

El paradigma satánico de la brujería o el diablo como recurso epistémico

Alberto Montaner Frutos¹
(Universidad de Zaragoza)

Al fin, la víspera, Turbín se había levantado, completamente amarillo. Su herida cicatrizaba de manera milagrosa. Sobrenatural. Incluso ĽanchevskiĽ lo había dicho; Ľl, que había visto de todo durante su existencia y que sabía mejor que nadie que en la vida no sucede nada sobrenatural. Pues todo, en la vida, es sobrenatural. [...] La Ciudad estaba blanca, cegada de luna, y miríadas de estrellas se le venían sobre la cabeza. El diablo mismo habría sido incapaz de contarlas. Por lo demás, no hay ninguna necesidad de contarlas ni de llamarlas por su nombre. Solo, el astro del pastor, Venus, el lucero vespertino, parecía reinar en medio de ellas, mientras que extrañamente lejano, maléfico y rojo, brillaba el planeta Marte. (MijaĽ Bulgákov 1624 y 1631)

Al igual que al narrador o autor implícito de *La guardia blanca* (en el cap. XIX de la redacción primitiva), a los teóricos de la brujería en la Edad Media más que tardía y en la Edad Moderna temprana todo en la vida les parecía al menos potencialmente sobrenatural,² pero, a diferencia del demonio de aquel, el de estos sí era capaz de contar las estrellas, hasta la última o la menor de ellas. Ahora bien, pese a lo que se suele creer, este apoderamiento por parte de Satán del panorama de creencias en la transición a la Modernidad no fue un proceso sencillo ni lineal, ni se redujo al fanatismo de algunas mentes perturbadas por sus propias obsesiones. Como casi todo en esta vida, y más si el diablo anda por medio, las cosas resultan bastante más complejas.

Tomemos un ejemplo. Es moneda corriente pensar que Juana de Arco fue ejecutada en la hoguera bajo la acusación de brujería. Incluso investigadores tan avezados como los Duby, precisamente en su excelente antología de extractos traducidos de los dos procesos (de condena y de nulidad, llamado también de rehabilitación), señalan que, para sus jueces, “toute contestation, toute indocilité, tout apparent non-conformisme est commerce avec le démon” (Duby & Duby 19) y concluyen que “les inventions de la mémoire et de l’oubli évacuèrent très vite la sorcellerie. Demeura le souvenir du martyr” (Duby & Duby 191, cfr. 69, 118, 303-305 y 307). Sin embargo, los propios textos allí compilados revelan que la verdadera acusación fue la de cismática, hereje y, finalmente, relapsa, y que fue esta última la que justificó la relajación de Juana al brazo secular y la aplicación de la pena capital. Claro está que en el particular caso de la Pucelle d’Orléans y “ses voix”, el tribunal no se podía desentender de estas últimas y de su pretendido carácter divino. El lector actual podría dar por sentado que, dado que la Pucelle estaba en poder de sus enemigos políticos, estos iban a centrar su ataque en la malignidad de esas “voices”, pero no fue exactamente así. Para empezar, el tribunal tenía tres opciones, descartada de antemano (aunque no sin alguna reticencia) que en realidad Juana recibiese sus mensajes “de par Dieux”, por usar sus propias palabras. La primera era considerarlas un mero engaño de la rea, al igual que se reputaban las de la medio beguina Cathérine de La Rochelle o las de su mentor, el predicador milenarista fray Richard de París. La segunda era juzgarlas como una mera ilusión o, en términos más actuales, una alucinación. La

¹ Correo electrónico: amonta@unizar.es. El presente trabajo se enmarca en las actividades del Proyecto del Plan Nacional de I+D+i del Ministerio de Economía y Competitividad FFI2012-32231 FEHTYCH II.

² Para ser exactos, preternatural, puesto que, en rigor teológico, *sobrenatural* “designa lo que en nosotros es superior a las fuerzas no sólo de nuestra naturaleza, sino de toda la naturaleza creada o creable. Se reserva, por el contrario, el término de *preternatural* a lo que está por encima de nuestra naturaleza, pero que no estaría necesariamente por encima de una criatura superior al hombre” (Bouyer, 613). En consecuencia, es preternatural “la actuación que va más allá del obrar de la naturaleza del universo material. Lo que es fruto de la actuación de una naturaleza angélica o demoniaca” (Fortea, 49).

tercera era tenerlas por visiones contrahechas por el demonio, es decir, malignas so capa de virtud. La opción que finalmente se impuso fue la última, no solo por ser la más adecuada para desprestigiar a Juana y, sobre todo, a su protector, el rey Carlos VII de Francia, sino porque ya existía una previa y expresa condena de la demonolatría, la bula *Super illius specula* de Juan XXII, que a su vez no hacía sino actualizar, adaptada a la recepción de la nueva magia numinosa de transmisión árabe y hebrea, antiguas condenas religiosas sobre el particular (véanse los trabajos de Boureau y, con mejor enfoque, Boudet).

No obstante, en el seno del tribunal, las opiniones al respecto no fueron unánimes. Parece claro que algunos de sus jueces o de los asesores del tribunal admitían la posibilidad de que las visiones de Juana tuvieran realmente un origen divino (Duby & Duby 143). Al menos uno de ellos, el teólogo parisino Jean Beupère, como consta por el proceso de nulidad, consideraba que en realidad se trataba de meras alucinaciones, producidas por causas naturales (Duby & Duby 222-224). En cuanto al resto, al parecer oscilaron entre considerarlas maléficas o simplemente mendosas. Esto último se desprende de las preguntas del interrogatorio en que se le señalan las contradicciones entre sus declaraciones, con la intención más o menos obvia de demostrar que todo eran invenciones de Juana. En cuanto al primer caso, podrá parecer hoy sorprendente, pero no hay ninguna acusación de brujería ni propiamente de hechicería. Aunque la acusación formal habla de demonolatría e invocación de espíritus, las preguntas que se le formularon durante los interrogatorios revelan más bien que lo que los jueces estaban buscando eran pruebas de superstición: su vinculación al llamado “árbol de las hadas” y su participación en ritos primaverales con cierto resabio de pervivencia pagana (aspecto resaltado por Ginzburg 76). Lo mismo sucede, pero en sentido absolutorio, cuando se vuelve sobre el tema en el proceso de nulidad. Esto se debe a que, en el momento en que se juzga a Juana de Arco, la categoría canónico-teológica de brujería se hallaba todavía en fase de formación, mientras que la equiparación de superstición, idolatría y paganismo se remontaba a las bases mismas de la formalización del pensamiento cristiano en las obra de los Padres de la Iglesia, en particular Tertuliano en su influyente *De idololatria*, ampliamente respaldado por san Agustín en *De doctrina Christiana*.

Esto no significa que a principios del siglo XV no se creyese en brujas, sino que quienes lo hacían no eran los miembros de la élite docta. Lo había expresado con claridad un siglo antes Martín Pérez en su *Libro de las confesiones*, III, 53:

E a los que creen e afirman que las mugeres se tornan bruxas e que salen de noche e andan por los ayres e por las tierras e entran por los foracos e comen e chupan las criaturas, ponen aquella penitencia de los quarenta días e de los siete años. E a los que creen por aojado que la vista o el oír de algunas cosas pueden malfazer e por ende se van escantar, ponen penitencia de un año. (Pérez 608)

Según puede apreciarse, estas creencias, condenadas en virtud de lo dispuesto en el canon *Episcopi* (aunque, en rigor, este no aludiese a las brujas),³ se refieren a mujeres noctívagas, lo que confirman en fechas un poco posteriores los glosarios latino-hispánicos, al dar *bruxa* y *xorguina* como equivalentes del latín *no(c)tigina* (Castro liv, lvi, 72, 109 y 254). Para sus viajes nocturnos entran y salen por los *foracos* ‘agujeros, orificios’, lo que viene confirmado por la existencia del verbo *enxorguinar*: “Danles [sc. a las brujas] otros nombres, como es **jorguina** [...], del jorguín o hollín que se les pega saliendo, como dicen salir, por los cañones de las chimeneas; y en tierra de Salamanca

³ Se trata, en origen una capitular carolingia (erróneamente atribuida durante mucho tiempo a una disposición del concilio de Ancira), luego incluida en los repertorios canónicos de Regino de Prüm, Burcardo de Worms e Yvo de Chartres, hasta llegar al *Decretum Gratiani*, Pte. II, Ca. 26, q. 5, c. 12.

enjorguinar vale teñirse con el hollín de la chimenea” (Covarrubias 358-359)⁴ y lo hacen en forma de *bruxa*, es decir, de una suerte de ave nocturna, como interpretaba el *Diccionario de Autoridades*, al señalar que bruja “comúnmente se llama la muger perversa que se emplea en hacer hechizos y otras maldades, con pacto con el demonio, y se cree ù dice que vuela de noche. Díxose así por analogía de la Bruxa ave nocturna” (Real Academia Española 1726-1739, II, 692), sentido este muy raro, pero documentado en la glosa del Comendador Griego al *Laberinto de fortuna*, 245e: “Aquella voz imitava los ladridos de los perros, los gemidos de los lobos, las quejas de los temerosos búhos y de las bruxas” (Núñez de Toledo 458).⁵ El objetivo de estos vuelos nocturnos en forma de ave es claramente vampírico, como atestigua también el *Tesoro* al ofrecer una etimología alternativa para *xorguina* ~ *sorguina*: “algunos entienden estar corrompido de *sugginas*, del verbo *suggo*, *suggis*, porque dicen chupar la sangre de los niños tiernos con que los consumen y matan” (Covarrubias 358). Lo corrobora, igual de escépticamente y con una etimología no más viable, pero muy expresiva, Francisco del Rosal:

Bruxa. Notoria es la ficción de Ovidio (*Fast.* 6) que avía ciertas fabulosas Aves Nocturnas, que a los niños que hallaban solos sacaban de las casas, y les chupaban la sangre; llamolas *striges* de *stridor* o rechino de los dientes, todo lo qual, como era, fue siempre tenido por fabuloso. A cuya imitación nosotros las llamamos Brujas, de un verbo Gr[iego]. *Bruxo* [*al margen*, Βρῦχω], que significa lo mesmo que *stridere* Lat. que es bramar entre dientes o rechinar con ellos. (69v)

Esta especie de aves vampíricas pertenecen a la estirpe de Lilith, mencionada en *Isaías* 34:14, como un nombre común de alcance indeterminado, pero que puede considerarse como un demonio con forma de ave carroñera (Van der Toorn, Becking & Van der Horst 237), frente a la tradición sumero-acadia de origen, donde “the male *lilû* and the two females *lilîtu* y *ardat-lilî* [...], specially dangerous to pregnant women and infants,” son una suerte de deidades ventosas (Black & Green, 118; cfr. Vázquez Hoys, 330-331). Este correlato permite relacionar la primitiva *bruxa* ~ *broxa* con una serie de seres mitológicos caracterizados, al igual que Lilith, por ser nocturnos, voladores y chupasangres, como las *lamiae* y *striges* grecolatinas (Caro Baroja 1975, 186-187; cfr. Vázquez Hoys 221 y 316), que ofrecen una explicación simbólica del fallecimiento por consunción o extenuación, que cursa sin síntomas aparentes, así como de determinados casos de muerte súbita, en especial la infantil.

Finalmente, además de chupasangres, las brujas son esencialmente aojadoras, creencia que se ha perpetuado en medios rurales casi hasta la actualidad: “El ‘mal de ojo’ y la brujería se vinculan y hermanan. [...] El pueblo, convencido, admite que las atrofas y las distrofas de muchas criaturas obedecen a la mirada o a la presencia de una mala mujer capaz de ‘agüeyar, aotar o secar’” (Rico-Avello 131). Esto entronca con creencias mucho más antiguas, atestiguadas ya en textos acadios y ugaríticos (Olmo Lete 294-295, Vázquez Hoys 348), en el innato poder dañino de ciertas personas (sobre todo mujeres)

⁴ En realidad, la derivación etimológica entre el hollín de la chimenea y las designaciones de la bruja es la inversa: “el verbo *enjorguinar* no es un derivado de hollín, sino de *jorguina* ‘bruja’ (porque éstas se tiznan al salir por la chimenea, comp. *mascarar* ‘tiznarse’ junto a *masca* ‘bruja’)” (Corominas y Pascual, III, 378), lo que remite a la creencia popular en la capacidad de vuelo de las mismas (otra cosa es su asistencia o no al aquelarre).

⁵ El pasaje se citaba ya en *Autoridades*, donde se interpretaba como “ave nocturna semejante à la Lechúza, aunque algo mayor” (Real Academia Española 1726-1739, II, 692); de ahí pasa al *Diccionario histórico*, que la identifica, sin mayores pruebas, con la lechuza (Real Academia Española 1933-1936, II, 375-376). En todo caso, la evolución semántica es la inversa, del ser mítico (luego personificado en brujas de carne y hueso, vid. Caro Baroja 1975, Cohn 162-166, y Tausiet 2008, 341-342) al ave en el que se transformaba (cfr. Corominas y Pascual I, 679-681).

especialmente malignas o, incluso, de algunas que simplemente tenían “mal ojo”, aunque no lo empleasen intencionadamente, de un modo similar al de la idea, aun viva, de que ciertos individuos son gafes, “de mala sombra” o “de mal fario”.

Esta caracterización tradicional de las brujas, las cuales, como se ve, no tenían nada que ver con Satanás y sus pompas, queda corroborada por las acusaciones hechas en primera instancia y por la parte espontánea de las deposiciones testificales todavía en los procesos por brujería de la Edad Moderna, como se desprende especialmente de los trabajos de Tausiet, quien va más allá de la usual confusión entre brujería, hechicería y nigromancia, para situar cada categoría en su correspondiente nicho sociocultural.

Sin duda, como señala la misma autora (Tausiet 2008), la bruja no era originalmente más que una especie de ser mitológico como la Lilith judaica o las estriges romanas, que encarnaba todos los miedos relacionados con las muertes inexplicables, las inesperadas catástrofes meteorológicas y otras desgracias súbitas y aparentemente sin causa. Sin embargo, en un momento dado, tales seres mitológicos se identificaron con personas concretas, supuestamente capaces de transformarse y volar. En el mundo eslavo, aunque se conoce perfectamente la figura de la bruja (*ved'ma* en ruso, *vid'ma* en ucraniano, *wiedźma* en polaco, etc.), ese ser chupasangres se asimila al “muerto viviente”, bajo la especie del **opyr'* (en antiguo eslavo), de donde, por un lado, *upyr'* (en ruso, bielorruso y ucraniano) o *wąpierz* en polaco antiguo (moderno *upiór*, tomado del ruso), y por otro *văpir* en búlgaro y *vampir* en serbocroata, es decir, el vampiro (Levkiévskaja 225-232; para el étimo, vid. Stachowski), lo que permite explicar conjuntamente varios fenómenos distintos, relacionados tanto con los cadáveres y sus transformaciones físicas como con la salud de los vivos (Barber). Frente al no-muerto eslavo, en el mundo mediterráneo, la estrige, originalmente una suerte de arpía, adquiere corporeidad en forma de mujer, según atestigua el *Satiricón*, 63.3-64.1:

Cum adhuc capillatus essem, nam a puero uitam Chiam gessi, ipsimi nostri delicatus decessit, mehercules margaritum, catamitus et omnium numerum. Cum ergo illum mater misella plangeret et nos tum plures in tristimonio essemus, subito strigæ stridere cœperunt: putares canem leporem persequi. Habebamus tunc hominem Cappadocem, longum, ualde audaculum et qui ualebat: poterat bouem iratum tollere. Hic audacter stricto gladio extra ostium procucurrit, inuoluta sinistra manu curiose, et mulierem tanquam hoc loco —saluum sit quod tango— mediam traiecit. Audimus gemitum, et —plane non mentiar— ipsas non uidimus. Baro autem noster introuersus se proiecit in lectum, et corpus totum liuidum habebat quasi flagellis cæsus, quia scilicet illum tetigerat mala manus. Nos cluso ostio redimus iterum ad officium, sed dum mater amplexaret corpus filii sui, tangit et uidet manuciolum de stramentis factum. Non cor habebat, non intestina, non quicquam: scilicet iam puerum strigæ inuolauerant et supposuerant stramenticium uauatonem. Rogo uos, oportet credatis, sunt mulieres plussciæ, sunt Nocturnæ, et quod sursum est, deorsum faciunt. Ceterum baro ille longus post hoc factum nunquam coloris sui fuit, immo post paucos dies phreneticus periit. Miramur nos et pariter credimus, osculati que mensam rogamus Nocturnas ut suis se teneant, dum redimus a cena. (Petronio 58-59)

Esta personificación, atestiguada por la evolución semántica de *striga* en las lenguas románicas,⁶ permite establecer una relación entre esta especie de “protobrujas” y el mundo de las hechiceras, como la maga que se transforma en cuervo en *El asno* de Luciano o los conjuros infernales de la nigromante Ericto en la *Farsalia* de Lucano. Sin

⁶ En varias de ellas el término ha pasado a designar a la bruja, unas veces con base en *strīga*, como el italiano *strega* y el logudorés *istria*, y otras en *strīga*, como el rumano *strigă*, el veneciano *striga* (con un derivado *strigetso* ‘brujería’), el francés antiguo *estrie* o el portugués *estria* (Meyer-Lübke n.º 8308).

embargo, no se produce una fusión total de ambas modalidades, porque, aunque algunas personas fuesen a la vez supuestas brujas y reales hechiceras (o, aunque más raramente, sus correspondientes masculinos), otras podían pertenecer solo a una de las dos categorías. La diferencia fundamental es que la bruja, de acuerdo con la creencia genuinamente tradicional, no necesita recurrir a ningún tipo de encantamiento o sortilegio, sino que su poder deriva de su propia malignidad. La postura tradicional de la iglesia había sido condenar este tipo de creencias (como revela ya, en el ámbito estrictamente penal, el libro IX del *Codex Theodosianus*, según ha estudiado Marey), aunque sus dardos originales parecen dirigirse, además de contra las artes adivinatorias, contra ciertas formas de hechicería chamánica, en lo que tendría razón Ginzburg. Se ha de notar, con todo, que en el canon *Episcopi* el demonio ya asoma el rabo:

Episcopi, eorumque ministri omnibus uiribus elaborare studeant, ut perniciosam et a zabulo inuentam sortilegam et magicam artem ex parrochiis suis penitus eradicent, et si aliquem uirum aut mulierem huiuscemodi sceleris sectatorem inueniunt, turpiter dehonestatum de parrochiis suis eiciant. Ait enim Apostolus: “Hereticum hominem post primam et secundam correctionem deuota, sciens, quia subuersus est qui eiusmodi est”. Subuersi sunt, et a diabolo captiui tenentur, qui relicto creatore suo, a diabolo suffragia querunt, et ideo a tali peste mundari debet sancta ecclesia. Illud etiam non est omittendum, quod quedam sceleratæ mulieres retro post sathanam conuersæ, demonum illusionibus et fantasmatis seductæ, credunt se et profitentur, cum Diana nocturnis horis dea paganorum, uel cum Herodiade et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias et multa terrarum spacia intempestæ noctis silentio pertransire, eiusque iussionibus uelut dominæ obedire, et certis noctibus euocari ad eius seruicium. (ed. Friedberg I, 1030)

Ahora bien, este planteamiento (que en rigor no afecta a las brujas tradicionales, cuyo componente esencial no es el aquelarre, sino el maleficio) no anuncia aún el modelo de infeudación demoníaca que preside el sabbat, sino que deriva del planteamiento patrístico que equipara superstición, idolatría y demonolatría (y posteriormente, además, herejía). Con todo, el verdadero problema doctrinal se plantea cuando, en la Baja Edad Media, se comienza a creer en esas “consejas”, en las que se combinan ya dos figuras que inicialmente tuvieron existencia separada: la seguidora de Diana (o uno de sus avatares) y la auténtica bruja noctívaga chupasangres y aojadora. A la gente del común la que le preocupaba era, sin duda, la segunda; a los tratadistas, sin embargo, la primera, porque enlaza con la creciente “demonización” del entorno, iniciada de forma clara a principios del siglo XIV, en el cruce del milenarismo joaquinista y otras formas de espiritualidad “desviada” (como las de los *fraticelli* o los beguinos) y claramente herética (vista desde la ortodoxia) con la recepción de la nueva magia numinosa oriental. Es ahí donde se produce el cortocircuito de la conciencia doctrinal: ahora, si el maleficio es cierto, el conventículo puede serlo; pero entonces, si este es cierto, aquel tiene que serlo (porque la presencia y el poder del demonio son innegables): la argumentación se cierra en un círculo potencialmente vicioso (y con esa potencialidad me refiero solo a sus consecuencias lógicas, no a su calificación moral).

Pero ¿por qué es esto así? Frente a lo que suele creerse, el planteamiento de las élites doctrinales no adolece de irracionalidad, sino que, por el contrario, surge de un intento de acomodar el pensamiento mítico (el que admite la brujería) al racional (el que pretende explicarla). Para los tratadistas canónicos que aceptan la realidad de la brujería (y de las diversas formas de magia) el problema, es, pues, el de su causa eficiente. Lo deja muy claro el maestro Ciruelo, en su *Reprovação de las supersticiones y hechizerías*, I, 2:

vano se llama lo que no aprovecha para aquello que se ordena; así como quien arasse y sembrasse en el arenal cabo la mar o cabo el río, todos dirían que trabaja en vano, porque aquella obra se ordena para coger el pan que de allí ha de nacer y, pues que en aquel lugar no ha de nacer pan, es trabajar en vano; y así es en otras muchas cosas. Luego el hombre que, para algún efecto, pone cosas o dize palabras que ninguna virtud tienen para lo hazer claramente él obra en vano. E, si la obra es vana, es superstición y hechizería, porque no le plaze a Dios que sus siervos se pongan en hazer vanidades. Y, porque las vanidades son mentiras, y las mentiras plazen al diablo, manifiesto es que el hombre que haze las obras vanas sirve al diablo y peca muy gravemente contra su Dios. (Ciruelo 13v)

Desde esta perspectiva, la brujería solo puede resultar efectiva por intervención diabólica:

También las cosas que hazen las bruxas o xorguinas son tan maravillosas que no se puede dar razón dellas por causas naturales, que algunas dellas se untan con unos unguentos y dizen ciertas palabras y saltan por la chimenea del hogar, o por una ventana, y van por el ayre y, en breve tiempo, van a tierras muy lexos y tornan presto, diziendo las cosas que allá passan. Otras destas, en acabándose de untar y dezir aquellas palabras, se caen en tierra como muertas, frías y sin sentido algunos; aunque las queman o asierran, no lo sienten y, dende a dos o tres horas, se levantan muy ligeramente, y dizen muchas cosas de otras tierras y lugares adonde dizen que han ydo. (Ciruelo 9v)

Las implicaciones cognoscitivas de estas reflexiones parecen bastante claras. Sin embargo, en este terreno, como en tantos otros, ha sido de rigor aplicar esa hermenéutica de la sospecha⁷ mediante la cual se construye la tediosa (por monocorde) visión conspirativa de la historia, un subproducto de la crítica marxiana (más que marxista) según el cual el Poder (hipostasiado, pese a las sabias advertencias de Foucault) manipula las conciencias para conseguir sus, por definición, perversos fines. Respecto de la cuestión aquí abordada se han planteado, desde esta perspectiva, varias opciones: a) la bruja alternativa perseguida por el Poder ortodoxo, personificado en la Inquisición, aunque esta no fue, en realidad, la principal responsable de la caza de brujas ; b) la demonización de la hechicera bajo la especie de la bruja para controlar los sistemas de creencias populares que podían constituir una amenaza contra el Poder establecido, y c) la bruja como creación del Poder para servir de chivo expiatorio a fin de mantener el *statu quo*.⁸

Sin embargo, la documentación procesal no justifica nada de esto. Antes bien, las propias acusaciones de brujería, cuyo fundamento es la ya citada concepción tradicional y solo secundariamente la teologal, aparecen ante todo como vehículo de un “cainismo social” horizontal, donde priman temores, intereses y venganzas particulares (vid. Tausiet, 1988 y 2000), y apenas como un medio de represión vertical destinado a anular toda heterodoxia, al igual que sucede, por otra parte, con muchas de las actuaciones inquisitoriales (vid. Moreno 292-293, y, desde una perspectiva complementaria, Pardo). En este contexto, sin duda la satanización de la bruja justifica su persecución, pero hay que tener en cuenta que esta se producía con anterioridad a aquella y por parte de los

⁷ Sobre el concepto, véase Gadamer; para una crítica de este tipo de aproximación (aunque excesivamente “empática”, para mi gusto), véase Simpson.

⁸ La primera versión está muy extendida; la defiende, por ejemplo, Russell. La segunda, de la que me ocuparé con más detalle a continuación, la postula Campagne (aunque en parte también Russell, entre otros muchos). La tercera ha sido especialmente propugnada por Harris.

tribunales seculares antes que de los eclesiásticos. Sirva de ejemplo el caso de Teresa Prieto, vecina de Jove (concejo de Gijón, del que hoy es barrio), uno de los más tempranos de los que se tiene noticia en España, la cual fue acusada en 1480 ante la justicia local de usar “del oficio de bruxa o estría”, la cual “andando de noche por las casas ajenas había hecho mucho daño a los fieles cristianos, chupándoles la sangre —‘mayormente a las criaturas’—” (Rico-Avello 126), caso que llegó en alzada a la Real Chancillería de Valladolid, que absolvió a la rea el 21 de noviembre de 1500.

La menos infundada de las opciones precitadas es la segunda, dado que la relación entre hechicería y brujería, aunque no necesaria, ha sido frecuente: “De Galicia sabemos que algunas de las acusadas [ante la Inquisición] dicen no tener relaciones con los cultos satánicos, pero sí que son curanderas, *sabias*, o *bruxas*. Tal vez a más de una, por serlo, sus vecinos la acusaran de *meiga*, aunque lo hicieran en aquel lenguaje de brujería herética que los poderes oficiales les ofrecían” (González Echevarría 165). De aquí podría deducirse (como hace Nathan Bravo 19-20), que la concepción culta de la brujería intentó modificar ciertas formas de la cultura popular, frente a la magia culta propia de las élites sociales, la cual habría seguido siendo bien vista, mientras que la magia popular era perseguida y estigmatizada a través de su vinculación con el mundo de la brujería. Esto de nuevo carece de base en la documentación, además de no justificar qué ganaban las élites persiguiendo la hechicería tradicional. En realidad, la “magia culta”, es decir, de transmisión libraria, fue igualmente perseguida, al menos la de tipo numinoso, mientras que la hechicería fue mucho menos penalizada que la brujería (véase Tausiet 2007). Lo que opera aquí realmente son, de nuevo, tensiones horizontales ligadas a una cosmovisión arcaizante:

Dans un monde où le surnaturel est partout, le moindre événement, le moindre fait, le moindre comportement sortant de la norme peut devenir objet de méfiance et de suspicion, et cela entre pour une grande part dans les accusations de sorcellerie issues de masses. De façon générale en effet, on se méfie de tout. Puisque rien n’arrive sans cause, tout ce qui semble incompréhensible trouve une explication dans quelque processus magique. [...] Méfiance aussi envers celui qui détient un quelconque pouvoir. Envers celui qui peut prédire, car on s’imagine que la prédiction fait l’avenir; envers le guérisseur qui, s’il peut ôter la maladie, peut aussi la donner; envers la sage-femme qui sait comment éviter de procréer mais peut aussi tuer les enfants. (Arnould 197-199)

No obstante, está claro que hubo una reelaboración doctrinal de la mentalidad tradicional y de las actitudes ligadas a ella por parte de los tratadistas canónico-teológicos, en la que se puede apreciar una interesante tensión interna en torno a dos planteamientos casi polares, como se advierte en el *Tratado de las supersticiones y hechizamientos* de Castañega:

En el capítulo I Castañega presentaba un mecanismo aculturizador que podemos denominar “satanización”. Este capítulo XII es un excelente ejemplo de un mecanismo al que podemos denominar “naturalización”. La “naturalización” puede utilizarse como mecanismo de aculturación con tres propósitos diferentes: para explicar las causas desconocidas de un fenómeno, para explicar los efectos de una ceremonia o práctica, o bien para desacreditar una determinada costumbre. En todos los casos se busca rechazar las fuerzas ocultas: la explicación está en la naturaleza y no en causas sobrenaturales. Fue el mecanismo aculturización por excelencia de los iluministas del siglo XVIII. (Campagne 99)

El caso es que, al primar el concepto de *aculturación*, entendido como *desculturación* o “empobrecimiento y pérdida de elementos de una configuración cultural” (Juliano 22),

Campagne reduce apriorísticamente el alcance de dicha “naturalización”, además de dejar sin sentido el proceso aparentemente opuesto de “satanización”, al que atribuye el mismo fin, como evidencia el siguiente comentario: “Este fragmento del *Manual del Inquisidor* de Gui no es sino una muestra de la satanización como mecanismo de aculturación de los sectores populares: se trata de una larga lista de supersticiones, las cuales son todas consideradas como producto de la invocación de los demonios” (Campagne xxix). Pero, entonces, ¿por qué arbitrar dos procedimientos distintos para igual objetivo, cuando, por añadidura, el segundo, por resultar especialmente amedrentador, tenía que ser más efectivo? Además, en el caso de la “naturalización”, lo lógico, de llevarla a su extremo, hubiese sido negar la efectividad de la brujería y, en conjunto, todas las supersticiones, por considerarlas “vanas” (según la calificación del maestro Ciruelo, clásica a este respecto), en lugar de intentar justificarla por medios naturales o preternaturales. Esta dualidad, de la que es incapaz de dar cuenta la limitadora perspectiva de la hermenéutica de la sospecha, revela que la situación descrita es irreductible a un supuesto programa de manipulación ideológica.

En efecto, los dos factores antedichos —la persecución previa a la satanización y la existencia de dos explicaciones diferentes para fenómenos de un mismo orden (el mágico)—, indica claramente que aquí opera un factor de otra índole, el cual es, como se desprende claramente de la primera cita hecha arriba del maestro Ciruelo, el gnoseológico. En el ámbito del “naturalismo” resulta obvio que las explicaciones basadas en la hermenéutica de la sospecha se desentienden de la esencial dimensión epistémica de la naturalización y de la consiguiente traducción pragmática de aquella, es decir, del hecho de que hay teorías y aplicaciones de las mismas que simultáneamente dan cuenta de los datos pertinentes y permiten realizar aplicaciones eficaces, revelando así su isomorfismo con los fenómenos empíricos (sobre lo cual cfr. Boghossian). Carece de justificación atribuir este procedimiento únicamente al desarraigo o sustitución de determinadas creencias, en lugar de al propósito de dar razón de un fenómeno dado, puesto que “rechazar las fuerzas ocultas” y sustituirlas por una explicación basada en la naturaleza no es, como parece plantear Castagne (en los pasajes citados y en 121), fruto de un programa de desculturación; es simplemente hacer ciencia, aunque esta pueda tener aquella como efecto secundario.

Ahora bien, ¿qué tiene que ver la “satanización” con este proyecto epistémico? Antes de responder a esta cuestión, es necesario tener en cuenta que una explicación está inscrita en el marco teórico que la hace posible y que este es necesario analizarlo desde dentro, es decir, no solo desde su posible influencia sociopolítica o desde su grado de correspondencia con los conocimientos científicos actuales, sino en relación con los métodos y fines epistémicos que le son propios, en el seno de una cosmovisión dada:

No hay sólo condiciones bio-antropológicas del conocimiento. Existen, correlativamente, condiciones socioculturales de producción de todo conocimiento, incluido el científico. Estamos en los comienzos balbucientes de la sociología del conocimiento. Una de sus enfermedades infantiles es reducir todo conocimiento, incluido el científico, únicamente a su enraizamiento sociocultural; ahora bien, desgraciadamente, no se puede hacer del conocimiento científico una *ideología* del mismo tipo que las ideologías políticas, aunque —y volveré sobre ello— toda teoría sea una ideología, es decir construcción, sistema de ideas [...]. Pero la ciencia establece un diálogo crítico con la realidad, diálogo que la distingue de otras actividades cognitivas. (Morin 9-10)

Esto hace indispensable considerar la ciencia, incluso en su formulación precientífica, valga la paradoja, como una entidad en sí misma y no como una mera excrecencia

propagandística o doctrinal, porque, incluso aunque en sí misma constituya una “ideología” (y me limito a retomar la expresión de Morin), lo hace para sus propios fines (es lo que el mismo autor ha denominado “la autonomía de las ideas”, 11), entre los cuales no puede dejar de resaltarse la congénita necesidad de conocimiento que caracteriza al *Homo sapiens*:

Acabamos de ver que toda teoría cognitiva, incluida la científica, es coproducida por el espíritu humano y por una realidad sociocultural. Eso no basta. [...] Es necesario también considerar los sistemas de ideas como realidades de un tipo particular, dotadas de una determinada autonomía “objetiva” en relación a los espíritus que las nutren y se nutren de ellas. Es necesario, pues, ver el mundo de las ideas, no sólo como un producto de la sociedad solamente o un producto del espíritu, sino ver también que el producto tiene, en el dominio complejo, siempre una autonomía relativa. Es el famoso problema de la superestructura ideológica que ha atormentado a generaciones de marxistas, porque, evidentemente, el marxismo sumario y cerrado hacía de la superestructura un puro producto de las infraestructuras, pero el marxismo complejo y dialéctico, comenzando por Marx, percibía que una ideología retroactuaba, evidentemente, y jugaba su papel en el proceso histórico. Es necesario ir todavía más lejos. Marx creyó volver a poner la dialéctica sobre los pies subordinando el papel de las ideas. Pero la dialéctica no tiene cabeza ni pies. Es rotativa. (Morin 11)

Hechas estas, a mi ver, imprescindibles precisiones conceptuales, podemos regresar a la cuestión planteada, es decir, a la compatibilidad del naturalismo y del satanismo en el modelo epistémico con el que los tratadistas canónico-teológicos se enfrentan al problema de la magia diabólica, en la que ellos subsumen la brujería (de la que, no obstante, sería algo así como la modalidad culminante). Como he avanzado antes, la opción más coherente, desde el punto de vista actual, habría sido mantener el planteamiento del canon *Episcopi* y considerar que se trataba únicamente de ensueños, incluso aunque fuesen, como allí se pretende, de inspiración diabólica:

Nam et innumera multitudo hac falsa opinione decepta hec uera esse credit, et credendo a recta fide deuiat, et errore paganorum inuoluuntur, cum aliquid diuinitatis aut numinis extra unum Deum arbitrantur. Quapropter sacerdotes per ecclesias sibi commissas populo Dei omni instancia predicare debent, ut nouerint hec omnimodis falsa esse, et non a diuino, sed a maligno spiritu talia fantasmata mentibus fidelium irrogari. [...] Et cum solus spiritus hoc patitur, infidelis hoc non in animo, sed in corpore euenire opinatur. Quis enim in somnis et nocturnis uisionibus se non extra seipsum educitur, et multa uidet dormiendo, que uigilando nunquam uiderat? Quis uero tam stultus et hebes sit, qui hec omnia que in solo spiritu fiunt, etiam in corpore accidere arbitretur? (ed. Friedberg I, 1030-1031)

Al basarse en este tipo de materiales, es decir, los relativos a las “visiones” del conventículo, probablemente como resultado de estados de trance de diversa etiología (bien estudiados por Ginzburg, pero con conclusiones problemáticas respecto del fenómeno de la brujería), la demonización resulta al mismo tiempo explicable e inexplicable. Lo primero, por el contenido mismo de las visiones y sus claras reminiscencias paganas; lo segundo, porque no había por qué cambiar el criterio de la vieja capitular carolingia llegada al *Decretum Gratiani* y pasar a aceptar la realidad de esas *nocturnas uisiones*. En esta tesitura, sería tentador atribuir esta inflexión a mera credulidad, algo que se ha achacado habitualmente a tratadistas como Castañega y Martín del Río, del cual se ha dicho que

Quiconque parcourra les *Disquisitiones magicæ* dira de l'auteur, avec Ellies du Pin : "Il était fort crédule et fort prévenu". On peut le croire sincère; mais à coup sûr le sens critique, dans la véritable acception du mot, lui faisait défaut. On ne saurait voir en lui qu'un logicien subtil, un pur scolastique plus habile à défendre ses conclusions envers et contre tous, que soucieux de vérifier la légitimité de ses principes. (Le Roy 486; más en detalle, Caro Baroja 1968, 170-196).

Sin embargo, esto no puede aceptarse sin matices. Respecto de Castañega, en el cap. XII de su *Tratado* se muestra perfectamente consciente de que hay que limitar la intervención de lo sobrenatural:

Otramente a cada paso teníamos necesidad de atribuir tales obras a milagro. Lo cual es contra los doctores católicos, que nunca jamás habemos de decir que sea milagro cosa que naturalmente (aunque por virtudes a nosotros ocultas) se puede producir; porque el miraglo [*sic*] es obra que la virtud natural no tiene fuerzas para la obra ni lo hemos de otorgar si no fuéremos constreñidos por necesidad, faltando la potencia y virtud natural. (Castañega 96-97)

E incluso está dispuesto a reconocer el puro y simple fraude:

Yo conocí una mujer que engañaba a las mozas y mujeres simples con una piedra imán; y decíales que ella haría que sus maridos y amigos las quisiesen tanto que no amasen a otras, y que nunca se apartasen dellas; y para esto tomaba aquella piedra, la cual por la una parte no tenía virtud; y por la otra era muy fina; y diciendo algunas palabras y oraciones, porque pareciese cosa de conjuro, ponía sobre la palma de la mano, o sobre alguna tabla, una aguja de coser, que a la mujer que a esto venía le pedía, y mostraba y ponía la piedra sobre la aguja en alguna distancia cuanto a dos dedos della, y después poníala más cerca cuanto a un dedo; y como no saltaba la aguja a la piedra, y aunque se tocasen no se juntaba con ella, porque por aquella parte no era fina ni tenía virtud, luego le decía que su marido o amigo no la quería bien: mas por amor della y porque se lo gratificase, que ella haría un conjuro, que tanto la amaría que no se podría apartar della; y así tornaba a hacer su oración y decir ciertas palabras al propósito; y después tomaba la piedra, y por la parte que tenía aquella virtud poníala como primero y algo más aparte sobre la aguja; y luego saltaba la aguja y se pegaba con la piedra y la llevaba consigo, y entonces creía la simple mujer, que no conocía la propiedad de la piedra, que donde primero no era querida quedaba muy amada de su marido o amigo. (Castañega 96)

En cuanto a Martín del Río revela un claro sentido crítico cuando se trata de aceptar el alcance de la *harmonia mundi* y la *sympathia rerum* que justificaban la magia natural. Obsérvese lo que dicen dos conspicuos defensores de la misma respecto del "ungüento armario", una especie de bálsamo de Fierabrás capaz de curar las heridas incluso a distancia:

Vnguentum armarium, Græcis ὀπόκρισμα⁹ dictum, olim a Paracelso Maximiliano Cæsari datum, et ab eodem expertum, maxime carum ab eo habitum quamdiu uixit, cuius aulæ nobilis mihi communicauit. Si adlatum fuerit ferrum quod sauciavit, aut lignum eiusdem sanguinis madefactum, sanabitur æger, etiam si longe aberit. Capiatur usneæ, sive muscis concreti in caluaria, aeri derelicta, uncias binas, adipis humanæ totidem, mumia, sanguinis humani semiunciam, olei lini, terebinthinæ, boli armeni unciam, omnia simul mortario terantur, in urna oblonga et angusta seruantur. Immerge

⁹ Léase ὀπλοχρῖσμα, compuesto ὄπλον 'arma' y χρῖσμα 'unguento'.

ferrum in unguentum, et ita relinquatur: æger mane sui ipsius urina eluat uulnus, nulloque addito deligetur, et sine dolore aliquo sanabitur. (Della Porta 354-355).

Unguentum Sympatheticum seu Stellatum Paracelsi. [...] Per veneficia non perficitur hæc cura, ut imperiti fatui opinantur, sed per medicamenta huius vim magneticam attractivam a syderibus causatam, quæ mediante aere vulnere adducitur, et coniungitur, ut spiritualis operatio effectum deducatur. [...] Hoc Unguento sanantur omnia vulnera, quoquaque telo, ictu, iactu, ciucunque etiam sexui inflictæ (ita tamen ut nec nerui, arteriæ, nec unum e tribus principalioribus membris læsum sit) modo telum haberi possit, etiamsi patiens multis milliaribus a nobis absit. Et quia est conglutinantis, suppurantis et renovantis naturæ, non permittit, si debito modo applicetur, ullum noxium symptoma superuenire. (Crollius 278-279).

En cambio, Martín del Ríó se muestra extremadamente escéptico respecto de tal tipo de remedios (aunque no trata en particular de este) en sus *Disquisitiones magicæ*, I, iii, q. 4, en la que responde básicamente de forma negativa a la pregunta “An solo contactu, uisu, afflatu, osculo, uel nudî linteî applicatione uulnera et morbi sanari, et alia mira huiusmodi perfici naturaliter possint” (10), en particular cuando se trata “de militari illa uulnerum curatione”, señalando que “solo contactu, aut sibilo, aut halitu, aut osculo, naturaliter que[m]quam alteri grauem et uerum auferre morbum, uel uulnera sanare, uel ferrum extrahere posse, non credo” (15), luego mucho menos por acciones a distancia como las descritas por los dos autores precitados.

Es, no obstante, innegable que tanto él como Castañega resultan mucho más crédulos (desde nuestra perspectiva) en lo relativo a las intervenciones demoníacas, pero esto se justifica en buena parte (al igual que en el conjunto de la tratadística antisupersticiosa y, específicamente, antibrujeril, según ha puesto de manifiesto Broedel) porque, a su juicio, se poseían pruebas irrefutables de los maleficios realizados por las brujas, proporcionadas por las acusaciones que se les hacían en lugares de toda Europa y, específicamente, de la península Ibérica. Que tales acusaciones tenían causas muy concretas y no eran el resultado de la mera malquerencia, aunque resultasen de un análisis incorrecto de la situación, lo muestra con marcado patetismo el siguiente caso, procedente del proceso contra Esperanza y Gaspara Riba (Beceite, Teruel, 1571):

El presente deposante sabe que uno llamado João Real, tubiendo enojos con la Esperança Riba, luego adoleció una ninya que tenía el dicho João Real, y luego no quiso tetar, y pensando el dicho João Real que tenía rinyas con la dicha Esperança Riba, por la fama que tenía,¹⁰ luego pensó que la dicha Esperança Riba había encortado a la ninya que no tetasse y ansí el dicho João Real fue a la dicha Esperança Riba y le dixo: “Per lo cap de tal, mala dona, tú m’as llebat la llet a ma filla, yo te juro que si ella muere, que yo te mataré.” (*apud* Tausiet 2000, 319)

Ante acusaciones desesperadas como esta, multiplicadas ante cientos de tribunales, hacía falta una capacidad de distanciamiento de la que muchos coetáneos (influidos, como he señalado arriba, por toda una serie de factores complementarios, como la proliferación de sectas espiritualistas o la de nigromantes de la nueva escuela astromágica) carecían. Y una vez aceptada la realidad de tales acusaciones, no quedaban más que las dos opciones antedichas: la “naturalista” y la “satánica”, pero en estos casos aquella, como razonaba Ciruelo, quedaba excluida, de modo que solo podía recurrirse a la segunda. Lo atestigua

¹⁰ De bruja, claro está: “las dichas Guaspara Riba et Esperanca Riba son broxas, hechizeras y encortaderas (y este deposante, segun que la fama publica dellas esta en Bezeyte y en otras partes, que este deposante la tiene por muy cierta dicha fama)” (*apud* Tausiet 2000, 316).

un autor tan poco sospechoso de extremismo como el padre Vitoria, en *De arte magica*, §§ 7, 9y § 11.

Aliqua magia potest dici naturalis, et sine commercio et concursu alicuius substantiæ spiritualis. [...] Præter hanc magiam naturalem non est dubitandum quin sit alia ars magica, quæ non uiribus et causis naturalibus constat, sed potestate aliqua et uirtute immateriali et separata nititur et utitur. [...] Secundo, etiam probatur. ex operibus magorum quæ, ut probatum est, necesse est referri in aliquam substantiam separatam. Et, ut statim probabitur, non possunt tribui nec Deo, nec bonis angelis. Ergo oportet ea assignare dæmonibus. (Vitoria 1241, 1244 y 1250)

Lo mismo puede decirse de otro tratadista de la línea escéptica, aunque hermano de religión de Martín del Ríó, el padre Pereira, en el proemio del libro I de su tratado *Adversus fallaces et superstitiosas artes*:

Duplicem esse Magiam hic liber ostendit; alteram quidem Naturalem et ueram, ex occultis rerum naturis et uirtutibus profectam, intimamque ac præstantissimam Philosophiæ partem et admirandorum effectricem operum, ab omni alienam superstitione, et a Dæmonum artificio ac maleficio puram; sed paucissimis tamen mortalium explore perceptam. Alteram uero (quæ uulgo iactatur et celebratur) ab omni ratione ac ueritate uacuum, fallacem item et noxiam, Dæmonumque fraudibus et maleficiis implicatam, ob idque merito infamem et abominabilem, et e societate hominum exterminandam. (Pereira 1)

No se trata tampoco del resultado de un supuesto *Zeitgeist*, sino de un tipo de reacción propio del componente mítico-simbólico presente en todo el pensamiento humano y que ni siquiera el racionalismo ilustrado y el positivismo decimonónico han podido anular.¹¹ No estará de más recordar la anécdota recogida por Victor Hugo al describir en *Los miserables*, V.2.4, el “intestino de Leviatán”, es decir, las cloacas parisinas, la cual le fue referida por su amigo Pierre Emmanuel Bruneseau, creador del Service des Égouts de Paris y el primero que realizó la cartografía completa de su red de alcantarillado, entre 1805 y 1812:

Quelques trouvailles furent bizarres; entre autres le squelette d'un orang-outang disparu du Jardin des Plantes en 1800, disparition probablement connexe à la fameuse et incontestable apparition du diable rue des Bernardins dans la dernière année du dix-huitième siècle. Le pauvre diable avait fini par se noyer dans l'égout. (Hugo V, 173)

¹¹ Un error habitual en el tratamiento del problema *mythos / logos* es el de considerarlos de forma progresiva y excluyente (del tipo “pensamiento primitivo / pensamiento evolucionado”, o similares). En realidad ambas están simultáneamente operativas y dependen de la consitución misma de la mente humana: “El cerebro es hipercomplejo igualmente en el sentido en que es ‘triúnico’, según la expresión de Mac Lean. Porta en sí, no como la Trinidad tres personas en una, sino tres cerebros en uno, el cerebro reptiliano (celo, agresión), el cerebro mamífero (afectividad), el neocórtex humano (inteligencia lógica y conceptual), sin que haya predominancia de uno sobre otro. Al contrario, hay antagonismo entre esas tres instancias, y a veces, a menudo, es la pulsión quien gobierna la razón. Pero también, en y por ese desequilibrio, surge la imaginación” (Morin, 10). El mismo autor señala que “A partir del momento en que se toma en serio la idea de recursión organizacional, los productos son necesarios para la producción de los procesos. Las sociedades humanas, las sociedades arcaicas, tienen mitos fundacionales, mitos comunitarios, mitos sobre ancestros comunes, mitos que les explican su situación en el mundo. Ahora bien, esas sociedades sólo pueden consumarse en tanto que sociedades humanas si tienen ese ingrediente mitológico; el ingrediente mitológico es tan necesario como el ingrediente material. Puede decirse: no, por supuesto tenemos primeramente necesidad de comer y luego... los mitos, sí, ¡pero no tanto! Los mitos mantienen la comunidad, la identidad común que es un vínculo indispensable para las sociedades humanas. Forman parte de un conjunto en el que cada momento del proceso es capital a la producción del todo” (Morin, 11). Esto es extensible a cualquier sociedad, aunque esos mitos puedan y suelen estar racionalizados.

Si esta interpretación era posible en determinados estratos sociales al acabar el Siglo de las Luces, cuando el “oscurantismo” padecía un creciente desprestigio, no ha de sorprender que razonamientos, en último término, similares, se realizasen cuando el aparato teórico vigente incluía al diablo entre sus herramientas epistémicas. Esto no es en absoluto un resultado de la represión de la brujería, sino que, mientras que esta era todavía perseguida por el derecho civil únicamente por causa del *maleficium*, la presencia del demonio se dejaba sentir en otros ámbitos conceptuales:

Le chroniqueur dionysien signale, en suivant les observations effectuées par les médecins, que les six accès de démence dont Charles a été la victime durant l’année 1399 se sont révélés totalement indépendants du cours de la Lune. Un tel mal, devant lequel médecins et astrologues se trouvaient impuissants, ne rentrait guère dans le cadre rationnel élaboré par la science médiévale. Le sortilège, qui n’était au départ qu’un soupçon issu de la *fama publica*, devint donc, pour certains membres de l’entourage royal, voire pour le souverain lui-même, de plus en plus une évidence, et la nécessité d’un contresortilège était dans la logique des choses. Au grand dam du Religieux de Saint-Denis et des autres clercs qui souhaitaient que les entreprises visant à la guérison du roi restassent dans le strict cadre de l’orthodoxie chrétienne, le recours à la magie pour cette fin eut ainsi lieu à plusieurs reprises: une première fois en 1393, trois fois en 1397-1398, une dernière fois en 1403. (Boudet 2001, 136)

Esto muestra bien cómo el paso de la explicación naturalista a la mágico-satánica, aparentemente irreconciliables, podía producirse de forma perfectamente coherente, desde una cosmovisión en que la transición de las causas naturales a las preternaturales era, por así decir, solo una cuestión de grado. Hasta qué punto se trata de dos caras de la misma moneda epistémica lo demuestra el mismo Martín del Río al intentar explicar, en sus *Disquisitiones magicæ*, I, iii, q. 4, las habilidades de los zahoríes hispánicos, de las que él había sido testigo directo en Madrid en 1575:

Melior hæc ratio foret, si tantum putarent se uidere non uisa, nunc cum uisis ueritas respondeat, inanist est, quid sentirem, alias explicui, nec muto sententiam: uenas aquæ nouerunt ex uaporibus mane et uesperis locis ill[is] expiratis. Venas metallorum cognoscunt ex herbæ quodame genere illi nasci solito. Thesauros et cadauera (dicunt enim, quæ et qualia) putarim a dæmonibus ostendi et indicari. Potest acies oculorum, quando nullum densum corpus interiicitur, diffusissima spacia transmittere, sed medium istum sarcophagum aut telluris, tam densum, solidum et opacum; id uel omino expers, uel parum capax est illuminationis et pelluciditatis, quæ ad uidendum solent ad certos dies restrignere, feriam tertiam et sextam, quod latentis pacti indicium. (11-12)

Esta aproximación, que deriva de la necesaria consideración autónoma del marco epistémico en el que tiene lugar la satanización de la brujería, no puede, con todo, desatender las consecuencias que tuvo dicha operación, surgida de un enfoque cognoscitivo, pero no limitada a él. Aquí, como en toda indagación histórico-socio-cultural, es preciso combinar la perspectiva endógena con la exógena y determinar sus interrelaciones, incluida, en su caso, la dialéctica de su retroalimentación:

Todo lo que es viviente, y a fortiori todo lo que es humano, debe comprenderse a partir de un juego complejo o dialógico de endo-exo-causalidad. Así, es necesario superar, incluido en el desarrollo histórico, la alternativa estéril entre endo-causalidad y exo-causalidad. [...] Resulta evidente que ni una ni la otra de esas visiones son suficientes; lo interesante es ver la espiral, el bucle de fortalecimiento de causas endógenas y de

causas exógenas que hace que en un momento el fenómeno se desarrolle en una dirección más que en otra, dando por supuesto que existen desde el comienzo virtualidades de desarrollo múltiples. (Morin 6)

En este sentido, la demonización de la brujería, que parte de una voluntad de explicación de los fenómenos descritos, nace casi al mismo tiempo como una justificación de la persecución que ya se estaba ejerciendo por otras razones y como un modo de trasladarla de los tribunales civiles a los religiosos y, más particularmente, a los inquisitoriales:

En voulant tout justifier, on se donne des raisons dont la raison est exclue. [...] En créant “la sorcière”, on conférait une réalité à des phantasmes qui, loin de se dissoudre, se sont au contraire grossis de prétendus raisonnements du discours démonologique, contribuant ainsi à leur donner une structure justifiant tous les fanatismes. (Arnould 202)

Sucede aquí que, una vez aceptada la realidad de los maleficios atribuidos a las brujas, era justamente el sabbat el que, al situar en su centro al demonio, permitía a los canonistas y a los teólogos explicar por qué aquellas eran capaces de cometerlos. De ahí la confluencia de varios elementos inicialmente independientes: la demonización de la herejía, las acusaciones a las sectas heréticas de reuniones orgiásticas (y luego diabólicas) y la asimilación a las mismas de las seguidoras de Diana descritas en el canon *Episcopi* y todas las identificadas con ellas.¹² De este modo, lo que en la bruja tradicional no era, en todo caso, sino un elemento más de una caracterización donde primaba el maleficio, en la bruja teologal se convierte en elemento esencial, por proveer la justificación del origen y la efectividad de sus acciones malignas. En cierto modo, en el paso de una a otra clase de bruja, la causa y el efecto se intercambian, o, para ser exactos, el aquelarre actúa como explicación del poder de las brujas y este, circularmente (según he avanzado arriba), como prueba de la existencia del aquelarre. A su vez, si bien el maleficio justificaba, a ojos de la sociedad civil, la persecución de las brujas, para atraer dicho delito a la jurisdicción eclesiástica hacía falta tratarla en tanto que secta herética, que es precisamente lo que el sabbat permitía, de un modo parecido al que se había usado con los supuestos rituales de los templarios,¹³ puesto que convertía el maleficio en el resultado de la pertenencia a una comunidad demonolátrica. Las lamentables consecuencias de este planteamiento son bien conocidas (aunque, en rigor, siguió siendo el fuero civil el que de forma más firme y duradera actuó en la represión de la brujería, no solo en España). Sin embargo, ello no permite reducir, como tan a menudo se ha hecho, la satanización a una mera excusa para desatar la caza de brujas. Para comprender por qué se inmiscuyó al diablo en esta historia hay que asumir que, para quienes optaron por tal interpretación doctrinal, el demonio no era solo uno de los tres enemigos capitales del alma; constituía, también, una poderosa instancia epistémica.

¹² Para estos fenómenos, véanse Cohn 76. Arnould 152-153, y Tausiet 2000, 39-40 y 278-279.

¹³ Paralelismo subrayado por Cohn 87-101.

Obras citadas

- Arnould, Colette. *Histoire de la sorcellerie*. Paris: Tallandier, 1992.
- Barber, Paul. *Vampires, Burial and Death: Folklore and Reality*. New York: Yale University Press, 1988.
- Black, Jeremy, & Anthony Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary*. London: British Museum, 1992.
- Boghossian, Paul, *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*, ed. rev. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Boudet, Jean-Patrice. "Les condamnations de la magie à Paris en 1398". *Revue Mabillon*, n. s., 12 [= 73] (2001) : 121-157
- . *Entre science et nigromance: Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII^e-XV^e siècle)*. Paris : Publications de la Sorbonne, 2006.
- Boureau, Alain. "Satan hérétique: l'institution judiciaire de la démonologie sous Jean XXII". *Médiévales* 44 (printemps 2003) : 17-46.
- . *Satan hérétique: Naissance de la démonologie dans l'Occident médiévale (1280-1330)*. Paris: Odile Jacob, 2004.
- Bouyer, Louis. Francisco Martínez trad. *Diccionario de teología*. Barcelona: Herder, 1983.
- Broedel, Hans Peter. *The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft: Theology and Popular Belief*. Manchester; New York: Manchester University Press, 2003.
- Bulgákov, Mijaíl. Françoise Flamant dir. *Œuvres, I*, Paris: Gallimard, 1997.
- Campagne, Fabián Alejandro: véase Castañega.
- Caro Baroja, Julio. *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 1966.
- . *El señor Inquisidor y otras vidas por oficio*. Madrid: Alianza Editorial, 1968.
- . "Arquetipos y modelos en relación con la historia de la brujería". En *Brujología: Congreso de San Sebastián: Ponencias y comunicaciones*. Madrid: Seminarios y Ediciones, 1975. 179-232.
- Castañega, Martín de. Fabián Alejandro Campagne ed. *Tratado de las supersticiones y hechicerías*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1997.
- Castro, Américo. *Glosarios latino-españoles de la Edad Media*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1936. [Reimp., Manuel Alvar pról. Madrid: CSIC, 1991].
- Ciruelo, Pedro. José Luis Herrero Ingelmo ed. *Reprovação de las supersticiones y hechizerías (1538)*. Salamanca: Diputación de Salamanca, 2003.
- Cohn, Norman. *Europe's Inner Demons: The Demonization of Christians in Medieval Christendom*, 2nd rev. ed. London: Pimlico, 1993.
- Corominas, Joan, & José A. Pascual. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, 6 vols. Madrid: Gredos, 1980-1991.
- Covarrubias, Sebastián de. Ignacio Arellano y Rafael Zafra dirs. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Iberoamericana, 2006.
- Crollius, Osvaldus. *Basilica Chymica, continens Philosophicam propria laborum experientia confirmatam descriptionem & usum remediorum Chymicorum selectissimorum è Lumine Gratiae & Naturæ desumptorum*. Frankfurt: Claudius Marnius & heredes Joannis Aubrii, 1609.
- Duby, Georges, & Andrée Duby. *Les procès de Jeanne d'Arc*. Paris: Gallimard, 1995.
- Fortea, José Antonio. *Summa Dæmoniaca: Tratado de Demonología y Manual de Exorcistas*. Madrid: Palmyra, 2008.

- Foucault, Michel. "Qu'est-ce que la critique? (Critique et *Aufklärung*): Compte rendu de la séance du 27 mai 1978". *Bulletin de la société française de philosophie* 84 (1990): 35-63.
- Friedberg, Emil ed. *Corpus Iuris Canonici*. Leipzig: Bernhard Tauchnitz, 1879. 2 vols.
- Gadamer, Hans-Georg. "The Hermeneutics of Suspicion". En G. Shapiro & A. Sica eds. *Hermeneutics: Questions and Prospects*. Amhurst: University of Massachusetts Press, 1984. 54-65.
- Ginzburg, Carlo. *Storia notturna: Una decifrazione del sabba*. Torino: Einaudi, 1989.
- González Echevarría, Aurora. *Invenición y castigo del brujo en el África negra: Teorías sobre la brujería*. Barcelona: Eds. del Serbal, 1984.
- Harris, Marvin. *Cows, Pigs, Wars and Witches: The Riddles of Culture*. New York: Random House, 1974.
- Hugo, Victor. *Les misérables*. Paris: Émile Testard, 1890-1891, 5 vols.
- Juliano, D. "Aculturación". En Ángel Aguirre Baztán ed. *Diccionario temático de Antropología*. Barcelona: PPU, 1988. 17-23.
- Le Roy, Alphonse. "Del Rio (Martin-Antoine)". En Académie Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique ed. *Biographie Nationale*, Bruxelles: Bruylant-Christophe, 1876. V, 476-492.
- Levkiévskaja, E. *Mify rússkogo naroda*. Moskvá: Asterl', 2007.
- Marey, Aleksandr Vladimírovich, "Koldovstvo v zakonodatel'stv'e Pozdneĭ Imperii". *Vestnik Drevneĭ Istorii* 281.2 (2012) : 166-175..
- Meyer-Lübke, Wilhelm. *Romanisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: Carl Winter, 1935, 3.^a ed. rev.
- Moreno, Doris. *La invención de la Inquisición*. Madrid: Fundación Carolina; Marcial Pons, 2004.
- Morin, Edgar. "La epistemología de la complejidad". *Gazeta de Antropología* 20 (2004): artículo 02 [con paginación propia], accesible en línea en <<http://hdl.handle.net/10481/7253>> (consultado el 10.12.2013).
- Nathan Bravo, Elia. *Territorios del mal: Un estudio sobre la persecución europea de brujas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.
- Núñez de Toledo, Hernán. Julian Weiss & Antonio Cortijo Ocaña eds. *Comentario a las 'Trescientas' de Hernán Núñez de Toledo, el Comendador Griego (1499, 1505)*, anejo de *e-Humanista: Journal of Iberian Studies*, accesible en línea en <<http://www.ehumanista.ucsb.edu/projects/Weiss%20Cortijo/>> (consultado el 8.12.2013).
- Olmo Lete, Gregorio del. *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*. Madrid: Trotta; Barcelona: Edicions de l'Universitat de Barcelona, 1998.
- Pardo Tomás, José. "Censura inquisitorial y lectura de libros científicos: Una propuesta de replanteamiento". *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna* 4 (2003-2004): 1-18 [paginación propia]. <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/27/51>.
- Pereira, Benito. *Adversus fallaces et superstitiosas artes, id est De magia, De observatione somniorum, & De divinatione astrologica libri tres*. Ingolstadt: David Sartorius, 1591.
- Pérez, Martín. Antonio García y García, Bernardo Alonso Rodríguez & Francisco Cantelar Rodríguez eds. *Libro de las confesiones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- Petronio Árbitro. Konrad Müller ed. *Satyricon reliquiæ*. Stuttgart: B. G. Teubner, 1995.
- Real Academia Española. *Diccionario [de Autoridades] de la Lengua Castellana*. Madrid: Francisco del Hierro, 1726-1739. 6 vols. [Madrid: Gredos, 1963].

- . *Diccionario histórico de la Lengua Española*. Madrid: Hernando, 1933-1936. [Aparecidos 2 vols.]
- Rico-Avello, Carlos. "La brujería en Asturias" En *Brujología: Congreso de San Sebastián: Ponencias y comunicaciones*. Madrid: Seminarios y Ediciones, 1975. 119-138.
- Río, Martín del, *Disquisitionum magicarum libri sex*. Lyon: Horace Cardon, 1612.
- Rosal, Francisco del. Enrique Gómez Aguilar introd. *Diccionario etimológico: Alfabeto primero de origen y etimología de todos los vocablos originales de la lengua castellana*, Madrid, CSIC, 1992.
- Russell, Jeffrey B. *Witchcraft in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 1972.
- Simpson, J. "Faith and Hermeneutics: Pragmatism versus Pragmatism". *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 33.2 (2003): 215-239.
- Stachowski, Kamil. "Wampir na rozdwojach: Etymologia wyrazu *upiór* ~ *wampir* w językach słowiańskich". *Rocznik Slawistyczny* 55 (2005): 73-92.
- Tausiet, María. *Un proceso de brujería abierto en 1591 por el Arzobispo de Zaragoza (contra Catalina García, vecina de Peñarroya)*. Zaragoza: Institución "Fernando el Católico", 1988.
- . *Ponzoña en los ojos: Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*. Zaragoza: Institución "Fernando el Católico", 2000.
- . *Abracadabra Omnipotens: Magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*. Madrid: Siglo XXI de España, 2007.
- . "'Por el sieso y la natura': Una lectura literaria de los procesos por brujería". *Edad de Oro* 27 (2008). 339-364.
- Van der Toorn, Karel; Bob Becking & Pieter Willem van der Horst eds. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden: Brill, 1999 [2.^a ed. rev.].
- Vázquez Hoys, Ana María. *Arcana magica: Diccionario de símbolos y términos mágicos*. Madrid: UNED, 2003.
- Vitoria, Francisco de. Teofilo Urdanoz ed. *Relecciones Teológicas*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.