síntesis, el que el concepto de bruja incluya ciertos elementos populares no significa que sea culturalmente mixto, sino antes bien, un concepto culto que, para poder cumplir con su función de reformar la cultura popular, requiere incluir ciertas nociones populares.

En esta misma línea de enfatizar la interacción pueblo-élites cultas se encuentran otros autores. Por ejemplo, Larner (1984:54-5,32) sostiene que es confuso hacer una distinción tajante entre la creencia brujeril popular y la culta, porque (i) aún cuando se acepte que lo que al pueblo le preocupa es el maleficio, esto no excluye que pudiera haber tenido otras creencias acerca de las brujas (tales como el pacto), y (ii) la interacción en las cortes judiciales fue tal que el pueblo y las élites cultas llegaron a desarrollar una visión de la brujería aceptable para ambos. Ginzburg (1985:101-124) parece apoyar esta idea de Larner, ya que según él los *benandanti* sí llegaron a verse a sí mismos como brujos, por la presión de la inquisición; aunque fue con mucha dificultad que asimilaron esta re-conceptualización, como puede verse en el hecho de que la imagen que tenían de sí mismos estaba llena de contradicciones: decían, por ejemplo, ser brujos que asistían al *sabbat*, pero que se dedicaban a curar⁸.

En base a las ideas expuestas en el punto (iv), presentaré dos consideraciones.

En primer lugar, no podemos caracterizar a los grupos que participaron en la persecución en base a sus creencias, y a la vez sostener que hubo una interacción tan fuerte a nivel de las creencias que se llegó a desarrollar una sola concepción de la brujería, o que éste es un concepto mixto, ya que esto nos dejaría sin posibilidad de hablar de dos grupos diferentes que participaron en la persecución. Ahora bien, dado que sí hubo una cierta transformación de las creencias brujeriles del pueblo, como lo demuestra Ginzburg, lo que se requiere es caracterizar a los grupos en términos distintos a sus creencias. Por ello, es conveniente caracterizar y distin-

guir a estos dos grupos en base a sus intereses institucionales —y dejar como una pregunta puramente empírica qué tanto la persecución afectó sus creencias.

En segundo lugar, como lo sugiere la última afirmación de Larner, y las tesis examinadas en los puntos (i) al (iii), es un problema no resuelto el determinar exactamente el papel que jugó el pueblo en la persecución. Aunque en gran parte es un problema empírico, hay una cuestión conceptual que el modelo Malleus sí aclara. Pareciera que hay dos imágenes contradictorias de lo que pasa en la persecución. Por una parte, de acuerdo con el modelo político-cultural, las élites tenían el interés de dominar culturalmente al pueblo (y lo cual lo lograron en cierta medida); esta idea de dominación parece implicar que el pueblo jugó un papel pasivo, de víctima. Por otra parte, hay buenas razones para pensar que el pueblo desempeñó un rol activo —por lo menos, de delator de brujas. Considero que el modelo Malleus nos ayuda a entender esta situación paradójica: así como Dios y el Diablo, a pesar de tener intereses opuestos, participan en la realización de una misma acción, igualmente pueblo y élites cultas, a pesar de tener intereses en conflicto, participaron en la persecución. Y el modelo Malleus hace entendible cómo es posible una acción concertada entre grupos con intereses antagónicos⁹ porque distingue entre las consecuencias reales de la acción y el motor de la acción, localizando a éste en los intereses de cada grupo. Así, las élites cultas participaron porque tenían el interés institucional de dominar culturalmente al pueblo, mientras que el pueblo participó por razones propias, porque tenía el interés de combatir el maleficio¹⁰ —cuestión aparte es que la consecuencia real haya sido la de su aculturación (dado el diferencial de poder entre ambos grupos). A partir de lo dicho hasta aquí, podemos ver que el modelo Malleus, más que aportar una nueva interpretación, hace viable al modelo político-cultural en tanto muestra cómo éste es compatible con la afirmación del papel activo del pueblo en la persecución.

Aún cuando para ciertos propósitos se puede hablar de las élites cultas en general, es conveniente distinguir varios subgrupos, al menos el subgrupo religioso y el de los laicos. Como hemos visto en esta disertación, a veces resulta difícil conceptualizar la participación de estos subgrupos: debido a que parecen tener intereses antagónicos, hay la tendencia a pensar que la persecución de brujas fue obra de alguno de los dos, y que el otro fue un mero auxiliar, o jugó un papel menor, etc. Si tomamos en cuenta al modelo Malleus, esta dificultad desaparece, por que bajo este modelo un fenómeno es consecuencia de la participación de varios actores, y de actores que tienen intereses distintos o aún contrapuestos.

En verdad, bajo cierta perspectiva, la Iglesia y el Estado tenían intereses antagónicos. Ben-Yehuda (1980:14-5) considera que la participación de la Iglesia (siglos XV y XVI) en la persecución de brujas tuvo un propósito conservador, ya que lo que la Iglesia buscaba era reestablecer la autoridad que tuvo en el medievo mediante el definir los límites morales -definición que ofrecía al sostener que ciertas conductas eran inadmisibles por ser brujeriles o satánicas. Cohn (1987:16) también sugiere que la Iglesia persiguió brujas porque la fe religiosa perdía firmeza. A mi juicio, esta descripción de los intereses de la Iglesia es ahistórica: es la descripción que alguien que ya conoció los sucesos posteriores (*i.e.*, la secularización) hace de los sucesos anteriores (*i.e.*, la Iglesia, que tenía consciencia de perder su poder, luchó por reestablecerlo). Otra descripción posible es decir que la Iglesia buscaba «imponer» la versión correcta del cristianismo (*i.e.*, la oficial, la urbana y culta) al pueblo, o sea, buscaba erradicar la heterodoxia; esta descripción me parece más adecuada porque se ajusta más a lo que Kraemer y Sprenger plantean en el *Malleus* (la brujería es una superstición, una creencia no-oficial).

De acuerdo con el modelo político-cultural, el interés del Estado, en cambio, es modernizador porque busca la uniformación

cultural, la aculturación del campo, como una vía para centralizar el poder y crear con ello al Estado moderno.

Al igual que en el caso de la participación del pueblo y las élites cultas, en este caso la participación de la Iglesia y el Estado es un tanto paradójica, por que aunque coinciden en realizar la misma acción (perseguir brujas), el sentido de ésta es diferente para cada actor. Así, debido al interés de las varias iglesias cristianas por ser universales, el sentido de la persecución de brujas es el de ser un mecanismo para eliminar la heterodoxia -que incluye la superstición. En cambio, como el interés del Estado era la consolidación de la nación, el sentido de la persecución era el de uniformar las creencias, valores y conductas del pueblo con aquellas de las élites cultas y urbanas. Claramente, esta situación paradójica de dos instituciones que coinciden en realizar la misma acción, pero están motivadas por intereses divergentes, es fácilmente describable usando el modelo Malleus, que nos habla de interacciones conflictivas. Es importante destacar que en el caso de la Iglesia y el Estado resulta particularmente claro que el conflicto de intereses, y la concordancia en la acción, no sólo no se oponen sino que se requieren mutuamente. En efecto, el Estado sólo logró entrar en conflicto con la Iglesia, o sea, sólo pudo competir contra ella para ganarle ciertos ámbitos de poder, cuando comenzó a participar en las mismas actividades que ella (tales como la persecución de brujas y de los delitos sexuales) y a desplazarla -recuérdese que en III.2.4 vimos cómo las autoridades civiles y las eclesiásticas lucharon por ser las únicas encargadas de realizar los juicios de brujería.

Sostuvimos al principio de esta sección que el modelo Malleus ofrecía dos grandes ventajas. Ya hemos examinado la ventaja sincrónica, consistente en conceptualizar un fenómeno social como el resultado de la interacción entre varios grupos que tienen intereses diversos y aún antagónicos. En

particular, este modelo permite describir la situación del pueblo que participó activamente en una persecución que tenía por objetivo dominarlo culturalmente. Hablemos ahora de la segunda ventaja.

Esta ventaja es de orden diacrónico. El gran problema en el nivel diacrónico es que, en virtud de que la persecución tuvo varias etapas, es difícil encontrar un modelo que las incluya a todas. Pienso que el modelo Malleus, al hablar de varios grupos como los generadores de un fenómeno, permite también hablar de variaciones históricas. Veamos muy esquemáticamente cómo sería esto.

Para el modelo Malleus, los principales actores de la persecución fueron las autoridades religiosas, las civiles y el pueblo. Consideremos que la persecución tuvo 3 grandes etapas (cf. III,1,2). En la etapa inicial encontramos casos diversos y aislados de persecución: algunas autoridades civiles acusan, por intereses políticos, a ciertas personas de ser brujas; las autoridades eclesiásticas acusan a algunos religiosos de realizar prácticas nigrománticas; el pueblo lidia con sus maleficiadores en la forma tradicional. O sea, en esta etapa hay poca interacción de los diversos grupos. En la segunda etapa, de la persecución propiamente dicha (siglo XV), estos tres grupos ya interactúan, pero la participación de la Iglesia tiene mayor peso que la del Estado (hay más juicios eclesiásticos que civiles, son los sacerdotes e inquisidores los que básicamente crean y difunden la creencia demonológica, etc.). Además, en esta etapa el Estado, más que competir con la Iglesia, coopera con ella -recuérdese que en este período la legislación civil castiga el maleficio y no el pacto. La participación del pueblo fue muy importante en esta fase porque fue el principal denunciante de brujas -el uso de la tortura estaba bastante restringido. En la tercera etapa, la de la cacería de brujas (siglos XVI y XVII), el papel del Estado es predominante. Su interés institucional ha cambiado (o consolidádose), es la fase del absolutismo, de la centralización del po-

der, y del uso indiscriminado de la tortura. En esta etapa, el Estado se va apoderando de ámbitos de poder que pertenecían antes a la Iglesia: crea una legislación civil en que se castiga a las brujas por el pacto con Satán y la asistencia al *sabbat*, e incrementa su actividad judicial contra las brujas, no sólo en cantidad sino en calidad, introduciendo el uso indiscriminado de la tortura y dando lugar con ello a una persecución masiva de brujas. Dado que en esta etapa son principalmente las brujas torturadas las que acusan a otras, la participación del pueblo como denunciante es mucho menor que en la etapa anterior.

El modelo Malleus también podría utilizarse para describir ciertas variaciones geográficas de peso. Por ejemplo, se puede describir la persecución en Inglaterra como una en la que el principal promotor fue el pueblo interesado en combatir el maleficio, y en la que el Estado, que no tuvo interés en introducir el procedimiento inquisitorial, cooperó con el pueblo. En cambio, en el continente el principal promotor fue la Iglesia, o el Estado (Thomas, 1980:548,595).

En síntesis, en esta sección propusimos el modelo Malleus de explicación de la persecución. Más que ofrecer una explicación detallada, lo que hace este modelo es ofrecer un esquema conceptual que permite describir la persecución de una manera tal que no se pierde la complejidad o variabilidad sincrónica y diacrónica que ésta tuvo. Esta descripción admite distintas explicaciones de los varios aspectos de la persecución -p.ej., se pueden caracterizar de diferentes maneras los intereses de los actores de la persecución, o se puede periodizar de distinta manera la persecución. Por supuesto, este modelo, como diría Kuhn, incluye un compromiso metafísico: los fenómenos sociales son causados por (o son explicables en términos de) la interacción cooperadora o conflictiva de varios actores que actúan en base a los intereses de la institución o grupo al que pertenecen.

10. CONCLUSION

Como conclusión a este capítulo presentaré algunas reflexiones sobre la relación entre creencia y persecución.

A partir de lo visto aquí se siguen dos conclusiones. (1) La relación no es inmediata y directa, tampoco es causal. Como argumentamos en las secciones 3 y 6, la creencia no es causa o motor de la persecución: no se puede decir que la persecución es tan sólo consecuencia de que las personas creyesen que existían las brujas y que éstas eran malas. (2) Sin embargo, la creencia sí juega un papel importante en la persecución, de tal suerte que la relación entre éstas dos debe entenderse como una relación compleja. Algunas facetas de ella son las siguientes.

(i) Las personas actúan en base a motivos racionales, por lo que las creencias importan en la explicación de la acción social. Por ello hemos sostenido que el papel de la creencia bruñeril fue el de justificar racional y moralmente la persecución.

(ii) Sin embargo, aunque le dé sentido (dirección y justificación) a una acción social (como dice Weber), la creencia no es el motor. El motor es, según a que teoría se adscriba uno, la desgracia padecida, un clima de tensión social, el interés de alguna institución en aumentar su poder vfa la aculturación, etc.¹¹. Pienso que se puede ver con más claridad que la creencia no es el motor de la persecución si notamos que por «persecución» no se entiende una acción individual y aislada -no se habla del ocasional linchamiento de una bruja, como sucedió en la Edad Media, y el cual sí puede explicarse en base a creencias- sino una acción colectiva, o sea, se trata de brotes de persecución (muchas acusaciones en un lapso determinado y al cabo del cual, éstas cesan).

(iii) Como lo sugieren Thomas y los antropólogos estructural-funcionalistas, es en el

nivel de las acusaciones donde se conjuntan la creencia y las variables sociales. Así, una persona dice acusar a otra para librarse de un embrujamiento, pero son variables sociales las que determinan que en ese momento sea la acusación legal el método predilecto para lidiar con las desgracias, así como también son las variables sociales las que generalmente determinan quién es escogido como culpable (y por lo cual con frecuencia las brujas son mujeres pobres, viejas, etc., o sea, cumplen con ciertas características sociales).

(iv) Aún cuando la persecución tenga por motor factores sociales, y tenga por consecuencia fenómenos sociales tales como la redistribución del poder, etc., la persecución también tiene un efecto sobre la creencia. Dijimos en la sección 6 que la función de la creencia era el control social: la creencia de que las personas con ciertas características son brujas, o susceptibles de ser embrujadas, impulsa a las personas a no tener dichas características. Sin embargo, lo que le da mayor solidez al control que realiza la creencia es la persecución - en términos sociológicos, el control social también requiere de sanciones negativas, o sea, de castigos. Por ende, aún cuando los perseguidos no hallan sido realmente brujos, en la medida en que aceptaron públicamente ser brujos, se arrepintieron y fueron castigados, se reforzó en mensaje de la creencia bruñeril de que no era correcto practicar la magia, hacer daño a los vecinos, etc.

(v) Aunque frecuentemente las creencias no son el motor de la acción, en virtud de que le dan sentido a la acción social, son importantes socialmente. Por ello, hemos podido aceptar el modelo político-cultural, según el cual el interés u objetivo de la persecución era la aculturación de la población rural, aculturación que incluye el cambio de creencias (de una cosmovisión mágica a una cristiana ortodoxa, o reformada).



¹¹ Hay algunos datos empíricos en favor de esta idea, como p. ej., la observación de que en las tribus contemporáneas los brotes de persecución se dan cuando hay un clima de tensión social por problemas económicos o de otro tipo (Russell, 1980:23). Cuando no hay tal clima se utilizan los mecanismos no-violentos que existen contra el embrujamiento.

CONCLUSION GENERAL

Con el fin de no repetir, y en caso de que el lector desee un resumen de las principales ideas expuestas en esta disertación, pueden leerse la Introducción General y/o las conclusiones parciales.

Lo que aquí haré es hablar brevemente acerca de una ausencia importante en esta disertación: la subjetividad. Esta interesa al menos desde tres ángulos.

Desde un primer ángulo, el tomar en consideración a la subjetividad, entendida como experiencia vital, nos puede ayudar a comprender el concepto de bruja. Tomemos como ejemplo el elemento del vuelo nocturno al *sabbat*. Si pensamos que el aquejarre es un rito religioso, en que hay una re-uniión con la divinidad (en este caso, con Satán), resulta claro que la idea del vuelo tiene un sentido religioso: se vuela, o sea, se viaja, por que en el *sabbat* se entra a otro mundo, al mundo sagrado (que trasciende al mundo cotidiano, profano). Se vuela de noche, por que es de noche que se abren las puertas de la otredad. Y se vuela sólo en alma, sin cuerpo (como dicen las acusadas de ser brujas, los *benandanti*, etc.), por que es el cuerpo lo que ata al mundo cotidiano.

En el capítulo dedicado al *Malleus* sostuvimos que el concepto de bruja era racional por ser consistente con la teología de la época. Sin embargo, la racionalidad del concepto de bruja no parece explicar por qué dicho concepto capturó la atención de todos, y no sólo de los teólogos, durante varios siglos. La respuesta parece encontrarse en que este concepto también simboliza experiencias religiosas, como la experiencia del tránsito a otro mundo.

Desde un segundo ángulo, la subjetividad entendida como psique es importante para entender cierto aspecto de la persecución no

considerado en la disertación. Este aspecto es el hecho de que la persecución no fue homogénea, sino que se daba en la forma de «brotes» de persecución -o «manfias», o «epidemias», o «locuras persecutorias»- que aparecían en un poblado, duraban algunos meses, y luego se apagaban para aparecer en otro lugar. Fenómenos como éstos aparentemente requieren de un estudio de psicología social para ser explicados.

Desde un tercer ángulo, la subjetividad, entendida como creencia interiorizada, juega un papel fundamental en los fenómenos de marginación. En esta disertación vimos que la creencia jugó un papel importante en la persecución de brujas en tanto sirvió para legitimarla. Aquí mencionaré otro aspecto.

La persecución es una agresión manifiesta y violenta. Hay también agresiones más veladas, sin violencia física, como el marginar. En el fenómeno de la marginación la creencia igualmente desempeña un papel fundamental. La creencia no causa la marginación -v. gr. no es el prejuicio anti-semita el que ocasiona que los judíos sean minoría- pero sí la legitima, la hace racional y moralmente aceptable. Y la legitima tanto para los que marginan como para los marginados. En verdad, no sólo habría que explicar cómo y por qué unos grupos marginan a otros, sino también cómo y por qué las minorías llegan a aceptar su marginación. Es en el contexto de este último problema que resulta de gran importancia la cuestión de la creencia interiorizada. El saberse «bruja», «negro», «judío», «mujer», «homosexual», etc. no es meramente una creencia mas que uno tiene, como lo es la creencia de que se tiene el pelo negro, sino que es una creencia que proviene del exterior -son los otros, la 'mayoría', los que inventan la etiqueta denigratoria, o estigma, y que la incorporan a la cultura dentro de la que uno nace y se hace- y que al

interiorizarse afecta la personalidad del marginado, haciéndole aceptable su marginación. O sea, la creencia legítima la marginación para el marginado en la medida en que afecta su percepción de sí mismo -hecho que sólo veremos si tomamos en cuenta el aspecto subjetivo de la creencia, la creencia entendida como valores asumidos y no como mera idea. Así, hay un grano de verdad en la pregunta de Wicker que citamos en la Introducción General, acerca de si no habría algo en la raza negra que la dispuso para la esclavitud. Ciertamente, no hubo nada que la dispusiera para la esclavitud en el sentido de que causará la esclavitud. Empero, si hubo algo que la dispuso en el sentido de que permitió un estado continuado de esclavitud (o de marginación): fueron educados para «saberse negros», para no sentirse dignos, ni ciudadanos de primera, para tener una identidad maltrecha que les permitiera aceptar su situación de marginación sin rebelarse.

No abundaré sobre esta cuestión tan importante de la alteración en la personalidad que ocasiona la interiorización de la creencia ya que ha sido magníficamente tratada por Goffman en su magistral libro *Estigma*. Tan sólo mencionaré que esta cuestión no es fácilmente aplicable al caso de las brujas, ya que allí la aceptación de ser bruja, por parte de la acusada, conllevaba la muerte, y no el vivir en un estado de marginación u opresión. Sin embargo, pueden verse algunos aspectos de este fenómeno en el hecho de que las acusadas aceptaron de corazón ser brujas (*i.e.* hicieron confesiones sinceras), y se arrepintieron verdaderamente, tanto en privado como en los autos de fe; esto es, las acusadas de ser brujas sufrieron una alteración en la percepción que tenían de sí mismas que les permitió jugar públicamente el rol del pecador, confirmando con ello la «verdad» demonológica de las élites cultas, y aceptando sin rebelarse su ejecución.



BIBLIOGRAFIA

- Alfred, Randall H. (1976). «The Church of Satan» en *The New Religious Consciousness* (ed. por Ch. Y. Glock y R. N. Bellah). California: University of California Press.
- Becker, Howard S. (1966). *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*. Nueva York: The Free Press.
- Ben-Yehuda, Nachman (1980). «The European Witch Craze of the 14th to 17th Centuries: A Sociologist's Perspective», *American Journal of Sociology*, vol.86, no.1.
- Brown, Rebecca (1989). *El vino a dar libertad a los cautivos*. California: Publicaciones Chick.
- Cohen, Alfred K. (1966). *Deviance and Control*. Nueva Jersey: Prentice Hall Inc.
- Cohn, Norman (1987). *Los demonios familiares de Europa*. Madrid: Alianza Universidad.
- Crow, W. B. (1979). *A Fascinating History of Witchcraft, Magic and Occultism*. California: Hal Leighton Printing Company.
- Durkheim, Emile (1969). «The Normality of Crime» en *Sociological Theory: a Book of Readings* (ed. por L. A. Coser y B. Rosenberg). 3ª ed. Nueva York: The Macmillan Company.
- Eliade, Mircea (1976). «Some observations on European Witchcraft» en *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions. Essays in Comparative Religions*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Epstein, A. L. (1968). «Sanctions» en *International Encyclopedia of the Social Sciences* (ed. por David L. Sills). Vol.14. Nueva York: Macmillan Co. and The Free Press.
- Fernández de Rota, José A. (1993). «Lo religioso y lo mágico en la religión popular en la península Ibérica» en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (ed. por Gómez Cafarena). Vol.3. Madrid.
- Ficino, Marsilio (1975). *The Letters of Marsilio Ficino*. Vol.I. Londres: Shephard Wolwyn.
- Foucault, Michael (1976). *Vigilar y castigar*. 2ª ed. México: Siglo XXI Editores, S. A.
- Garín, Eugenio (1981). *La revolución cultural del Renacimiento*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Garrido, Carlos (1983). *El esoterismo. Clave de las doctrinas secretas*. Barcelona: Montesinos.

- Ginzburg, Carlo (1985). *The Night Battles. Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Nueva York: Penguin Books.
- Ginzburg, Carlo (1993). «Deciphering the Sabbath» en *Early Modern European Witchcraft. Centers and Peripheries* (ed. por Bengt Ankarloo y Gustav Henningsen), Oxford: Clarendon Press.
- Goffman, Irwing (1963). *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*. Nueva Jersey: Prentice Hall Inc.
- González Echevarría, Aurora (1984). *Invencción y castigo del brujo en el Africa negra. Teorías sobre la brujería*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Haag, Herbert (1978). *El diablo. Su existencia como problema*. Barcelona: Editorial Herder.
- Henningsen, Gustav (1983). *El abogado de las brujas. Brujería vasca e inquisición española*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hentig, Hans Von (1948). «Punishment» en *Encyclopedia of the Social Sciences* (ed. por E. R. A. Seligman y A. Johnson). Vol.XII. Nueva York: The Macmillan Co.
- Hill, Michael (1976). *Sociología de la Religión*. Madrid: Editorial Cristiandad.
- Howard, P. (1948). «Prosecution» en *Encyclopedia of the Social Sciences* (ed. por E. R. A. Seligman y A. Johnson). Vol.XII. Nueva York: The Macmillan Co.
- Jacob, E. F. (1948). «Inquisition» en *Encyclopedia of the Social Sciences* (ed. por E. R. A. Seligman y A. Johnson). Vol.XII. Nueva York: The Macmillan Co.
- Jiménez, M. (1976). «Introducción» en *El martillo de las brujas. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza*, de H. Kraemer y J. Sprenger. Madrid: Ediciones Felmar, Colección Abraxas no.9.
- Kieckhefer, Richard (1989). *Magic in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Klants, Joseph (1985). *Servants of Satan. The Age of The Witch Hunts*. Bloomington: Indiana University Press.
- Klanicsay, Gabor (1993). «Hungary: The Accusations and the Universe of Popular Magic» en *Early Modern European Witchcraft. Centers and Peripheries* (ed. por Bengt Ankarloo y Gustav Henningsen), Oxford: Clarendon Press.
- Kraemer, H. y Sprenger, J. (1976). *El martillo de las brujas. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza*. Madrid: Ediciones Felmar, Colección Abraxas no.9.
- Kramer, H. y Sprenger, J. (1971). *The Malleus Maleficarum* (tr. por, con Introducción, Bibliografía y Notas del Reverendo Montague Summers). Nueva York: Dover Publications.

- Keeper, A. y J. Keeper (eds.) (1985). *The Social Sciences Encyclopedia*. Londres y Boston: Routledge and Kegan Paul.
- Larner, Christina (1984). *Witchcraft and Religion. The Politics of Popular Belief*. Oxford y Nueva York: Basil Blackwell.
- Lévi-Strauss, C. (1984). *Antropología*. Buenos Aires: Editorial Paidós, Studio Basica.
- Massing, M. (1991). «Noriega in Miami», *The Nation*, Dic.2.
- Massing, M. (1992). «Whatever Happened to the 'War on Drugs'?», *The New York Review of Books*. Vol.XXXIX, no.11, Junio 11.
- Mead, Margaret (1969). «The Psychology of punitive justice» en *Sociological Theory: a Book of Readings* (ed. por L. A. Coser y B. Rosenberg). 3ª ed. Nueva York: The Macmillan Company.
- Merton, R. K. (1976). «Introduction. The Sociology of Social Problems» en *Contemporary Social Problems* (ed. por R. K. Merton y R. Nisbet). 4ª ed. Nueva York: Hartcourt, Brace Jovanovich.
- Middleton. John y Gilbert, R. A. (1987). «Magic» en *The New Encyclopedia Britannica*. 15a. ed. Vol.25. Chicago: Encyclopedia Britannica Inc.
- Morris, T. P. (1987). «Crime and Punishment» en *The New Encyclopedia Britannica*. 15a. ed. Vol.25. Chicago: Encyclopedia Britannica Inc.
- Muchembled, Robert (1993). «Satanic Myths and Cultural Reality» en *Early Modern European Witchcraft. Centers and Peripheries* ed. por Bengt Ankarloo y Gustav Henningsen). Oxford: Clarendon Press.
- Pereyra, Carlos (1987). "Historia ¿para qué?" en *Historia ¿para qué?* (de C. Pereyra, et. al.). México: Siglo XXI Editores.
- Pico de la Mirandola, Giovanni (1982). *Conclusiones mágicas y cabalísticas* (1486) (trad. por E. Sierra). Barcelona: Ediciones Obelisco.
- Radcliff-Brown, A. R. (1948). "Social Sanctions" en *Encyclopedia of the Social Sciences* (ed. por E. R. A. Seligman y A. Johnson). Vol.XII. Nueva York: The Macmillan Co.
- Raskin, Marcus (1992). "Let's Terminate de C.I.A.", *The Nation*. Junio 8.
- Richards, Jeffrey (1991). *Sex, Dissidence and Damnation. Minority Groups in the Middle Ages*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Robbins, Rossell Hope (1981). *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*. Nueva York: Bonanza Books.

- Rowland, Robert (1993). "'Fantasticall and Devilishe Persons': European Witch Beliefs in Comparative Perspective" en *Early Modern European Witchcraft. Centers and Peripheries* (ed. por Bengt Ankarloo y Gustav Henningsen), Oxford: Clarendon Press.
- Rudwin, M. (1948). "Diabolism" en *Encyclopedia of the Social Sciences* (ed. por E. R. A. Seligman y A. Johnson). Vol.XII. Nueva York: The Macmillan Co.
- Russell, Jeffrey Burton (1972). *Witchcraft in the Middle Ages*. Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- Russell, Jeffrey Burton (1980). *A History of Witchcraft. Sorcerers, Heretics and Pagans*. Londres: Thames y Hudson.
- Scibold, Jorge (1993). "Religi3n y magia en la religiosidad popular latinoamericana" en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofa* (ed. por G3mez Cafarena). Vol.3. Madrid.
- Shapiro, Bruce (1992). "The High Price of Conscience", *The Nation*. Enero 20.
- Shumaker, Wayne (1972). *The Occult Sciences in the Renaissance. A study in Intellectual Patterns*. Berkeley: University of California Press.
- Tadeschi, J. "Inquisitorial law and the Witch" en *Early Modern European Witchcraft. Centers and Peripheries* (ed. por Bengt Ankarloo y Gustav Henningsen), Oxford: Clarendon Press.
- Thomas, Keith (1980). *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Belief in Sixteenth and Seventeenth-Century England*. Middlesex, Inglaterra: Penguin Books.
- Trachtenberg, Joshua (1983). *The Devil and the Jews. The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Anti-Semitism*. Filadelfia: The Jewish Publication Society of America.
- Trimpi, Helen P. (1973). "Witchcraft" en *Dictionary of the History of Ideas* (Philip P. Wiener, ed. in chief). Vol.IV. Nueva York: Charles Scribner's Sons.
- Trevor-Roper, H. R. (1969). *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries and Other Essays*. Nueva York: Harper Torchbooks.
- Wallis, R. T. (1972). *Neoplatonism*. Londres: Duckworth.
- Wicker, Tom (1992). "The Persistence of Inequality", *The New York Times Book Review*. Marzo 8.
- Yates, Frances A. (1978). *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.