

# **Demonios ibéricos. Los rasgos idiosincráticos de la demonología hispana en la decimoquinta centuria**

## **Iberian demons. The idiosyncratic traits of the Hispanic demonology in the Fifteenth Century**

Dra. Constanza Cavallero

Instituto de Historia de España, Universidad de Buenos Aires.

Dirección postal: Helguera 4445, Buenos Aires, CP. 1419

Correo electrónico: cony.cavallero@gmail.com

Teléfono: 54-11-58252978

Conclusión del artículo: Mayo de 2014

### **Resumen**

El presente trabajo propone una comprensión contextualizada del carácter idiosincrático del discurso demonológico hispano, usualmente caracterizado como “moderado” en virtud del escepticismo mantenido hacia el fenómeno brujeril. A partir del estudio de los principales escritos sobre el demonio elaborados en la decimoquinta centuria (en especial, el  *Fortalitium fidei*  de Alonso de Espina), sostengo que las particularidades del discurso ibérico sobre el demonio pueden ser bien comprendidas a la luz de dos cuestiones fundamentales, que pre-existieron, incluso, a la instauración de la Inquisición en el ámbito ibérico: en primer término, la importancia concreta que revestía la presencia de minorías religiosas y culturales en el mundo hispano de la época. En este sentido, se estudia en qué medida judíos y judaizantes, en particular, operaron como una suerte de “sucedáneos” de la bruja en territorio peninsular. En segundo lugar, se hace hincapié en el peso que cabe otorgar al rumor, el folklore regional y la  *vox communis*  a la hora de comprender los rasgos originales que revistió la guerra del demonio contra la  *ecclesia*  en los reinos hispanos.

**Palabras claves:** demonología, brujería, Alonso de Espina, folklore, minorías religiosas.

### **Abstract**

This paper proposes a contextualized understanding of the idiosyncratic nature of the Hispanic demonology, usually characterized as “moderate” because of its skepticism towards the witchcraft phenomenon. Based on the study of the major writings on the devil of the Fifteenth Century (especially, the  *Fortalitium fidei*  of Alonso de Espina), I argue that the Iberian demonological discourse's particularities can be well understood in light of two fundamental issues, which even preexisted to the establishment of the Inquisition in Iberia: first, the importance of the presence of religious and cultural minorities in the Hispanic world of the time. In that regard, I study to what extent Jews and judaizers, in particular, operated as a sort of “substitutes” of the witch on the Iberian Peninsula. Secondly, this paper emphasizes the weight to be attached to the rumor, the regional folklore and the  *vox communis*  when it comes to understanding the original features of the demon's war against the  *ecclesia*  in the Hispanic kingdoms.

**Key words:** demonology, witchcraft, Alonso de Espina, folklore, religious minorities.

# Demonios ibéricos.

## Los rasgos idiosincráticos de la demonología hispana en la decimoquinta centuria.

### 1. La demonología cristiana en suelo hispano: historiografía e historia

El estereotipo del aquelarre brujeril y la caza de brujas de la Europa moderna, extravagante faceta de la teología cristiana, generó gran interés entre los estudiosos contemporáneos de la Edad Moderna, sobre todo desde la década de 1970, y dio lugar a novedosos y variados enfoques<sup>1</sup>. Ahora bien, pese a la proliferación de estudios sobre la materia a nivel internacional, el discurso demonológico de origen peninsular, más moderado y comedido que sus pares europeos, no ha recibido aún suficiente atención. Es más, muchas veces ha sido excluido de las principales obras escritas al respecto, como resulta evidente en el célebre *Thinking with demons* de Stuart Clark<sup>2</sup>. Los orígenes del interés en el demonio ibérico por parte de historiadores reconocidos a nivel internacional no pueden remontarse mucho más allá que a una década atrás (descontando escasas excepciones, como los valiosos aportes de Gustav Henningsen), motivo por el cual el campo de estudio es aún muy amplio en lo que atañe a las coordenadas geográficas mencionadas<sup>3</sup>. Lo dicho es válido, sobre todo, en

---

<sup>1</sup> Cf. BEHRINGER, Wolfgang. "Historiography". En GOLDEN, Richard (ed.). *Encyclopedia of witchcraft*. Santa Barbara: ABC-Clío, 2006, pp. 492-498; MUCHEMBLED, Robert. "Foreword". En GOLDEN (ed.). *Encyclopedia of witchcraft*, pp. XXV-XXIX y CLARK, Stuart. "Brujería e imaginación histórica. Nuevas interpretaciones de la demonología en la Edad Moderna". En TAUSIET, María y AMELANG, James (eds.). *El diablo en la Edad Moderna*. Madrid: Marcial Pons, 2001. p. 24. Respecto de la emergencia del fenómeno brujeril en Europa, véase COHN, Norman. *Europe's Inner Demons*. New York: New American Library, 1975; OSTORERO Martine y ANHEIM, Étienne. "Le diable en procès. Démonologie et sorcellerie à la fin du Moyen Age". *Médiévales* 44, 2003; MERCIER, Franck. *La Vauderie d'Arras. Una chasse aux sorcières à l'Automne du Moyen Âge*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2006; BAILEY, Michael. *Battling Demons: Witchcraft, Heresy and Reform in the Late Middle Ages*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2003; BROEDEL, Hans. *The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft*. Manchester: Manchester University Press, 2004.

<sup>2</sup> CLARK, Stuart. *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford: Clarendon, 1996.

<sup>3</sup> Entre los aportes clásicos al campo de la demonología ibérica se encuentran HENNINGSEN, Gustav. *The Witches' Advocate: Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition*. Reno: University of Nevada Press, 1980; CARO BAROJA, Julio. *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza, 1969 (1961) y, del mismo autor, *Inquisición, brujería y criptojudasmo* y *Vidas mágicas e Inquisición* (Madrid: Istmo, 1992); LISÓN TOLOSANA, Carmelo. *Demonios y exorcismos en los siglos de oro. La España mental, I*. Madrid: Akal, 1990. Entre los aportes más recientes, véase TAUSIET CARLÉS, María. *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2000 y *Abracadabra omnipotens. Magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*. Madrid: Siglo XXI, 2007; CAMPAGNE, Fabián *Homo catholicus. Homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*. Madrid: Miño y Dávila, 2002 y *Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*. Buenos Aires: Prometeo, 2009; KNUTSEN, Gunnar. *Servants of Satan and masters of demons: The Spanish Inquisition's Trials for Superstition, Valencia and Barcelona, 1478-1700*. Turnhout: Brepols, 2010. Existen también estudios de la brujería hispana a escala regional: LISÓN TOLOSANA, Carmelo. *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*. Madrid: Akal, 1979; CORDENTE MARTÍNEZ, Heliodoro. *Brujería y Hechicería en el obispado de Cuenca*. Cuenca: Diputación Provincial de Cuenca, 1990; GRACIA BOIX, Rafael. *Brujas y hechiceras de Andalucía*. Córdoba: Real Academia de Ciencias, 1991; FAJARDO ESPÍNOLA, Francisco. *Hechicería y brujería en Canarias en la Edad Moderna*. Las Palmas: Cabildo Insular de Gran Canaria, 1992; MARTÍN

lo concerniente al discurso demonológico hispano de la decimoquinta centuria: no existe, hasta el momento, ningún abordaje integral ni específico al respecto sino más bien aportes restringidos, aislados o tangenciales. Prueba de ello es lo siguiente: pese a la notable importancia de un personaje como fray Alonso de Espina, sus ideas sobre el demonio –que nos ocuparán luego– apenas han sido estudiadas por la historiografía. Su libro estrictamente demonológico, el *Liber quintus del Fortalitium fidei* (c. 1460), ha sido prácticamente pasado por alto, pese a haber sido escrito de modo contemporáneo a aquellos tratados, bien conocidos, que vehiculizaron el surgimiento de la demonología radical en otras regiones de Europa. Resulta paradigmático que el reciente libro de Joseph Pérez titulado *Historia de la brujería en España* no lo incorpore siquiera<sup>4</sup>.

Ahora bien, pese a lo dicho hasta aquí, sí se ha construido en el campo historiográfico un consenso, tal vez superficialmente argumentado, respecto del carácter moderado de la demonología peninsular. Han sido blandidos, como factores explicativos medulares de dicho carácter distintivo, (a) el peso de la presencia de conversos y minorías culturales al interior de la sociedad cristiana y (b) la importancia de la injerencia inquisitorial en los casos de presunta brujería. Respecto del primer elemento mencionado, se suele aducir que la presencia de judeoconversos –objeto de preocupación por antonomasia de los teólogos, predicadores, juristas, obispos e inquisidores hispanos– dificultó la radicalización del discurso demonológico cristiano y la propagación de la caza de brujas<sup>5</sup>. En cuanto al segundo elemento, se ha considerado, ajustadamente, que la presencia de tribunales inquisitoriales modernos en suelo hispano (instaurados, justamente, con el fin de acabar con la pretendida amenaza de la “herejía conversa”) habría entorpecido la escalada de violencia que protagonizó simultáneamente el discurso demonológico en el corazón de Europa y la *praxis* represiva que aquella acarrea. Signada por su carácter centralizado y pregonando una actitud escéptica hacia la brujería, una práctica comedida de la tortura y cierta hostilidad hacia las persecuciones masivas, la Inquisición resultó una protagonista fundamental de la medida demonológica que caracterizó la alta cultura teologal de origen hispano<sup>6</sup>.

---

SOTO, Rafael. *Magia e Inquisición en el antiguo reino de Granada (siglos XVI-XVII)*. Málaga: Arguval, 2000; BLAZQUEZ MIGUEL, Juan. *Hechicería y superstición en Castilla-La Mancha*. Toledo: Servicio e Publicaciones de la Junta e Comunidades de Castilla-La Mancha, 1985. También se han hecho aportes al campo a partir del estudio de fuentes literarias: véase GARCÍA SOORMALLY, Mina. *Magia, hechicería y brujería. Entre La Celestina y Cervantes*. Sevilla: Renacimiento, 2011; PADILLA, Ignacio. *El diablo y Cervantes*. México: FCE, 2005.

<sup>4</sup> PÉREZ, Joseph. *Historia de la brujería en España*. Madrid: Espasa, 2010.

<sup>5</sup> Ver al respecto TREVOR-ROPER, Hugh. *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries, and Other Essays*. New York: Harper & Row, 1969 (edición castellana: *La crisis del siglo XVII. Religión, Reforma y cambio social*. Buenos Aires: Katz, 2009. p. 120); LEVACK, Brian. *La caza de brujas en la Europa moderna* (trad. José Luis Gil Aristu). Madrid: Alianza, 1995, pp. 229-230; KAMEN, Henry. “Spain”. En GOLDEN (ed.). *Encyclopedia of witchcraft*. p. 1070; HALICZER, Stephen. “The Jew As Witch: Displaced Aggression and the Myth of the Santo Niño de La Guardia”. En PERRY, Mary Elizabeth y CRUZ, Anne (eds.). *Cultural Encounters. The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*. University of California Press, 1991. pp. 146-156. Para una visión alternativa, véase HENNINGSSEN, Gustav. “La Inquisición y las brujas”. En BORROMEO, Agostino (ed.). *L’Inquisizione, atti del Simposio internazionale Citta del Vaticano, 29-31 ottobre 1998*. Citta del Vaticano: Biblioteca Apostólica Vaticana, 2003 (pp. 567-60). p. 583. Por otra parte, una variante de la postura que sopesa la presencia de minorías culturales al interior del cristianismo pero que, no obstante, deja de lado la teoría del “chivo expiatorio”, véase KNUTSEN. *Servants of Satan*. pp 39-50.

<sup>6</sup> Véase HENNINGSSEN. “La Inquisición y las brujas”. p. 583 y ss.; MONTER, E. William. *Ritual, Myth and Magic in Early Modern Europe*. Brighton: Harvester Press, 1983. p. 67; LEVACK, Brian. *La caza de brujas en la Europa moderna*. pp. 283-287; PÉREZ, Joseph. *Historia de la brujería*. pp. 235-280; MUCHEMBLE, Robert. “Foreword”. En GOLDEN (ed.). *Encyclopedia of witchcraft*. p. xxvii; CAMPAGNE. *Homo Catholicus*. p. 462;

Los datos que provee la historia dan cuenta de la prudencia que, como bien ha destacado la historiografía, caracterizó la postura de teólogos e inquisidores hispanos ante el satanismo. Mientras que el siglo XV fue escenario, en otros sitios, de importantes cazas de brujas, aunque los Pirineos no se ha registrado ningún caso de semejante magnitud<sup>7</sup>. En los siglos siguientes, sí tendrían lugar excepcionales persecuciones colectivas en suelo hispano, pero éstas se restringirían a la zona de Navarra (donde hubo procesos de considerable magnitud en 1525), Cataluña (escenario de juicios por brujería en los años 1548-1549 y en las décadas segunda y tercera del siglo XVII) y en las Vascongadas (donde ocurrió el más célebre proceso brujeril del ámbito ibérico: el de las brujas de Zugarramurdi, en la primera década del siglo XVII)<sup>8</sup>. La circunscripción de la caza de brujas al área septentrional de la Península ha sido explicada en virtud de la mayor influencia de la cultura demonológica francesa en la zona pirenaica y aludiendo al menor grado de injerencia del Santo Oficio en los casos de brujería que tuvieron lugar en dicha región. La jurisdicción sobre brujería, en tanto crimen *mixti fori*, no correspondía exclusivamente a la escéptica y mesurada institución inquisitorial sino que, por el contrario, era compartida con los tribunales seculares, mucho menos suspicaces e indulgentes respecto del crimen brujeril. Por lo tanto, el entramado de jurisdicciones solapadas y la relación de fuerzas existente entre los tribunales de la Inquisición y las cortes de justicia seculares en cada distrito se convirtieron en un factor de relevancia a la hora de definir la particular geografía de la brujería en el ámbito peninsular<sup>9</sup>.

La disimilitud que existió, en el plano de la persecución brujeril, entre el mundo hispánico y otros sitios de Europa tuvo su correlato en el plano de la teoría. Sin dejar de hacerse eco del novedoso estereotipo brujeril, teólogos, predicadores y, luego, inquisidores oriundos de tierras peninsulares parecen haber sostenido una postura divergente en materia demonológica respecto de aquella que predominó en el corazón de Europa. Las decisiones tomadas tras la junta de teólogos convocada por el Inquisidor General en 1526 y, sobre todo, las instrucciones de la Suprema de 1614 dan cuenta de ello<sup>10</sup>. La falta de sintonía, en el plano del discurso demonológico, entre la Península y el corazón de Europa resulta evidente al contrastar el rol que cumplieron tratados como el *Formicarius* de Johannes Nider o el *Malleus maleficarum* de Heinrich Kramer en la justificación y aliento de la *praxis* represiva con la postura escéptica sostenida por personajes como Lope de Barrientos, Alonso de Espina o Martín de Arlés<sup>11</sup>.

---

KNUTSEN. *Servants of Satan*. cap. 3, pp. 51-81. Un rol semejante habría cumplido la Inquisición romana en la Península Itálica. Véase MARTIN, Ruth. *Witchcraft and the Inquisition in Venice, 1550-1650*. Nueva York-Oxford: Blackwell, 1989. p. 246 y ss.

<sup>7</sup> Respecto de las cazas de brujas ocurridas en la decimoquinta centuria véase RUSSELL, Jeffrey Burton. *Witchcraft in the Middle Ages*. New York: Cornell University Press, 1984 (1972). pp. 199-227.

<sup>8</sup> Gustav Henningsen percibió y describió la particular geografía de la brujería en el área ibérica, señalando la desigual distribución espacial del fenómeno brujeril en relación al eje norte/sur (HENNINGSEN. *The Witches' Advocate* y, del mismo autor, "The Database of the Spanish Inquisition. The «relaciones de causas-project» revisited". En MOHNHAUPT, Heinz y DIETER SIMON, Dieter (eds.). *Vortrage zur Justizforschung. Geschichte und Theorie*, Frankfurt am Main, 1993. pp. 43-85). Véase también CAMPAGNE. *Homo Catholicus*, p. 466 y ss.

<sup>9</sup> KNUTSEN. *Servants of Satan and masters of demons. passim*.

<sup>10</sup> *Ibid.* pp. 16-17; HENNINGSEN. "La Inquisición y las brujas". pp. 588-589; CAMPAGNE. *Homo Catholicus*. pp. 476-47.

<sup>11</sup> Para una comparación entre el discurso demonológico de Lope de Barrientos y el de Johannes Nider véase CAVALLERO, Constanza. "Brujería, superstición y 'cuestión conversa'. Historias de construcción de 'otros-cristianos'". *Anuario de Estudios Medievales* N° 41:1, julio de 2011. pp. 343-373. Las fuentes citadas pueden ser consultadas por las siguientes ediciones: NIDER, Jean. *Les sorciers et leurs tromperies* (La fourmière, livre V). Grenoble: J. Million, 2005; KRAMER, Heinrich y SPRENGER, Jacobus. *Malleus maléficarum. El*

## 2. La idiosincrasia de la demonología ibérica.

El presente trabajo parte del estudio del *Liber quintus* del  *Fortalitium fidei*, escrito por el castellano Alonso de Espina (O. F. M.) y titulado “De bello demonum”<sup>12</sup>. Sin cuestionar el consenso historiográfico respecto de la moderación demonológica hispana ni las principales explicaciones históricas que han sido esbozadas al respecto, el análisis ahonda en las concepciones demonológicas predominantes en el siglo XV en el reino de Castilla. Esta perspectiva resulta sugestiva, a mi entender, porque el pronunciamiento por escrito de Alonso de Espina respecto del emergente fenómeno brujo tiene lugar dos décadas antes del inicio de la actividad inquisitorial en la Península, es decir, cuando dicha institución no podía funcionar, aún, como fuente de prudencia y mesura.

Jean Delumeau ha hablado de una inversión de la coyuntura europea en el siglo XIV, centuria dominada por las pestes, el repliegue agrícola y las carestías, por las revueltas rurales y urbanas, por las guerras y, sobre todo, marcada por la cautividad aviñonesa y el inicio del Gran Cisma que partió a la cristiandad (1378-1417)<sup>13</sup>. En ese marco, Satán comenzó a ser temido con un vigor renovado. Como indica el historiador francés, los hombres de Iglesia desenmascararon al gran adversario de los cristianos, haciendo un inventario de sus múltiples agentes: turcos, judíos, herejes, brujas<sup>14</sup>. Ahora bien, cabe preguntar de qué modo particular es “desenmascarado” el demonio en el discurso que teje Alonso Espina en el  *Fortalitium fidei* (y, más ampliamente, en el discurso demonológico castellano de la decimoquinta centuria) y a través de qué agentes actuaba, a ojos de los contemporáneos, en suelo ibérico. ¿Conformaban las brujas la principal quinta columna del demonio en la cristiandad hispana, tal como lo hacía entonces en otras regiones y otras latitudes?

En la *consideratio* décima del *Liber quintus*, Espina presenta un inventario de los distintos tipos de demonios que “muchos” creían que existían. En el décimo y último lugar de la enumeración, el fraile menciona a aquellos demonios que engañaban a algunas mujeres, “*aliquas vetulas maledictas*”, llamadas ‘xurquinas’ o ‘bruxas’. En opinión del fraile, existían personas malignas, hombres y mujeres, que eran “*apostate in fide et heretice*

---

*martillo de los brujos. El libro infame de la Inquisición* (traducción del inglés de Edgardo D’Elio). Barcelona-México: Reditar, 2006; LOPE DE BARRIENTOS, *Tratado de Caso y Fortuna, Tratado del Dormir y Despertar y Tratado de las especies de adivinanzas*. En ÁLVAREZ LÓPEZ, Fernando. *Arte mágica y hechicería medieval. Tres tratados de magia en la corte de Juan II*. Valladolid: Diputación de Valladolid, 2000; FERNÁNDEZ DE MADRIGAL, ALFONSO. *Commentaria super Genesim*. Venetiis, 1507 y, del mismo autor, *In quinque prima capitula beati Matthei explanatio*. Venetiis, 1506; ARLÉS Y ANDOSILLA, Martín de. *De superstitionibus*. En GOÑI GAZTAMBIDE. “El tratado ‘De superstitionibus’ de Martín de Andosilla”. *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, III, 1971. pp. 249-322; BASÍN, Bernardo. *Tractatus exquisitimus de magicis artibus et magorum maleficiis*. París, 1483. Esta última fuente ha sido editada en castellano como BASÍN, Bernardo. *Tratado notable de las artes mágicas y maleficios de los magos*. En JIMÉNEZ MONTESERÍN, Miguel (ed.). “De brujos y teólogos. Cultura popular y mundo mágico”. *Áreas* 9, 1988. pp. 170-182.

<sup>12</sup> Utilizo en el presente trabajo el más temprano manuscrito latino conservado del  *Fortalitium fidei*, que data de 1464, conservado en el archivo de la Catedral de Burgo de Osma, códice n°154. He cotejado el manuscrito con las diversas ediciones incunables existentes de la obra: la de Johannes Mentelin (Estrasburgo, 1471), la de Guillelmus Balsarin (Lyon, 1487), las de Antonius Koberger (Nuremberg, 1485 y 1494), la de Johannes de Romoys (Lyon, 1511) y la de Johannes Moylin (París, 1525).

<sup>13</sup> DELUMEAU, Jean. *La Peur en Occidente aux XIVe et XVIIIe siècles. Une cité assiégée*. Paris: Fayard, 1978. Edición castellana: *El miedo en Occidente (Siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*. Traducido por Mauro Armiño. Madrid: Taurus, 2002 (1989). p. 40.

<sup>14</sup> *Ibid.* p. 42.

*creature et false*” que se daban voluntariamente al demonio. Éste, por medio de sus artes engañosas, les hacía creer que recorrían grandes distancias, durante cuatro o cinco horas, que dañaban a criaturas sorbiendo su sangre y que hacían otros tantos “maleficios” que deseaban. Ahora bien, en opinión de Espina, todos aquellos que creían que tales cosas sucedían efectivamente eran víctimas de un gran engaño del diablo (“*magna deceptio et illusio dyabolica*”), puesto que la verdad del hecho era realmente otra: cuando estos apóstatas de la fe se consagraban al diablo, éste las recibía, tomaba la fantasía de cualquiera de ellas y las conducía, en su imaginación, por el lugar que deseaban. Mientras tanto, los cuerpos de aquellas personas permanecían en todo momento donde estaban originalmente, sin sensibilidad alguna y, por obra del diablo, eran cubiertos por una suerte de sombra de modo tal que nadie pudiera verlos mientras durara el viaje imaginario. Una vez que el demonio cumplía, en fantasías diabólicas, lo que querían tales hombres y mujeres, levantaba la sombra de arriba de sus cuerpos y enseguida estos últimos podían ser vistos nuevamente<sup>15</sup>.

A partir de lo dicho, resulta patente que el discurso de Espina sobre esta cuestión, lejos de difundir el temor ante estas *bruxas* maléficas (como sí comenzaba a suceder en otros sitios de Europa), continuaba a pie juntillas el legado del *Canon Episcopi*, fuente de autoridad explícita de la *consideratio* en cuestión (como sostiene Meyuhás Ginio, “*Espina suivait fidèlement l’attitude traditionnelle de l’Église*”)<sup>16</sup>. Efectivamente, la postura de Espina ante el fenómeno brujo funciona como una síntesis ajustada de los diversos elementos de la tradicional demonología cristiana, de raigambre agustiniana: la mención recurrente del necesario permiso divino, la aquiescencia del hombre como requisito para el engaño, el retrato del demonio como un experto ilusionista, el orden natural como límite de los poderes del demonio. Esto último resulta claro, por ejemplo, cuando Espina sostiene que el demonio no tenía la capacidad de mutar la existencia o realidad de algún ser creado y que, por lo tanto, no podía hacer que las personas ingresaran a través de pequeños agujeros de las moradas, o que un cuerpo estuviera simultáneamente en diversos lugares: “*Hec demones facere non possunt, cum hec repugnent naturali philosophie et solum per miracula aliqua talia a Deo sunt possibilis fieri*”<sup>17</sup>.

Esta descripción que presenta Espina respecto de las *bruxas* recoge en gran medida creencias folklóricas propias del área hispana. Fabián Campagne ha apuntado una serie de peculiaridades del estereotipo brujo vigente en la España moderna que permitiría postular la existencia de un modelo ibérico *sui generis*, ligado a ciertas creencias de la arcaica y pa-

---

<sup>15</sup> *Fortalitium fidei, Liber quintus, Consideratio X, dif. 10. f. 185r.*: “*Veritas autem huius facti est quod quando iste male persone volunt uti his pessimis fictionibus, consecrant se cum verbis et uncionibus dyabolo et statim dyabolus recipit eas in opere suo et accipit figuram earum et phantasiam cuiuslibet earum ducitque illas per illa loca per que ipse desiderabant. Corpora vero eorum remanent sine aliqua sensibilitate et cooperit illa dyabolus umbra sua, ita quod nullus videre illa possit. Cum dyabolus videt in phantasiis earum quod impleverunt que volebant, non amovendo ab earum phantasiis dyabolicas phantasias que viderunt, reducit illas ymaginaciones coniungens cum suis propriis motibus et corporibus et tollit umbram suam desuper corporibus earum. Statim videri [videre possunt edd.] presenti [om. edd.] existencia tamen illorum nunquam ab illo loco absens fuit sed solum actio cum ydolo et phantasia fuerunt in [om. edd.] illis rebus que dyabolus eis presentavit et que fecit pro quolibet eorum*”.

<sup>16</sup> MEYUHÁS GINIO, Alisa. *La forteresse de la foi. La vision du monde d'Alonso de Espina, moine espagnol (?-1466)*. Paris: Cerf, 1998. p. 171. El célebre *Canon Episcopi* deja sentada, desde principios del siglo décimo, la postura que sostenía que los vuelos brujo no eran sino engaños e ilusiones del demonio, producidos en la imaginación de las mujeres. Una edición moderna del *Canon Episcopi* se halla como apéndice en: RUSSELL, Jeffrey. *Witchcraft in the Middle Ages*. New York: Cornell University Press, 1984 (1972).

<sup>17</sup> *Fortalitium fidei, Liber quintus, Consideratio X, dif. 10. f. 185r.*

neuropea mitología del Doble y de las concepciones chamanísticas del alma<sup>18</sup>. Dentro de este paradigma distintivo –del cual Espina, en principio, daría cuenta– la bruja emergería como “un agente maléfico nocturno especializado en forma casi excluyente en el asesinato de niños recién nacidos. Recurría para ello a laceraciones, mordiscos o mutilaciones, aunque con más frecuencia su accionar infanticida se asocia con el vampirismo y la succión de sangre. Poseía la extraordinaria capacidad de penetrar en aposentos herméticamente cerrados, aprovechándose para ello de los menores resquicios existentes en puertas y paredes. Estaba dotada con fabulosos poderes metamórficos, que le permitían adoptar una gama casi infinita de formas animales...”<sup>19</sup>.

Ahora bien, Espina recoge la tradición del *Canon episcopi* y los postulados de la tradicional demonología cristiana no sólo para rebatir creencias propias de la cultura folklórica del área peninsular sino también para impugnar, dentro del mismo apartado, el novedoso crimen del otoño medieval que surgía en otros sitios de Europa: la reunión de brujas adoradoras del demonio. Espina afirma con total seguridad que no había que dar crédito a aquellas mujeres, *sceleratae*, que afirmaban que, por las noches, cabalgaban montadas en animales, junto a muchas otras mujeres, siguiendo a la diosa Diana y a Herodias y que eran capaces de mutar la realidad de las creaturas o de transformalas en otra cosa (“*possunt alicque creature in melius vel in deterius conmutari aut in speciem vel similitudinem aliam transformari*”). El fraile alega que tales perversas mujeres abundaban “en demasía” en el Delfinado y en Gascuña y que afirmaban que concurrían de noche a algún llano desierto, donde se reunían con velas encendidas y donde adoraban a un jabalí, posado en un peñasco, besándole el ano<sup>20</sup>. Vemos, pues, que los diversos componentes de aquelarre brujeril de origen extrapirenaico se hayan presentes en el discurso de Espina: los *maleficia*, el infanticidio, las metamorfosis, el sabbat nocturno, el vuelo de la bruja, la adoración del demonio, el ósculo infame (la dimensión conspirativa de la reunión secreta de las brujas es, tal vez, el elemento ausente)<sup>21</sup>. El fraile castellano incorpora estos elementos novedosos del contro-

<sup>18</sup> CAMPAGNE. *Strix hispánica*. pp. 151-223. Ver esta tesis también en: “Witch or Demon? Fairies, Vampires and Nightmares in Early Modern Spain”. *Acta Ethnographica Hungarica* 53:2. pp. 381-410.

<sup>19</sup> CAMPAGNE. *Strix hispánica*. p. 180.

<sup>20</sup> *Liber quintus, Consideratio X, dif. 10. f. 185r. y v.:* “*nimum habundant tales perverse mulieres in Dalphinatu et in Vasconia, ubi se aserunt concurrere de nocte et in quadam planicie deserta ubi est aper quidam in rupe qui vulgariter dicitur ‘el boch de biterne’ et quod ibi veniunt [conveniunt edd.] cum candelis incensis [accensis edd.] et adorant illum aprum osculantes eum in ano suo*”.

<sup>21</sup> Respecto de la temprana aparición del paradigma del sabbat, puede ser consultada la siguiente obra colectiva, que recoge pasajes de las fuentes históricas que le dieron nacimiento en la década de 1430, en la región de los Alpes Occidentales (la anónima *Errores Gazariorum, Ut magorum et maleficiorum errores* de Claude Tholosan, el *Champion des dames* de Martin Le Franc, el *Formicarius* de Johannes Nider y el *Rapport sur la chasse aux sorciers et aux sorcières menée dès 1428 dans le diocèse de Sion* de Hans Fründ, una crónica de los más tempranos procesamientos de brujas, ocurridos en el Cantón suizo del Valais): OSTORERO, Martine; PARAVICINI BAGLIANI, Agostino y UTZ TREMP, Kathrin (eds.). *L'imaginaire du sabbat. Edition critique des textes les plus anciens (1430 c. – 1440c.)*. Lausanne: Section d'histoire. Faculté des Lettres (Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 26), 1999. La historiografía ha abordado el problema de la aparición del estereotipo del sabbat por variados caminos. Entre las principales aproximaciones cabe citar: KIECKHEFER, Richard. *European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture (1300-1500)*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1976; GINZBURG, Carlo. *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*. Torino: Einaudi, 1989; COHN, Norman. *Europe's Inner Demons*; JACQUES-CHAQUIN, Nicole y PRÉAUD, Maxime (eds.). *Le Sabbat des sorciers en Europe, XVe–XVIIIe siècle: Colloque international E.N.S. Fontenay-Saint-Cloud, 4–7 novembre 1992*. Grenoble: Millon, 1993. Respecto de la circulación de este estereotipo en el área hispana véase TAUSIET CARLÉS, María. “La imagen del sabbat en la España de los siglos XVI y XVII a través de los tratados sobre brujería y superstición”. *Historia Social* 17 (Autumn, 1993). pp. 3-20 y HENNING-

vertido paradigma brujeil y, frente a ellos, despliega un absoluto escepticismo: sostiene que las supuestas metamorfosis y transformaciones similares operadas por las *bruxas* son falsas y que las mujeres que creían viajar por las noches eran engañadas por el diablo, teniendo el alma subyugada al demonio en razón de su credulidad. Afirma que creer tales cosas, que en verdad sólo ocurrían en sueños y en el espíritu (“*in sompniis et spiritu tantum*”), implicaba una gran estupidez (*tanta stulticia*) y, siguiendo el *Canon episcopi*, alega que quien así lo hiciera era infiel y peor que pagano (“*infidelis est et pagano deterior*”)<sup>22</sup>. De este modo, la creencia pertinaz en la realidad de la brujería convertía a estas mujeres –y a quienes les creyeran– en pecadoras. Lo eran, además, porque, en el discurso de Espina, los deseos maliciosos de dañar pertenecían a las mujeres de antemano, es decir, antes de que el demonio se ocupara de recrearlos en fantasías. Por este motivo las *bruxas* incurrían en grave pecado sin necesidad de que hubiese un traslado real por los aires o de que cometieran efectivamente infanticidio. En pocas palabras, no por tratarse de una ilusión desaparecía el crimen. Espina, por el contrario, juzga muy duramente a quienes creían semejantes engaños y refiere, incluso, la muerte en la hoguera de muchas de aquellas mujeres luego de haber sido apresadas y condenadas por inquisidores. El fraile dice haber visto imágenes de las *bruxas* adorando al jabalí representadas en la casa del inquisidor de Toulouse<sup>23</sup>.

El escepticismo del fraile coincidía con la postura esgrimida por otros autores hispanos de la época. El dominico y obispo de Cuenca Lope de Barrientos, por ejemplo, había desvalorizado *c.* 1450 la creencia en el vuelo nocturno de las brujas afirmando que “todo ome que seso e juyzio tenga” no podía creer que los vuelos nocturnos fuesen más que ilusiones del diablo<sup>24</sup>. En efecto, en una *quaestio* particular de su *Tractado de la adivinança*, el dominico se había preguntado explícitamente acerca de “qué es, e qué cosa es esto que se dize que ay unas mugeres que se llaman bruxas, las quales creen e dizen que de noche andan con Diana, deesa de los paganos, con muchas e innumerables mugeres caualgando en bestias, e andando, e passando por muchas tierras e logares, e que pueden aprouechar e dañar a las criaturas”<sup>25</sup>. En este pasaje, Barrientos adicionaba el neologismo *bruxa* allí donde sus fuentes (el *Canon Episcopi*, el *Corrector* de Burcardo de Worms, el *Policratus* de Juan de Salisbury y la *Summa* de Raimundo de Peñafort) nunca lo habían empleado pero, a diferencia de Espina, el obispo castellano no ligaba aún dicho término con el novedoso paradigma del sabbat brujeil<sup>26</sup>. Lope de Barrientos, paradigma de la alta cultura teologal de mediados del siglo XV, se mantenía entonces firme en el escepticismo propio de la tradición eclesial al rotular la conjunción de creencias asociadas con las *bruxas* como meros productos de la fantasía: “Nin deue ninguno creer tan grand vanidad que crea acaesçer estas cosas corporalmente, saluo en sueños o por operaçión de la fantasía. E qualquier que lo contrario e creyese es infiel e peor que pagano”<sup>27</sup>. El obispo remarcaba que era imposible, física y teológi-

---

SEN, Gustav. *The Witches' Advocate*. Cito por la edición castellana: *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*. Traducido por Marisa Rey-Henningsen. Madrid: Alianza, 1983. pp. 73-100.

<sup>22</sup> *Liber quintus, Consideratio X*, dif. 10. f. 185r.

<sup>23</sup> *Ibid.* f. 185v.

<sup>24</sup> LOPE DE BARRIENTOS. *Tractado de la adivinança*, en ÁLVAREZ LÓPEZ. *Arte mágica y hechicería medieval*. p. 152.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>26</sup> CAMPAGNE, Fabián. “El Tractado de la divinança de Lope de Barrientos y el surgimiento del estereotipo demonizado de la bruja en la España tardo-medieval”. *Mora. Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género*, 5, 1999 (pp. 53-74). p. 55.

<sup>27</sup> LOPE DE BARRIENTOS. *Tractado de la adivinança*. p. 152.



camente, que el alma abandonara el cuerpo cuando le placiera. Asimismo, afirmaba, como haría luego Espina, que si las *bruxas* volaran en cuerpo y alma, no podrían tampoco entrar por los agujeros y resquicios de las casas, tal como se dice que ellas hacían, debido a las propiedades y dimensiones naturales propias de todo cuerpo: “luengo e ancho e fondo”. Tampoco resultaba posible –proseguía el obispo– que se convirieran en ánsares. Afirmaba al respecto: “esta es mayor vanidad dezir e afirmar que onbre e mujer pueda dexar la forma de su espeçie e tomar forma de otros especies quealesquiere”. Asimismo, el obispo de Cuenca, lejos de avalar aquellas creencias que sostenían que estas mujeres ingresaban por las noches a las casas para “chupar a los niños”, sugería la posibilidad de que, en verdad, se tratara de una excusa aprovechada por madres poco cuidadosas de sus hijos: “por tanto las mugeres deuen poner buen recabdo en sus criaturas, e si murieren por mala guarda, no se escusen con las bruxas que entraron a las matar por los resquicios de las casas”<sup>28</sup>. Este recurso al tópico de la “mala madre” le resultaba eficaz a Barrientos para deslegitimar no sólo el vuelo de la *bruxa* sino, también, aquellas acciones propiamente dañinas que se atribuían a estas últimas.

El escepticismo ante la realidad del vuelo nocturno, de la capacidad metamórfica y de la comisión de los infanticidios era, entonces, un punto de convergencia entre el dominico Barrientos y el franciscano Espina. Existe, sin duda, una diferencia entre ambos: Lope de Barrientos se refiere a las *bruxas* como personas que no eran peligrosas servidoras de Satán sino seres que “tienen dañada alguna potencia de las interiores” y no incorpora los nuevos elementos del sabat brujeil; Espina, por su parte, toma elementos del estereotipo satanizado de la bruja de origen extrapirenaico y menciona la existencia de brujas (aunque –dice– habitaban territorio francés) que se entregaban al demonio, deseaban alabarlo y que creían que lo hacían efectivamente en reuniones nocturnas, besándole el ano. Con todo, en el discurso de ambos autores, los espíritus malignos no lideraban un complot contra el cristianismo sirviéndose de las brujas viajeras de la noche sino que, meramente, representaban “fantasmas a la fantasía de los onbres e de las mugeres”<sup>29</sup>.

Finalmente, el tercer teólogo de renombre que ha tratado la cuestión demonológica y brujeil en el siglo XV, en lo que respecta al ámbito cultural castellano, es Alfonso Fernández de Madrigal, el Tostado. A diferencia de Barrientos y de Espina, el obispo abulense no dedica un *liber* ni un *tractatum* a la cuestión demonológica, supersticiosa o brujeil sino que se pronuncia al respecto en sus comentarios exegéticos de las Escrituras: en particular, en *Super Genesim comentarii* y en *Commentaria in evagelium Matthei*. La postura de este exegeta y teólogo hispano resulta interesante por dos motivos: en primer lugar, porque ha sido comisionado del rey Juan II en el concilio de Basilea, epicentro de la elaboración y difusión del estereotipo de la bruja en Europa occidental. En segundo lugar, porque no mantiene una opinión congruente ante el fenómeno brujeil. En *In librum Genesis commentarii*, escrito *circa* 1436, el Abulense sostiene que algunas mujeres, llamadas ‘maléficas’, creían que eran transportadas a sitios lejanos, donde se reunían por la noche con hombres y mujeres para disfrutar de distintos tipos de placeres. El teólogo afirma que aquellas mujeres se untaban con ungüentos que adormecían los sentidos y alienaban la mente pero que, en verdad, permanecían en sus hogares: bajo el efecto de tales linimentos de origen natural, creían que estaban verdaderamente fuera de sus casas pero, en verdad, sus cuerpos yacían

---

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*

inertes e insensibles a lo que sucedía en derredor<sup>30</sup>. Esta cuestión es incluida por el Tostado dentro de un pasaje de su comentario al *Génesis* (*quaestio* 354, capítulo XIII) en el cual se pregunta cómo fue posible que Adán no haya sentido dolor alguno cuando Dios extrajo de su cuerpo una costilla (“*quomodo potuit Adam non sentire dolorem cum auferretur ei costa, quae erat pars corporis eius*”). Las creencias y prácticas de estas “maléficas” mujeres, que el futuro obispo de Ávila sitúa en territorio ibérico (“*in hac regione Hispanorum*”), son refutadas por medio de la naturalización: no eran sino efecto de ciertas sustancias anestésicas o alucinógenos. En su discurso, el Tostado no menciona ni el *Canon episcopi* ni incorpora, en ningún momento, la imagen del demonio, ni como el agente del engaño sufrido por las *maleficae* ni como protagonista de la imaginaria reunión nocturna a la que éstas supuestamente acudían.

Ahora bien, poco más de una década después, al comentar el Evangelio de Mateo, Alfonso de Madrigal presenta una postura divergente respecto de las creencias de estas mujeres itinerantes de la noche: da crédito a lo que aquellas sostenían, es decir, afirma que el vuelo nocturno era –o, mejor dicho, podía ser– real. El Tostado analiza allí el pasaje referido a las tentaciones de Cristo correspondiente a *Mateo* 4, 8 (“*Iterum assumpsit eum diabolus in montem excelsum valde et ostendit ei omnia regna mundi et gloriam eorum...*”) en el cual Jesús es transportado por el demonio a la cima de una montaña<sup>31</sup>. Al disertar en torno de este *locus* evangélico, el teólogo dedica una *quaestio* particular a indagar si era posible que, en ocasiones, pudiera también el demonio transportar consigo a hombres y mujeres por diversos lugares<sup>32</sup>. Primeramente responde que, al parecer, no podía ocurrir semejante cosa, de acuerdo con lo enseñado por la Iglesia y expresado en el *Canon episcopi*: los viajes noc-

---

<sup>30</sup> Sostiene Alfonso de Madrigal: “*Amplius quoniam quaedam sunt, quae secundum naturam auferunt sensum doloris; nam quaedam mixtiones sunt, quibus si ungantur partes corporis, quae urendae vel secandae sunt, non erit sensus doloris. Scimus quoque genus unctionis esse, quo tanta fit mentis alienatio et abstractio hominis a se ipso, ut per certum temporis spacium nulla sensatio inveniatur in eo, quia ea re unctus fuerit, quod et diebus nostris accidit in hac regione Hispanorum. Sunt enim mulieres quaedam, quas maleficas vocamus, quae profitentur facta quaedam unctione cum certis verborum observationibus ire, quando voluerint, et ad diversa loca, viros et feminas convenire, ubi omnium voluptatum generibus, tam in cibis quam in complexibus perfruantur. Cuidam autem mulierculae huius sectae cum super hac re non crederetur, praesentibus multis se id facturam pollicetur, factis autem verborum et unctionis obervationibus coram astantibus velut exanimis iacuit; cunque post aliquot horas in se reversa evigilasset, testatur se in talibus atque talibus stetisse locis, atque cum plurimis eiusdem sectae notis in ea regione personis, quas ex nomine apellavit, variis se voluptatibus perfruitam asseruit; noverant autem, qui aderant, eam in hac re falli, cum toto eo tempore praesentibus eis iacuisset examinis, neque fuisse de loco motam, et ut magis eam rem experirentur ignem et verbera adhibebant, sed neque acriter usta, neque graviter verberata evigilavit. Arguebant autem illam decipi super eo, quod assereret, adiungentes quod eam igni et verberibus attractassent; quod cum illa constanter negaret, quia profecto nihil senserat, tandem carnis usturam atque verberum signa cognoscens, vix quod asserebatur, ut verum accepit. Constabat autem mulierem illam vivere, et tamen tam forti alienatione a se distractam, ut mortem quidem pati posset, sentire autem non posset; quanto magis id fieri posset opere Dei, ut costa auferretur et Adam illud non sentiret*” (ALPHONSI TOSTATI. *Opera omnia, In librum Genesi Commentarii*. Venetiis: Apud Io. Baptistam et Io. Bernardum Sessam, 1596. cap. XIII, q. 354, f. 140r. y v.) Ver también HANSEN, Joseph. *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Des Hexenwahns und der Hexenverfolgung Im Mittelalter: Mit Einer Untersuchung der Geschichte des Wortes Hexe*. Hildesheim: G. Olms, 1963 (Bonn, 1901). p. 109; ALBEROLA, Eva. *Hechiceras y brujas en la literatura española de los Siglos de Oro*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2010. p. 93; MORGADO GARCÍA, Arturo. *Demonios, magos y brujas*. p. 110; BROEDEL. *The Malleus Maleficarum*. p. 110.

<sup>31</sup> ALPHONSI TOSTATI. *Commentaria in Primam Partem Matthaei*. Venetiis: Apud Io. Baptistam & Io. Vernardum Sessam, 1596. cap. III, f. 236 y ss.

<sup>32</sup> *Ibid.* q. XLVII, f. 237. La *quaestio* se titula “*An homines aliquando portentur a diabolo per diversa loca*”.

turnos no serían sino ilusiones del demonio. Con todo, si bien Alfonso de Madrigal reproduce fielmente la doctrina del canon al comienzo de la *quaestio*, agrega luego lo siguiente: “*Dicendum tamen quod his non obstantibus daemones possunt per diversa loca, tam per diem quam per noctem, homines ducere aliquando volentes et aliquando invitos et etiam aliquando hoc fit*”. Por sus poderes naturales, tanto los ángeles buenos como los demonios (como demuestran, respectivamente, *Daniel* 1, 4 y *Mateo* 4, 8) eran capaces, en ocasiones, de transportar a los hombres, incluso a muchos simultáneamente, a través de grandes distancias y a gran velocidad<sup>33</sup>. El Tostado no sólo apoya su argumentación en los poderes naturales que cabía adjudicar a las inteligencias separadas y en la autoridad del Viejo y el Nuevo Testamento sino que, también, afirma que “cotidianamente” los demonios ejercían tal poder, como demostraban miles de testimonios e historias recogidas en las hagiografías. En su opinión, teniendo en cuenta lo dicho, resultaba imprudente negar que así pudiera ocurrir y, *aliquando*, ocurriera efectivamente. El Tostado afirma que, permitiéndolo Dios, por el pecado del hombre o por misterio divino, los hombres podían viajar al instante a través de grandes distancias por medio de la intervención del ángel, sea con el acuerdo del hombre (“*per artem maleficiorum*”) o en contra de su voluntad<sup>34</sup>.

¿Cómo explicar esta repentina credulidad que expresa Madrigal? En principio, cabe destacar la intención del Tostado de desmenuzar en detalle la palabra evangélica que, en el caso del citado pasaje de Mateo, demostraría la posibilidad de que los vuelos nocturnos que el *Canon episcopi* tildaba de ilusorios ocurrieran realmente. En el primer escrito analizado, el interés del Tostado era otro muy diferente: demostrar cuán fácil era para Dios extraer una costilla sin causar dolor. Si elementos de la naturaleza podían anestesiar el cuerpo, cuánto más podía hacerlo la divinidad, si ésa era su voluntad. Por otra parte, es menester señalar que, en el comentario al *Génesis*, el Abulense recoge creencias que sitúa explícitamente en territorio hispano, desprovistas de alusión alguna al demonio (en este caso, las reuniones nocturnas de las ‘*maleficae*’ no eran siquiera engaño del demonio y carecían de cualquier

<sup>33</sup> “*Primum patet, quia non est dubium, quin daemon sit tante potentiae, quod non solum unum hominem, sed etiam multos possit simul per aerem portare et quasi in momento ad diversa loca deducere, quia demones naturalia non perdidit, et tamen ipsi in naturalibus (sic) sunt aequales angelis bonis, immo plures de demonibus sunt excellentiores in naturalibus multis angelis bonis, cum de quolibet ordine angelorum dicantur aliqui cecidisse. Angeli tamen boni sunt tantae potestatis quod possunt movere caelos (...). Ideo, qui potest movere coelos, poterit movere simul multos homines sub quanta celeritate voluerit. Item patet, quia hoc saepe factum est, tam per daemones, quam per angelos bonos. De daemonibus patet quia demon portavit semel Christum de deserto in pinnaculum templi et iterum de pinnaculo in montem excelsum, ut patet hic in litera et Luc. 4. Quod ergo potuerit demon Christum portare, poterit et quemcumque alium (...). De angelis bonis patet, quia angelus Domini quasi in momento transtulit Abachuch de Iudaea in Chaldaeam per capillum capitis, Daniel I, 4” (ibid. q. XLVII, f. 237).*

<sup>34</sup> “*Ipsa quoque quotidiana experientia istud ostendit, quae utinam non tam cognita esset. Multos enim scimus, qui quasi in momento de locis distantibus ad alia se loca transtulerunt deservientibus sibi demonibus ad hoc, qui principes maleficiorum sunt. Et istud ita manifestum est, quod imprudentia sit illud negare, cum mille nobis testes occurrant, qui sibi horum conscii sunt. Dicendum igitur quod homo sponte potest a demonibus portari per diversa loca, ut si communicet cum eis in operibus maleficiorum. Aliquando etiam aliqui homines inviti rapiuntur a demonibus et transferuntur ad alia loca remota, sive propter eorum peccata, sive ex Dei dispensatione propter aliquod mysterium. Et de his etiam testes non desunt, scilicet, quod aliqui per artem maleficiorum coegerint aliquos de locis remotissimis Deo permitente quasi in momento temporis ad se venire. Et nisi Deus prohiberet multa huiusmodi saepe fierent. Sic patet in vita beati Cypriani et Iustinae. Nam Cyrianus, qui tunc Gentilis, et Maleficus erat, virginem Iustinam ad se adducere volebat missis ad eam demonibus. Sed illa se crucis signo et invocatione nominis Christi muniebat. Sic etiam patet in vita Iacobi (...). Sic etiam patet in vita beati Petri de Simone Mago, qui sublevantibus eum demonibus per aere volabat. Ista igitur vulgata sunt, nec quisquam nisi imprudente rea negare poterit” (ibid. q. XLVII, f. 237 r. y v.).*

posible correlato en la realidad). En el segundo escrito, el comentario a *Mateo*, el Tostado lidia con creencias que vinculaba directamente con los demonios y alegaba como pruebas, en favor de la posibilidad real del traslado aéreo, la existencia de numerosos testimonios, condenas judiciales, la opinión de los *simplices* y relatos (entre otros, hagiografías) que, al parecer, estaban ampliamente divulgados; no obstante, esta vez no menciona en ningún momento a *Hispania*. ¿Dónde había oído este docto teólogo tales relatos e historias? ¿Dónde eran tan usuales y “cotidianos” los fenómenos que describe? Madrigal sostiene que, en muchos casos, las mujeres que deambulaban por la noche habían sido judicialmente castigadas y que había testigos de sus crímenes, cosa que no había sucedido hasta entonces en suelo ibérico. Coforme a Broedel, este asunto no resulta menor, puesto que el cambio de opinión del Tostado se habría debido, justamente, a “*the value of testimony and personal experience, which had finally become too compelling for him to dismiss*”<sup>35</sup>. Probablemente, al momento de interpretar el evangelio de *Mateo*, Madrigal ya había oído (o leído) de boca de teólogos *no* hispanos (tal vez de aquellos con quienes pudo encontrarse y debatir en persona en el concilio balisiliense, cuna del estereotipo del Sabbat) rumores, relatos y testimonios surgidos de procesos judiciales ocurridos en Europa allende los Pirineos<sup>36</sup>. Creo factible que, a fuerza de oír numerosos testimonios, teológicamente fundados, el Tostado se haya convencido de la probabilidad de que las mujeres “maléficas” efectivamente volaran por la noche, modificando lo que él mismo había sostenido antes, en su comentario al *Génesis*. Este cambio de postura respecto de las *maleficae* obliga al exegeta a reinterpretar el *Canon episcopi* de un modo original: sostiene, fundamentalmente, que el error de aquellas mujeres consistía en creer, como los paganos, que Diana o Herodias eran diosas (y no demonios) y en servirles como tales. En ningún modo sostenía aquel documento, en opinión del Abulense, que era desacertado afirmar que los hombres podían ser transportados por el aire por los demonios<sup>37</sup>. Quien se desviaba de la fe –alega el Tostado– era quien creía aquello que sos-

<sup>35</sup> BROEDEL. *The Malleus Maleficarum*. p. 110.

<sup>36</sup> El comentario al Evangelio según san Mateo es la última obra escriturística de Madrigal y fue redactado tras su estancia en Roma (donde arribó en 1442), lugar en que tuvo contacto con los personajes más destacados del concilio de Basilea. Se sabe que el libro IV sobre Mateo lo estaba escribiendo en 1446 y el séptimo y último en 1449 (véase FERNÁNDEZ DE MADRIGAL, Alfonso. *Introducción al evangelio según San Mateo*. Traducción, introducción y notas de José Sánchez Caro, Rosa Herrera García y María Inmaculada Delgado Jara. Ávila-Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2008. p. 11). Sostiene Espina en el comentario a *Mateo*: “*Quod autem dicitur de mulieribus, quae per noctem discurrunt per diversa loca, etiam verum est. Nam saepe hoc inventum est et iudicialiter punitum. Et aliqui volentes imitari earum nefandas caeremonias, magna incommoda incurrerunt. Nec potest dici, illud per somnium accidere, cum non solum ipsi, qui passi sunt, sed etiam plures alii huius rei testes erant. Nec est aliqua causa de his dubitandi. Verum est autem, quod apud simplices aliquibus veris multa falsa circa haec admixta sunt, quia daemones non solum in moribus, sed etiam in fide nocere cupiunt. Et ista credi vetat sacra doctrina, quia plurima eorum contra fidem sunt*” (ALPHONSI TOSTATI. *Commentaria in Primam Partem Matthaei*. cap. IIII, q. XLVII, f. 237v.).

<sup>37</sup> “*Ad primum in contrarium dicendum, quod ibi non negatur, quin mulieres possint portari a daemonibus per noctem et diversa spatia pertransire, sed vetatur credi totum illud, quod ipse asserunt, scilicet, quod ambulant cum Herodiade, vel Diana dea paganorum, et credunt illam esse deam, sicut apud paganos pluralitas deorum tenebatur. Dicere ergo, Dianam illam esse deam, non solum est error, sed infidelitas. Et patet, quod ista sit intentio literae, quia quando ibi accusatur iste error, dicitur quod multitudo innumera hac falsa opinione decepta, haec vera esse credunt, et credendo a recta fide deviant, et errore paganorum involvuntur, cum aliquid divinitatis aut numinis extra unum deum arbitrantur. Sunt autem daemones ista Diana et Herodias, quae se in formam dearum venerari faciunt. Et licet cum eis vere per noctem istae mulieres ambulent, tamen in hoc seducuntur, quia putant, illas esse deas cum daemones sint. Item dicebant istae mulieres, quod super quasdam bestias equitabant. Istud tamen non est verum, quia nullae bestiae poterant per aerem volare, ut quasi in momento temporis magna terrarum spatia transirent, sed erant daemones, qui aliquando se in for-*

tenían tales mujeres, es decir, quien las consentía respecto de la existencia de muchos dioses. Por el contrario, afirmar que el hombre podía ser trasladado por los aires no implicaba creer en el demonio ni apartarse de la fe sino que, por el contrario, envolvía una gran verdad: Cristo mismo había sido llevado por el demonio de un sitio a otro. Si bien a menudo aquello que creían las maléficas ocurría sólo en sueños (cuando el demonio burlaba la fantasía), en opinión del Tostado era posible, también, que existieran hombres y mujeres que, tras efectuar ceremonias nefandas y preparar ungüentos, fuesen transportados por los demonios por diversos lugares y que muchos se reunieran en algún sitio a rendir homenaje al demonio<sup>38</sup>.

Con todo, la postura del Tostado no es la predominante en la Península en el siglo XV: no lo es la visión expresada en su comentario al *Génesis* –que no demonizaba en absoluto la creencia de las *maleficae*–, ni tampoco aquella incorporada en su interpretación de *Mateo*, opuesta a la anterior –es decir, la que otorgaba a los demonios no sólo la posibilidad sino también el hábito “cotidiano” de trasladar a hombres y mujeres *per aerem*–. Una actitud semejante a esta segunda interpretación del fenómeno brujo ensayada por el Abulense ha sido sostenida por Bernardo Basín de Zaragoza, quien postuló una relectura aun más profunda del Canon *episcopi*. Con todo, no es en absoluto casual que, aun siendo de origen hispano, el canónigo zaragozano haya sido formado en teología en París y haya residido en Roma gran parte de su vida<sup>39</sup>. Barrientos y Espina, apegados al ámbito cultural castellano,

---

*mam pecorum, aliquando in caeteras formas se transfigurant, sicut eis placuerit, ut ex pluribus historiis patet. Item errabant istae mulieres, quia dicebant se vocari singulis noctibus ad obsequium istius Dianae deae gentium, et obedire illi tanquam dominae. Nam non est in potestate daemonum homines ad ista trahere, nisi ipsi sponte velint et pacta cum daemonibus iniant. Quod autem homines inviti trahantur per daemones, rarum est propter speciales casus. Ideo quod istae mulieres singulis noctibus vocarentur a Diana et cogerentur obedire ei, sicut dominae, falsum erat. Ad secundum cum dicitur, quod sit vitium infidelitatis hoc credere, et recedere a recta fide. Dicendum quod error non est in hoc, quod credatur homines posse portari a daemonibus per diversa loca, et quod aliquando realiter portentur, sed in hoc, quod credantur ista, quae supra dicta sunt, et maxime quod illa Diana esset dea. Quia istum errorem specialiter litera condemnat ibi, cum dicat, errore paganorum involvuntur, cum aliquid divinitatis aut numinis extra unum Deum arbitrantur. Et non dicitur, quod sit error paganorum credere, quod homines a daemonibus portentur” (ibid.).*

<sup>38</sup> “Ad tertium cum dicitur, quos ista accidunt per somnium, cum diabolus phantasiam illudit ostendendo tristitia et laeta. Dicendum, quod verum est, quod talia possunt saepe per somnium accidere, et putabit aliquis quod vere exterius accidant, quia etiam prophetica revelatio saepe sic fit per imaginariam visionem; non tamen negatur, quin ista possint fieri realiter exterius, sicut ponitur ibi exemplum de somniis, in quibus homo nihil realiter patitur eorum, quae putat se pati, et tamen per hoc non tollitur, quin realiter talia fieri possent extra somnium. Sed obiicitur, quia dicitur ibi, omnibus ita que publice annunciandum est, quod qui talia credit et his similia, fidem perdit. Et sic credere ista est infidelitas, sed oportet dici ea esse delusionem phantasiae. Dicendum, quod hoc refertur ad errores supra positos, scilicet, qui crediderit omnia illa, quae illae mulieres asserebant, fidem perdit. Quia illae dicebant Dianam esse deam, cum qua per noctem ambulant: istud autem asserere, est fidem perdere, quia est ponere plures deos. Et patet, quod iste sit sensus literae, quia cum dicitur, qui talia credit, fidem perdit, et qui rectam fidem non habet, non est eius, sed illius, in quem credit, id est, diaboli. Et sic isti dicuntur hic fidem perdere, quia credunt in diabolum. Hoc autem est, quia credunt Dianam deam esse, et tamen Diana est diabolus. Credere tamen, quod homo possit portari a daemone per aerem, non est credere in diabolum, nec per hoc a fide receditur, cum sacra scriptura similia asserat, scilicet, Christum portatum fuisse a daemone; ideo negandum non est mulieres maléficas, et etiam viros, factis quibusdam nephandis caeremoniis et unctionibus a daemonibus assumi, et per diversa loca portari, et multos huius generis in unum locum convenire, et daemonibus honorem quandam exhibere, ac libidini et omni turpitudini vacare” (ibid.).

<sup>39</sup> Basín afirma en el *Tractatus exquisitimus de magicis artibus et magorum maleficiis* (París, 1483): “Igual parece que es el sentido del canon *Episcopi* donde se dice que aquellas mujercillas que dicen haber sido llevadas hasta lugares remotos sólo lo dicen de un modo imaginario y su tránsito se produce con la imaginación y

sostendrían una mirada escéptica respecto del vuelo corpóreo (sobre todo porque entonces, en la Península, la creencia folklórica en relación al vuelo de las *bruxas* acarrea consigo al menos un fenómeno que resultaba imposible: que las mujeres ingresaran por ranuras o resquicios al interior de los hogares). Ambos explicarían tales creencias vernáculas en función del poder que poseía el demonio para manipular hábilmente la imaginación. El escepticismo de estos dos últimos autores perduró, al menos, hasta comienzos del siglo XVI: Martín de Arlés, fiel al *Canon episcopi*, sostendría en su *Tractatus de superstitionibus* que las “*broxe*” eran engañadas por el demonio en fantasías, mientras dormían<sup>40</sup>. La postura de Alfonso de Madrigal, por su parte, anticipa claramente aquella que sostendrían los teólogos e inquisidores hispanos de mediados del siglo XVI, ya familiarizados con el estereotipo de la bruja reinante fuera de *Hispania*. Fue luego de los procesos brujeriles ocurridos en Navarra, en las sierras de Amboto (1525-1536) que el Consejo de la Suprema se vio obligado a pronunciarse respecto del paradigma brujeril. En la junta reunida en Granada a tal efecto, la mayoría de los teólogos implicados en el asunto coincidiría con aquello que había postulado el Tostado un siglo antes: era posible que, en ocasiones, el vuelo nocturno y los aque-larres ocurrieran verdaderamente y no sólo en el plano de la fantasía<sup>41</sup>. Lo mismo sostén-dría Martín de Castañega en su *Tratado de supersticiones y hechizarias* (Logrono, 1529): en defensa de la realidad ocasional de aquellos viajes y reuniones nocturnos, reinterpretó el *Canon episcopi* del mismo modo en que lo había hecho, antes que él, el Tostado, basándose en los mismos argumentos, es decir, en el texto bíblico y en el poder natural que poseían ángeles y demonios para transportar cuerpos por los aires, *Deo permittente*<sup>42</sup>. Como Madri-

---

no andando con los pies. Sin embargo, parece que este decreto aumenta la audacia de los brujos animándoles a introducir a otros en su secta haciendo al tiempo más remisos a los jueces de la Iglesia en la persecución del maleficio y así parece que se facilita el camino al culto idolátrico. Se debe responder a esto que aquel decreto fue adoptado en un concilio particular y no en uno de los cuatro concilios generales y por eso no se sostiene con tanta autoridad como otros muchos decretos. Parece también haber sido hecho con cierta ligereza, la cual se manifiesta en el ejemplo de Ezequiel, que trae para probar que el traslado de aquellas mujeres se hace solamente en su fantasía y no realmente (...). Porque si Ezequiel viviendo en Caldea dice haber estado en espíritu en Jerusalén esto no prueba el intento si no se añadiese que Ezequiel no pudo estar allí presente sino en espíritu y no con el cuerpo, lo cual es falso, pues también Habacuc fue trasladado al instante de Judea a Caldea. No obstante todo esto, por reverencia del sagrado *Libro de los Cánones* se ha de decir que el canon *Episcopi* es admisible siempre que se entienda en el sentido de que los traslados y apariciones de aquellas mujeres son en ocasiones únicamente imaginarios sin negarse que puedan ser ciertas y reales y que dicho canon en ocasiones no es digno de tan importante libro. Porque si se entendiese que tales traslados no pueden realizarse más que de modo imaginario, tal cosa repugnaría abiertamente al sentido de las palabras de la Sagrada Escritura. Y lo que se añade en este canon diciendo que quien crea tales cosas es un infiel y peor que un pagano se ha de entender por aquellos que creen se debe tributar culto divino a Diana o a Herodias como aquellas mujeres creían” (BASÍN, Bernardo. *Tratado notable de las artes mágicas*. pp. 176-177).

<sup>40</sup> “...de falsa opinione credentium illas maleficas et sortilegas mulierculas, que ut plurimum vigent in regione basconica ad septentrionalem partem montium Pirineorum, que vulgariter broxe nuncupantur, posse transferi de loco in locum per realem mutationem. Nam revera, ut habetur XXVI, q. V, Episcopi ex concilio Aquirensi, tales persone non transferuntur a demone localiter in loca in quibus dicunt se fuisse, credentes cum Diana vel Herodia de nocturnis horis equitare vel se in alias creaturas transformare. Sed ipse sathanas, cum mentem cuiusque mulieris similis ceperit et hanc per infidelitatem sibi subiugaverit, illico transformat se in diversarum formarum species et similitudines creaturarum, representat fantasie dormientis, qui huiusmodi superstitionem sequitur, et mentem quam captivam tenet, in somnis deludens, modo per leta, modo per tristia, imaginarie solum deducit, non veraciter, et cum hoc sola anima patiat infidelis, hec non in animo, sed in corpore evenire opinatur” (ARLÉS Y ANDOSILLA, Martín de. *De superstitionibus*. pp. 276-277).

<sup>41</sup> Cf. CAMPAGNE. *Homo Catholicus*. p. 482.

<sup>42</sup> CASTAÑEGA, Martín de. *Tratado de las supersticiones y hechizarias* (ed. Fabián Campagne). Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1997. pp. 67-71.

gal, aceptaba como prueba la confesión de las *maleficae* mismas y, al igual que aquél, reinterpretaba el *Canon* sin refutarlo: en ocasiones, de hecho, las brujas no eran trasladadas a ningún sitio sino que sus cuerpos permanecían inertes y eran engañadas por el demonio, quien representaba tales vivencias en su fantasía<sup>43</sup>. Esta solución de compromiso, esta doble posibilidad, también aparece de modo patente en la *Reprobación de las supersticiones y hechizeras* de Pedro Ciruelo (Alcalá de Henares, 1530) y, luego, en *De magia* de Francisco de Vitoria (Salamanca, 1540) y en *De iusta haeretica punitione* de Alfonso de Castro (Salamanca, 1547)<sup>44</sup>. En cualquier caso, todo esto no era una novedad de estos teólogos del siglo XVI sino que dicha teoría fue claramente delineada en el siglo XV por el Abulense, fruto de una conciliación entre viejas posturas eclesiales y nuevas cuestiones que, como veremos más adelante, la demonización de la cultura folklórica extrapirenaica acarreó consigo y de las que los teólogos hispanos se hicieron eco: primero el Tostado, de forma aislada, y luego la mayoría de los teólogos de la centuria siguiente. Si bien se ha afirmado la existencia de una “nueva postura demonológica” en el momento en que se aceptó la posibilidad del efectivo traslado aéreo de la bruja por operación del demonio (hecho que habría ocurrido en el siglo XVI en territorio ibérico), lo cierto es que el marco de la demonología escolástica no fue forzado en absoluto sino que tal ciencia se enfrentó y amalgamó, por primera vez (en pleno siglo XV), con complejos míticos que divergían en gran medida de aquellos que habían sido refutados en el siglo IX por el *Canon episcopi* (además, no es un dato menor que la teología dispusiera, en los siglos XV y XVI, de herramientas conceptuales más precisas y complejas, forjadas en el transcurso de la Baja Edad Media, para interpretar complejos míticos en lenguaje cristiano)<sup>45</sup>. De hecho, el *Canon* no mencionaba el *maleficium* ni el culto del demonio; impugnaba la “superstición” de ciertas mujeres que, engañadas por el demonio, creían cabalgar en espíritu con diosas paganas de la noche en determinadas épocas del año. En mi opinión, siempre que los teólogos hallaron creencias semejantes a la referida en el *Canon*, la lógica dominante en el Medioevo, la casuística, los conducía a refutarlas, en principio, sirviéndose del mencionado texto, que formó parte originalmente de una colección titulada *De ecclesiasticis disciplinis et religione christiana*, de Regino de Prüm (906), y luego fue incluido en compilaciones de normas canónicas de la talla del *Decretum* de Burcardo de Worms, el *Panormia* de Ivo de Chartres y el *Decretum* de Graciano. Como veremos luego, ciertas creencias, como las recogidas en el *Malleus maleficarum*, despertaron inquietudes inéditas en inquisidores y teólogos, que se vieron en la necesidad de analizar en detalle, por vez primera en la historia de la cristiandad, la posibilidad de que las “*maleficae*” pudieran ser trasladadas por el aire por los demonios.

Por otra parte, es menester aclarar que la postura (excepcional en el siglo XV castellano y predominante a mediados del siglo XVI) que sostenía que el *Canon episcopi* era compatible con la posibilidad de que ocasionalmente el vuelo de la bruja fuese real, no alteró en modo alguno la moderación predominante que inquisidores, predicadores y teólogos de origen hispano sostuvieron ante el fenómeno brujeril (y, en este sentido, no significó “un cambio radical en la “política” del Santo Oficio español con respecto a la brujería”)<sup>46</sup>: la Junta granadina de 1526 recomendó prudencia, por lo dificultoso de la materia, y, luego del

---

<sup>43</sup> Cf. CAMPAGNE. *Homo Catholicus*. p. 483-484.

<sup>44</sup> Véase CAMPAGNE. *Homo Catholicus*. p. 486-489.

<sup>45</sup> *Ibid.* pp. 482, 498, 502.

<sup>46</sup> En este sentido disiento con Hennigsen, a quien pertenece la cita incluida en el cuerpo del texto (HENNINGSEN. “La Inquisición y las brujas”. p. 587).

célebre proceso de Zugarramurdi, Alonso de Salazar y Frías, el “abogado de las brujas” inmortalizado por Henningsen –y, también, Pedro de Valencia, en su *Discurso acerca de los cuentos de la brujas y cosas tocantes a la magia*, en el plano de la tratadística– marcarían con esmero la diferencia entre lo posible y lo real, desconfiando de la probabilidad de que Dios permitiera semejante injerencia de los poderes naturales del demonio en el mundo humano<sup>47</sup>. Frente a teólogos y magistrados (por caso, Pierre de Lancre) que allende los Pirineos proponían una demonología extremista y radical, con un fuerte correlato en lo tocante a la *praxis* represiva, los teóricos de la demonología y los inquisidores hispanos mostraron una cautela notable y contundente.

Retornemos al siglo XV y a la figura que aquí nos ocupa en especial: Alonso de Espina. El fraile se pronunció, como vimos, en favor del carácter imaginario de los viajes nocturnos. Esto no parece deberse, en principio, a que negara toda capacidad de los ángeles de trasladar a los hombres por los aires (el ángel bueno lo había hecho con Habacuc, como Espina mismo refiere) sino tal vez –cabría pensar– al hecho de que no había oído historias lo suficientemente convincentes, preocupantes, novedosas o “factibles”, de acuerdo con la ciencia natural escolástica, que lo obligaran a interpretar dichos viajes en términos diversos a los tradicionales. Asimismo, quizás Espina no creyera probable que Dios permitiera un ejercicio semejante de los poderes demoníacos, que presenta en todo caso limitados explícitamente por la connivencia divina: existía una distinción esencial, en la lógica escolástica, entre *possibilitas* y *realitas* (o *veritas*) y el poder del demonio se hallaba en tal grado subordinado al plan providencial que difícilmente resultara creíble para el franciscano que el diablo, aun teniendo la capacidad natural de trasladar a las *bruxas* por los aires, dispusiera del permiso para poner en práctica un poder semejante de forma efectiva<sup>48</sup>. Hemos dicho que, para Espina, el poderío del diablo se manifestaba esporádicamente en efectos materiales y concretos y que los demonios se amalgamaban en ocasiones con la materialidad del mundo, para castigo de los pecadores o examen de los justos. No obstante, la arena natural de acción del diablo permanecía restringida, mayormente, al plano espiritual. Ni siquiera en la proximidad del fin de los tiempos, cuando el poder del demonio debía expresarse con mayor virulencia, las estrategias diabólicas –de acuerdo con la visión de Espina– innovarían en demasía: en su opinión, el diablo proseguiría entonces el curso de acción develado por la tradición y por el legendario cristiano, cuyos síntomas (división, decadencia moral, etc.) el fraile percibía en la propia realidad que lo rodeaba. Los demonios arrastrarían a muchos hombres al pecado y lograrían que los “malos cristianos” socavaran la Iglesia desde dentro; asimismo, encontrarían en los judíos los principales colaboradores terrenales del Anticristo.

De acuerdo a lo dicho hasta aquí, propongo, a continuación, ensayar una comprensión contextualizada del carácter idiosincrático del temprano discurso demonológico hispano, usualmente caracterizado como “moderado” en virtud del escepticismo mantenido hacia el fenómeno brujo. La hipótesis que guiará la exposición es que el modo en que Alonso de Espina da cuenta de la cuestión demonológica en la totalidad del  *Fortalitium fidei* (no sólo en el *Liber quintus*) permite afirmar que la originalidad del discurso ibérico sobre el demonio y sus secuaces terrenales no puede ser bien comprendida poniendo el énfasis en la

---

<sup>47</sup> HENNINGSSEN. “La Inquisición y las brujas”. p. 583 y ss.; PÉREZ. *Historia de la brujería en España*. pp. 195-203 y cap. 6 (pp. 205-233).

<sup>48</sup> Véase ANHEIM, Etienne; BOUDET, Jean-Patrice; MERCIER, Franck y OSTORERO, Martine “Aux sources du sabbat. Lectures croisées de L’Imaginaire du sabbat. Édition critique des textes les plus anciens (1430 ca. - 1440 ca.)”. *Médiévales*, N°42, 2002 (pp. 153-175). pp. 165-116.



cuestión de la mutabilidad o inmutabilidad del discurso teológico respecto del diablo y sus poderes (de hecho, la ortodoxia cristiana no modificó considerablemente su visión en materia angelológica/demonológica en la Baja Edad Media). Dicha originalidad sólo puede ser desentrañada, en mi opinión, haciendo foco en otras dos cuestiones que sí resultan fundamentales: en primer término, la importancia concreta que revestía la presencia de minorías religiosas y culturales en el mundo hispano de la época a través de sus diversas expresiones (la polémica “religiosa”, el enfrentamiento social, el folklore, el rumor, las normativas jurídicas, la casuística, la contienda “política”), en relación con el discurso demonológico<sup>49</sup>. Hemos analizado, en otros trabajos, las inquietudes y temores que dicha presencia generaba en la mente del personaje que aquí nos ocupa, Alonso de Espina y, también, los lazos concretos que establecía el fraile entre dichas minorías y el demonio. Esto nos ha permitido demostrar cuánto se ajustaba la idiosincrasia demonológica castellana a la percepción que teólogos, predicadores –por caso, Espina– e, incluso, ciertos sectores de la “*vox communis et fama publica*” tenían del peligro que representaba la presencia de judíos, musulmanes, “judaizantes” y “malos cristianos” en territorio peninsular (minorías que operaron, en la Castilla de la época Castilla, como una suerte de “sucedáneos” de la bruja)<sup>50</sup>. Luego, el segundo elemento a considerar, sumamente implicado con el anterior, es el peso que cabe otorgar al rumor, al folklore regional y a la mencionada *vox communis* a la hora de comprender la particularidad que revestía la guerra del demonio contra la *ecclesia* en suelo hispano.

### 3. Los “sucedáneos” de la bruja en tierra castellana.

Delumeau indica, respecto de brujas y judíos, que “en ambos casos se persiguió y se quiso impedir que los agentes de Satán fueran nocivos”<sup>51</sup>. El interrogante que subyace al maridar ambas persecuciones, latente, es de qué modo resulta posible explicar por qué en la Castilla del siglo XV, a diferencia de otros sitios, la persecución de la disidencia se concentró, en las puertas de la Modernidad, en judíos y –especialmente– judaizantes en detrimento de las brujas, agentes diabólicos por antonomasia allende los Pirineos. El estudio del  *Fortalitium fidei*  permite asegurar, en primer lugar, que incluso antes de la instauración del Santo Oficio la presencia de enemigos “reales” (musulmanes, judíos y cristianos heterodoxos, vástagos del mestizaje intercultural) fue un factor clave al respecto, puesto que el demonio –según la visión de Espina– encontraba en ellos agentes disponibles en la Península para el ataque de la “fortaleza de la fe”, incluso (o sobre todo) en tiempos próximos al apocalipsis. Resulta evidente que el modo en que atacaban los demonios por medio de estos servidores no requería una reflexión acerca de los alcances de la demonolo-

---

<sup>49</sup> Respecto de la mencionada singularidad española ver PÉREZ. *Historia de la brujería*. p. 263 y ss.

<sup>50</sup> Véase CAVALLERO, Constanza. “A *facie inimici*: la dimensión política de la demonología cristiana en el *Fortalitium Fidei* de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV)”. *Edad Media. Revista de Historia* N°13, 2012. pp. 209-239; “En los confines del relato cristiano: los pliegues del antijudaísmo en el *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV)”. En GUIANCE, Ariel (ed.). *Legionario cristiano: creencias y formas de religiosidad en el mundo medieval*. Buenos Aires: Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (CONICET), 2013 (en prensa).

<sup>51</sup> DELUMEAU. *El miedo en Occidente*. p. 432. Sobre la conexión entre antijudaísmo y brujería véase los dos primeros capítulos de la ya citada *Storia notturna* de Carlo Ginzburg y, también, HALICZER. “The Jew As Witch”; FOA, Anna. “The witch and the Jew: two alike that were not the same”. En COHEN, Jeremy (ed.). *From Witness to Witchcraft: Jews and Judaism in Medieval Christian thought*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1996. pp. 361-374 y PO-CHIA SIA, Ronnie. “Witchcraft, magic, and the Jews in Late Medieval Early Modern Germany”. En COHEN (ed.). *From Witness to Witchcraft*. pp. 419-433.

gía cristiana y, también, que relegaba a un lugar absolutamente secundario la remota y fronteriza secta que emergía en los extremos sudeste y sudoeste del reino francés (el *Fortalitium fidei* da cuenta de ello: el fraile dedica apenas un breve apartado a las *bruxas*, dentro de una de las doce *considerationes* de uno de los cinco libros que lo componen).

Ahora bien, creo posible sostener que el “judío oculto”, el “converso-judaizante”, emerge en el discurso de Espina como una figura particularmente pasible de “sustituir” a la bruja extrapirenaica en suelo ibérico y que resulta comparable con ella en diversos sentidos. Digo esto, sobre todo, atendiendo al modo en que el “hereje converso” y la bruja pusieron frente a frente formulaciones teóricas y discursivas de la alta cultura teologal, por un lado, y creencias folklóricas y rumores populares, por el otro. Tanto la apostasía de la bruja y su vuelo nocturno cuanto la herejía del judaísmo disimulado del converso no podían, en última instancia, ser definidas como “verdaderas” o “falsas”, en cada caso concreto, apelando únicamente a las enseñanzas de la teología. Los debates, cuando tuvieron lugar, giraron en torno de la *realidad* y la *probabilidad*, y casi nunca en torno de la *posibilidad*. Ambas cuestiones, de hecho, han partido bibliotecas al respecto: entre escépticos y crédulos, entre flexibles e intransigentes<sup>52</sup>.

---

<sup>52</sup> Existió respecto de la brujería un debate entre escépticos y creyentes en los diversos reinos de la Europa Occidental. Dentro de los paladines del escepticismo demonológico que se opondrían a las creencias divulgadas por el *Malleus maleficarum* suelen ser ubicados, entre otros, Ulrico Molitor y su *De lamiis et pythonicis mulieribus* (1489); Johann Weyer, autor de *Praestigiis Daemonum* (1563), a quien refutaría el célebre Jean Bodin en su *Démonomanie des sorciers* y el inglés Reginald Scot y su *The Discoverie of Witchcraft* (1584), obra que sería prohibida durante el reinado de Jacobo I, rey y demonólogo, autor de *Daemonologie*. También en la Península existió tal debate, como demuestra Campagne en el capítulo noveno del ya citado *Homo catholicus*. La oposición entre las ediciones más tardías de las *Disquisitiones magicarum libri sex* de Martín del Río y el *Discurso acerca de los cuentos de la brujas y cosas tocantes a la magia* de Pedro de Valencia es buena prueba de ello. En lo que respecta a la “herejía converso”, por su parte, resulta evidente que la revuelta toledana de 1449 acarreó consigo una ferviente discusión, inaugurada por la “Sentencia-Estatuto” de Pero Sarmiento y atizada con el *Memorial de Agravios* de Marcos García de Mora. En dicho debate participaron, a favor de los conversos, muchos personajes de relevancia en la época: Fernán Díaz de Toledo redactó su *Instrucción*, Lope de Barrientos fue autor de *Contra algunos zizañadores de la nación de los convertidos del pueblo de Israel*, Juan de Torquemada compuso el *Tractatus contra Medianitas et Ismaelitas adversarios et detractores filiorum qui de populo israelitico originem traxerunt*, Alonso de Cartagena escribió el célebre *Defensorium unitatis christianae*, Pedro de la Caballería escribió el *Zelus Christi contra Judaeos, Sarracenos et Infideles*, Alonso Díaz de Montalvo compuso *La causa converso* y Diego de Valera su *Espejo de verdadera nobleza* (ver BENITO RUANO, Eloy. *Los orígenes del problema converso*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2001; CANTERA MONTENEGRO, Enrique. “El obispo Lope de Barrientos y la sociedad judeoconverso: su intervención en el debate doctrinal en torno a la “sentencia-Estatuto” de Pero Sarmiento”. *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, Historia Medieval, t. 10, 1997 (pp. 11-29). p. 16; DELUMEAU. *El miedo en Occidente*. p. 463; NETANYAHU, Benzion. *The origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*. Nueva York: Random House, 1995. Edición castellana: *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*. Traducido por Ángel Alcalá Galve y Ciriaco Morón Arroyo. Barcelona: Crítica, 1999. pp. 317-647. La discusión en torno al problema converso se prolongó en el tiempo: un claro ejemplo de ellos es cuánto difiere Alonso de Espina y su *Fortalitium fidei*, en lo que refiere a la actitud ante los conversos, de Alonso de Oropesa y su *Lumen ad revelationem gentium* (véase ORFALI, Moises. “Jews and Conversos in Fifteenth-Century Spain: Christian Apologia and Polemic”. En COHEN (ed.). *From Witness to Witchcraft*. p. 356 y ss. y NETANYAHU. *Los orígenes de la Inquisición*. pp. 739-812. También cabría mencionar, entre aquellos autores que continuaron, de allí en adelante, la línea pro-converso, tolerante, caritativa y crítica de la intransigencia de la Inquisición a Hernando de Talavera y Juan de Lucena (objetado este último de modo explícito por Alonso de Ortiz) y a aquellas otras figuras señeras que estudia Stefanía Pastore en su libro *Una herejía española* (entre otros, Pedro López de Soria, Juan del Castillo, Juan López de Celaín, Juan de Valdés, Juan Gil y Constantino Ponce de la Fuente).

En un trabajo colectivo, Anheim, Boudet, Mercier y Ostorero han sostenido acertadamente que en el debate en torno a lo “verdadero”, en lo que respecta a la brujería, no se trataba de dirimir una verdad formal “*mais d’atteindre une vérité très matérielle, inscrite dans les faits*”; la realidad sobre el vuelo mágico no se encontraba en los libros ni en las obras demonológicas: “*elle ne dépend plus des autorités savantes, mais s’inscrit dans des pratiques processuelles garanties par l’institution judiciaire. Il suffit de s’en rapporter à la confessio, à l’aveu des suspects...*”<sup>53</sup>. Los métodos judiciales utilizados –y, en particular, la confesión– se tornaban fundamentales, según los autores, para determinar la verdad de un crimen, en este caso, el vuelo brujeril. Chiffolleau, en particular, ha estudiado cómo las confesiones promovidas por la puesta en práctica del procedimiento inquisitorial, que “hacía decir lo indecible” a testigos y acusados, permitía ratificar la comisión de crímenes imaginarios, horribles y nefandos, cuyo índice principal de veracidad era, justamente, la misma confesión, considerada *probatio plenissima* pese a ser, en gran medida, una homologación de las palabras del acusado a aquello que el inquisidor proponía, mediante ciertas interrogaciones específicas<sup>54</sup>.

Ahora bien, incluso en los márgenes de la maquinaria inquisitorial, es decir, antes de su efectiva instauración o con anterioridad a su intervención en un caso determinado, la construcción del (supuesto) crimen comenzaba a tener lugar, en ocasiones, en el ámbito de la *fama publica*, el rumor, la leyenda. Hemos postulado un mecanismo semejante para la construcción de la “herejía conversa”, proceso que tuvo entre sus protagonistas a Alonso de Espina mismo<sup>55</sup>. La casuística, la particularidad regional, la coyuntura, el imaginario promovido por predicadores concedores del folklore local y preocupados por el menoscabo de la fe y las costumbres (en este caso Espina) constituyeron, todos ellos, factores determinantes a la hora de explicar la probabilidad y la “realidad” histórica de los crímenes en cuestión, más allá de su indiscutida posibilidad teológica o teórica, en la coordinada geotemporal específica que hemos estudiado.

Ostorero ha sostenido, en relación a la brujería, que los diversos autores que dieron origen al estereotipo de la brujería en torno de la década de 1430 delinearon una imagen del sabbat divergente en cada caso (aunque tuviese un núcleo duro común) porque absorbieron elementos del mundo en que vivían y adaptaron dicha imagen a sus propias inquietudes (sea la oposición a la herejía, el temor a una conspiración oculta, el antijudaísmo, elementos propios del folklore alpino, etc.); hicieron, en pocas palabras, “*a bricolage based on their own culture and “mental tool-kit” to form their own concept of the witches’ Sabbath*”<sup>56</sup>.

Broedel también ha demostrado cuánto se han apoyado Institoris y Sprenger en rumores, denuncias y confesiones expresadas en términos tradicionales para construir la imagen de la bruja que presenta el *Malleus maleficarum*: “*The witch-beliefs of the Malleus draw heavily upon traditional beliefs*”; lo que han hecho los citados Institoris y Sprenger, según el autor, fue reinterpretar dichas creencias de modo tal que resultaran compatibles

---

<sup>53</sup> ANHEIM, BOUDET *et alii*, “Aux sources du sabbat”. p. 166.

<sup>54</sup> Véase CHIFFOLEAU, Jacques. “Dire l’indicible, remarques sur la catégorie du *nefandum* du XIIe au XVe siècle”. *Annales Économies Sociétés Civilisations*, marzo-abril, 1990, n°2 (pp. 289-324). pp. 303-311.

<sup>55</sup> CAVALLERO, Constanza. “La temporalidad del lenguaje de la herejía. El caso de la construcción de la herejía judaizante en el caso de la Edad Media”. *Medievalismo. Revista de la Sociedad Española de Estudios Medievales* N°22, 2012. pp. 11-35.

<sup>56</sup> OSTORERO, Martine. “*The Concept of the Witches’ Sabbath in the Alpine Region (1430–1440). Text and Context*”. En PÓCS, Éva y KLANICZAY, Gábor. *Witchcraft, Mythologies and Persecutions (Demons, Spirits, Witches*, Vol. III). New York: Central European University Press, 2008 (pp. 15-43). p. 19.

con la visión teológica tomista del mundo<sup>57</sup>. En opinión de Broedel, el constructo brujeil resultó exitoso, creíble y persuasivo no por su sofisticación teológica o su rigurosidad lógica sino por recoger sensiblemente la visión del mundo oída de boca de los informantes (es decir, “*because it corresponded so closely with ideas of the less educated*”)<sup>58</sup>. Creencias propias del mundo campesino en la región central de la Europa continental, asociadas a distintos tipos de espíritus nocturnos, habrían sido materia prima del paradigma de la brujería consagrado en el *Malleus*: en el siglo XV –prosigue Broedel– los letrados fueron incapaces de discriminar entre los espíritus nocturnos conocidos como las *bonae res*, de carácter benigno y propios de la cultura campesina (que aparecen como tales, por ejemplo, en *De sortilegis et divinis et invocatoribus demonum* de Bernard Gui), y aquellos otros seres malevolentes, pertenecientes a otra tradición, como lo eran las malélicas *lamiae* y *strigae* de origen clásico<sup>59</sup>. La amalgama de ambas tradiciones, efectuada en la mente de los teólogos, fue lo que produjo, en opinión del autor (compartida también, por ejemplo, por Gustav Henningsen), el novedoso estereotipo de la bruja<sup>60</sup>.

Ahora bien, en lo que respecta a la Europa meridional, Broedel afirma que allí la asimilación de ambos complejos de creencias no fue completa: las *maleficae* no fueron identificadas con las viajadoras de la noche y el problema de la brujería nunca se convirtió, en consecuencia, en un asunto realmente crítico (y, en lo que respecta al *Fortalitium* en particular, las lamias aparecen simplemente como metáfora de los herejes en el *Liber primus*<sup>61</sup>). En aquellos sitios, por el contrario, perduró como autoridad el *Canon episcopi*<sup>62</sup>. Por otra parte, el autor refiere la poca credibilidad otorgada al testimonio de las brujas en la región sudeuropea, lo que tornaba escasamente convincente la consideración del vuelo como una realidad material. Como ejemplo de esta postura escéptica, Broedel menciona nada menos que el *Liber quintus* de Alonso de Espina. En su opinión, este último forzó la doctri-

---

<sup>57</sup> BROEDEL. *The Malleus Maleficarum*. p. 100. Agrega el autor: “*As inquisitors and priests they were uniquely well positioned to hear an astonishing range of opinion and narrative concerning witches, and were equally obliged to make sense of it all*”.

<sup>58</sup> *Ibid.* p. 101.

<sup>59</sup> Se lee en el tratado de Gui: “...*fatis mulieribus quas vocant ‘bonas res’ que, ut dicunt, vadunt de nocte*” (HANSEN. *Quellen und Untersuchungen*, p. 48). Respecto de estos agentes benéficos nocturnos véase HENNINGSEN, Gustav. “The Ladies from Outside: an Archaic Pattern of the Witches' Sabbath”. En ANKARLOO, Bengt y HENNINGSEN, Gustav (eds.). *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*. Oxford, 1990 (pp. 191-215). p. 208 y ss. y, del mismo autor, “The White Sabbath and Other Archaic Patterns of Witchcraft”. *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 37, 1991-1992. pp. 293-304. La *lamia*, por su parte, en la mitología griega antigua que “un monstruo femenino del cual se decía que robaba a los niños y las amas lo utilizaban para asustarlos”; “se llamaban también Lamias unos genios femeninos que, agarrándose a las personas jóvenes, les sorbían la sangre” (GRIMAL, Pierre. *Diccionario de mitología griega y romana*. pp. 303-304). Sobre las *lamiae*, ver también LEINWEBER, David. “Witchcraft and Lamiae in ‘The Golden Ass’”. *Folklore* 105, 1994. pp. 77-82. Finalmente, en lo que respecta a las *striges*, cf. TAUSIET, María. “Avatares del mal: el diablo en las brujas”. En TAUSIET y AMELANG (eds.). *El diablo en la Edad Moderna*. p. 55: “Los romanos se limitaron a adoptar las figuras mitológicas aterradoras de los relatos griegos (incluidas las lamias), con la notable excepción de las *striges*, mujeres-ave cuyo nombre deriva del término *strix*, una familia de rapaces nocturnas (...). La confusión entre dichas aves y ciertas mujeres con fama de hechiceras se expresaría en obras literarias sobre maravillosas metamorfosis de animales en hombres (y viceversa)”.

<sup>60</sup> HENNINGSEN. “La Inquisición y las brujas”. p. 574; BROEDEL. *The Malleus Maleficarum*. p. 107. Éste último sostiene también: “*They [Institoris y Sprenger] created a fusion of the lamiae with the malefica which effectively replaced earlier conceptions of malign female spirits while remaining fully compatible with them*” (p. 114).

<sup>61</sup> *Fortalitium fidei, Liber primus, Consideratio* II. f. 12r.

<sup>62</sup> BROEDEL. *The Malleus Maleficarum*. p. 108.

na del *Canon* lo suficiente como para que el paradigma ya completamente demonizado (*fully diabolized*) de la bruja siguiese siendo comprendido dentro de los parámetros previos, es decir, refutado a partir del mencionado *Canon*, que había tildado de mera ilusión demoníaca, siglos antes, la creencia que afirmaba que algunas mujeres dejaban por las noches sus hogares y atravesaban grandes distancias *in ictu oculi*, siguiendo a una diosa identificada generalmente con Diana. Dado que Espina consideraba que la travesía nocturna era una fantasía, también sostendría que aquello que hacían tales mujeres era igualmente imaginario (como dañar a niños inocentes o, incluso, adorar al demonio en forma de animal). Ahora bien, pese a lo dicho, el franciscano no negaba –como vimos– que las *bruxas* perpetraran un crimen de gran magnitud: dichas mujeres, en su opinión, *deseaban* cometer aquellos crímenes que el demonio representaba en su fantasía (bajo la apariencia de experiencias reales) y, por lo tanto, eran malignas; además, eran herejes, por entregarse voluntariamente al demonio y por creer que en verdad sucedía aquello que ocurría únicamente en su imaginación<sup>63</sup>. Al hacer hincapié en la herejía y en la voluntad criminal de la bruja (sosteniendo que los sueños o anhelos eran objetos *per se* de severo castigo, por más que no tuviesen contrapartida en efectos materiales), Espina lograba definir cuán grave resultaba el delito de las *bruxas*, aun sin creer que cometieran maleficio ni infanticidio alguno<sup>64</sup>. En opinión de Broedel, un modelo de brujería semejante no resultaba en absoluto amenazante para la población en su conjunto: “*no matter how much these heretics were responsible for their fantasies, they were still just fantasies, and not the cause of real harm*”<sup>65</sup>. Y en este punto, es claro el contraste entre el  *Fortalitium fidei* de Espina y el *Malleus maleficarum*: mientras Espina emparentaba a las *bruxas* con las antiguas voladoras de la noche, Kramer sostenía que las brujas no cometían el mismo tipo de delito que aquellas mujeres de las que hablaba el *Canon episcopi*, puesto que el crimen brujo no consistía simplemente en creer que volaban junto a diosas paganas sino en la comisión de verdadera demonolatría y de daños materiales reales y concretos<sup>66</sup>.

Broedel, por lo tanto, pone el énfasis en el bajo impacto potencial del crimen de la bruja tal y como es descrito por Espina en la sociedad hispana en su conjunto: el énfasis en el delito de herejía, que preocupaba más que nada a los teólogos, en desmedro de la magia dañina, resultaba, en su opinión, un elemento de peso a la hora de dar cuenta de la moderación del discurso y la *praxis* represiva anti-brujeriles en territorio castellano. No obstante,

---

<sup>63</sup> Quizá haya sido por el esfuerzo del fraile en poner el acento en la voluntad perversa de la bruja (es decir, en la preexistencia de sus deseos malignos, que luego el demonio simplemente complacería en su imaginación, bajo la apariencia de experiencias reales) que, al decir de Broedel, su discurso envuelve cierta ambigüedad: “*Alphonso comes very close to endorsing the very belief he purports to condemn, since the process he describes –in which the “imagination” of women wander about with the devil– sounds suspiciously like the actual separation of body and soul. Instead of harmless delusions created by the devil, women created their own monstrous fantasies, which Satan gave the semblance of reality. He not only transported their figura et fantasia to remote places, he also thoughtfully concealed their dreaming bodies while he did so*” (*ibid.*, p. 108). Véase *Fortalitium fidei*, *Liber quintus*, *Consideratio X*. f. 185r.

<sup>64</sup> *Ibid.* p. 109: “*the dreams themselves were criminal and deserved severe punishment*”.

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> *Ibid.* p. 113. Jean-Claude SCHMITT, en *Les superstitions* (Paris: Le Seuil, 1988) señala que no sólo Institoris sino también Jean Vineti distinguirán, ya en el siglo XV, las “antiguas” de las “nuevas” brujas, miembros de una novedosa secta demoníaca, con el fin de evitar entrar en contradicción con el aún vigente *Canon Episcopi* (cito por la siguiente edición en castellano: *Historia de la superstición*. Traducido por Teresa Clavel. Barcelona: Crítica, 1992. p. 158). Lo mismo sostendría Jacquier en su *Flagellum haereticorum fascinariorum* (BURNS, William. *Witch Hunts in Europe and America. An Encyclopedia*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 2003. p. 149).

hace falta preguntarse acerca de la supuesta “incapacidad” que habría tenido Espina de ligar satisfactoriamente el complejo mítico de los espectros nocturnos voladores con creencias respecto de entidades malignas hábiles de provocar daños concretos por medio de maleficios, es decir, de forjar la amalgama que, en la región germana, habría dado forma al estereotipo brujeril que predominaría en los siglos siguientes en la Europa Occidental.

Una primera respuesta, aunque parcial, es la propuesta por Broedel: un apego tal vez excesivo a la tradición del *Canon episcopi*. Este argumento es irrefutable pero quizá se pueda ir más allá, puesto que no explica en sí mismo por qué Barrientos y Espina, por caso, mantuvieron su vigencia y no así el Tostado, Basín o Kramer. Pienso que Espina –y, antes que él, Barrientos– probablemente hayan encontrado en dicho canon una solución rápida a un problema que no les generaba un apremio real, como sí sucedía en otros sitios de Europa en donde las acusaciones, rumores e historias respecto de maleficios brujeriles eran corrientes. Resulta difícil imaginar que Espina, simplemente, haya sido poco receptivo de tradiciones populares al respecto. Al ser un activo predicador popular, preocupado por la fe de laicos y clérigos, *pauperes* y poderosos, sin duda se interesaba por (y conocía, en gran medida) las creencias del folklore local y los rumores que circulaban por los diversos sectores de la sociedad castellana respecto de herejías, artes mágicas y creencias supersticiosas (el *Fortalitium fidei* da muestra de ello en diversos pasajes e incluso importa, actualiza y promueve la circulación de bulos y leyendas de diverso tipo). Lo cierto es que, en lo que respecta a los *maleficia* de las brujas, a la magia dañina, Espina no se explaya en absoluto; apenas los menciona al pasar cuando describe quiénes son estas *bruxas* o *xorquinas*:

*sunt quedam male gentes, viri et mulieres apostate in fide et heretice creature et false, qui se ipsos dant voluntarie dyabolo et dyabolus recipit eos et dat eis quod per suas artes falsas appareat quod ambulant ducentas leucas et quod redeunt in spacio quator vel quinque horarum, et quod destruunt creaturas sugentes sanguinem eorum, et quod faciunt alia maleficia que volunt secundum dyaboli voluntatem, quod est eis et illis qui eis credunt magna deceptio et illusio dyabolica*<sup>67</sup>.

Resulta interesante que, en la *consideratio* segunda, al pronunciarse acerca de las artes mágicas, Espina, siguiendo la denominación del “vulgo”, denomine “*maleficii*” no a la magia dañina sino a las diversas artes adivinatorias: nigromancia, aeromancia, quiromancia, piro-mancia, etc. (si bien menciona más adelante la posibilidad de que estos “magos” pudieran dañar a los hombres con encantamientos, no utiliza allí el término ‘*maleficia*’) <sup>68</sup>. El uso ocasional del término “maleficios” para referir las diversas modalidades de arte mágica adivinatoria aparece, también, en el *Tractado de las espeçies de adivinança* de Lope de Barrientos <sup>69</sup>. Al igual que Espina en el *Liber quintus*, al tratar el *crimen magiae*, el obispo con- quense no se ocupa de la magia dañina o maléfica (es decir, aquella dirigida a causar enfermedades, provocar infertilidad, echar a perder cosechas, etc.) sino de combatir diver-

<sup>67</sup> *Fortalitium fidei, Liber quintus, Consideratio X. f. 185r.*

<sup>68</sup> *Fortalitium fidei, Liber quintus, Consideratio II. p. 2, f. 176v.: “tales magici ‘malefici’ vulgo nuncupantur”.*

<sup>69</sup> LOPE DE BARRIENTOS. *Tractado de la adivinança*. p. 128. El obispo de Cuenca utiliza el término “maleficios” en el siguiente pasaje: “Ca asaz basta a tu Señoría, saber en general las especies e maneras d’estos maleficios para que cuando ante tu alteza fuere denunciado semejante crimen...”, tras haber catalogado las distintas formas de adivinación existentes, es decir, los diversos modos de “vsurpación del saber o conocer” de los hechos futuros que sólo Dios podía conocer, a “causa de alguna pestífera compañía entre malos onbres e los spíritus malignos” (ver *ibid.* pp. 126-138).

esos modos de arte adivinatoria cuya gravedad radicaba en pretender inmiscuirse en saberes indebidos, lo que implicaba una clara usurpación de atribuciones exclusivas de la divinidad<sup>70</sup>. En pocas palabras, en el discurso de estos teólogos castellanos de mediados del siglo XV –uno dominico y otro franciscano, uno proconverso y otro anticonverso– no trasparece en ninguno de los dos casos, al lidiar con la cuestión brujeril, una preocupación real por el *maleficium*, por la magia dañina. Probablemente no era ésta una cuestión que los inquietara porque, a diferencia de lo que le sucedía a Heinrich Kramer en la localidad de Innsbruck (al oeste de Austria), no llegaban a sus oídos rumores ni historias relevantes que los alertaran fehacientemente al respecto.

En verdad, sí había en el discurso de Espina una preocupación por la magia dañina, por el asesinato ritual, por los maleficios y las conspiraciones anticristianas pero éstos no eran crímenes atribuidos a las *bruxas* sino, sobre todo, a los judíos. En otros trabajos hemos mostrado que Espina no sólo vinculaba al judío con el demonio sobre la base de la filosofía de la historia cristiana, los pasajes bíblicos o tradiciones pluriseculares propias del legendario cristiano sino, también, mediante rumores y acusaciones concretas, cercanas en tiempo y espacio, que envolvían a judíos en prácticas semejantes. Esto no resulta casual en un personaje como Espina, profundamente antijudío: en la Península, circulaban diversos relatos que ligaban estrechamente la sinagoga con una anti-iglesia y a los judíos con la magia negra (desde el *maleficium* del “mal de ojo” hasta la práctica de asesinatos rituales y profanaciones sacrílegas)<sup>71</sup>. El *maleficium*, en pocas palabras, no parece haber ocupado un rol central en el folklore regional asociado a las *bruxas*; sí era vinculado con el universo judío y, cada vez más estrechamente, con la imagen del judeoconverso<sup>72</sup>. Asimismo, no resulta un dato menor que, además de la realización de *maleficia*, otros elementos que caracterizaban a las brujas apóstatas de la fe, como la comisión del crimen infanticida, la conspiración nocturna y secreta o la inversión del ritual cristiano (sobre todo, en la imitación paródica de la Pasión de la Cristo y la profanación de hostias), formaran parte, vivamente en Castilla desde que Espina las “importa” al reino, del simbolismo asociado a los más cercanos y familiares “enemigos de la fe”<sup>73</sup>: los judíos y los judaizantes. El caso del Santo Niño de la

---

<sup>70</sup> Según Espina, “*talibus portentis per demonum fallacias illuditur curiositas humana, quomodo id impudenter scire appetit quod nulla ratione investigare ei convenit. Unde vitanda sunt a christiano et omni penitus execratione repudianda, quia in istis omnibus vel expresse demon (in modo edd) imploratur aut propter petitionem hominis se occulte demon ingerit*” (*Fortalitium fidei, Liber quintus, Consideratio II*. p. 2, f. 176v.). Barrientos, por su parte, afirma: “Segund determinaçión de Sant Agostín en el libro *De doctrina Christiana*, deuinança es vsurpación del saber o conocer las cosas de aduenideras causa de alguna pestífera compañía entre malos onbres e los spíritus malignos. Quiere decir que commo la sçiençia e sabiduría de las cosas aduenideras que solamente pertenecen a Nuestro Señor que aquellos que se trabajan e se presumen saber las tales cosas aduenideras, por alguna de las artes mágicas o diuinatorias, estos tales vsurpan la sabiduría que a la diuinidad pertenecen onde para mayor declaración e por esso son llamados diuinos, non porque lo sean, saluo porque presumen vsurpar la sabiduría que a la diuinidad pertenece” (*Tractado de la aduinança*. p.119).

<sup>71</sup> El lazo entablado entre los judíos y el diablo ha sido estudiado tempranamente por Joshua Trachtenberg (*The devil and the Jews*). En lo que refiere a la Península, CANTERA MONTENEGRO estudió la imagen del judío como practicante de hechizos y brujerías en: “Los judíos y las ciencias ocultas en la España medieval”. *En la España Medieval* 25, 2002 (pp. 47-83). pp. 73-83. Indica allí: “la desconfianza que producía la comunidad hebrea por su hermetismo religioso, y el creciente odio de que fue objeto por motivos, fundamentalmente, de índole económica y social, fue causa de que desde muy pronto se achacara a los judíos la realización de prácticas mágicas y brujeriles que tendrían como fin dañar a los cristianos y destruir el cristianismo” (p. 76).

<sup>72</sup> Cf. PO-CHIA SIA, Ronnie. “Witchcraft, magic, and the Jews”. p. 430 y ss.

<sup>73</sup> Véase RUBIN, Miri. *Corpus Christi: the Eucharist in Late Medieval Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. pp. 126- 130. Ver también PEREDA, Felipe y CARLOS, María Cruz de. “Desalmados: imá-

Guardia, que, como ha indicado Haliczzer, oficializó en 1490-1491 el folklore antijudío y lo extendió de modo claro a los judaizantes, condensó de forma paradigmática aquellos elementos recién enumerados:

*La Guardia case served to create in the public imagination a kind of bogymán, a larger-than-life image of the Jew/converso who was at once child murderer, blood sucker, rebel, and demonic sorcerer who sought to reverse the divinely established order of things by destroying Christianity*<sup>74</sup>.

La magia dañina, entonces, no era un fenómeno que, en Castilla, apareciera como un sustrato folklórico fácilmente amoldable al estereotipo de la bruja. Acusaciones en tal sentido eran encauzadas en contra del judío y, luego, del “hereje converso”, quienes eran – en palabras de Haliczzer– “*an object of social aggression*” que funcionó como “sustituto”, en cierta medida, de la bruja.

Ahora bien, sí recoge Alonso de Espina –y también Barrientos– una creencia que probablemente tuviese entonces arraigo en la Península, a saber, que ciertas mujeres “*destruunt creaturas sugentes sanguinem eorum*”, según dice el franciscano, o que deseaban “chupar a los niños”, según dice el dominico. Como vimos, ambos teólogos refieren la creencia –adhiriéndola a aquella otra impugnada por el *Canon episcopi*– según la cual, por las noches, ciertas mujeres ingresaban a los hogares por pequeños resquicios y sorbían la sangre de los niños, en una suerte de combinación de vampirismo, puericidio y puesta en juego de poderes metamórficos. Esta idea reaparecerá, luego, por ejemplo, en la obra de Bernardo Basín, *Tractatus exquisitimus de magicis artibus et magorum maleficiis*, y en el *Tractatus exquisitissimus de superstitionibus* de Martín de Arlés, escrito a comienzos del siglo XVI<sup>75</sup>. Como hemos dicho anteriormente, estas creencias han sido identificadas como las piezas principales de un modelo *sui generis* de bruja que sería propio del área ibérica: el término ‘bruja’ y sus variantes, propio del terruño pirenaico, se correspondería, originalmente, con una suerte de demonio nocturno, infanticida y pesadillesco, que penetraba por los resquicios de las casas “para chupar a los niños”, es decir, que tenía atributos que lo diferenciaban

---

genes del demonio en la cultura visual de Castilla, siglos XIII-XVII. Un itinerario”. En TAUSIET, María y AMELANG, James (eds.). *El diablo en la Edad Moderna*. Madrid: Marcial Pons, 2004 (pp. 233-253). p. 253.

<sup>74</sup> HALICZER. “The Jew As Witch”. pp. 148, 154.

<sup>75</sup> Bernardo Basín de Zaragoza refiere las creencias mencionadas. Cito por la traducción de Jiménez Montesión: “Igualmente les parece a algunos que son transportados de un lugar a otro con gran acompañamiento, de aquí que algunas mujercillas servidoras de Satanás, seducidas por los engaños de los demonios, crean y confiesen que durante la noche cabalgan con Diana, diosa de los paganos, en medio de una gran multitud de mujeres y realizan otras cosas nefandas como arrebatat niños del lado de sus madres para asarlos y comérselos, entrar en las casas por las ventanas o las chimeneas e inquietar a sus moradores de distintas maneras: todas estas cosas y otras parecidas a veces sólo ocurren en su fantasía” (BASÍN. *Tratado notable de las artes mágicas*. p. 176). Luego, en el tratado del pamplonés Martín de Arlés, se lee lo siguiente: “*Unde quedam muliercule inservientes Sathane, demonum illusionibus seducte, credunt et profitentur nocturnis horis, cum Diana, paganorum dea, vel Venere, in magna mulierum multitudine equitare et alia nephanda agere, puta paruulos a lacte matris avellere, assare et comedere, domos per caminos seu fenestras intrare et habitantes variis modis inquietare, quae omnia et consimilia solum fantastice accidunt eis*” (ARLÉS Y ANDOSILLA, Martín de. *De superstitionibus*. p. 277). Ha habido debates respecto de la datación de la fuente: Hansen sostuvo que el tratado fue escrito en 1515 y Lea en el tercer cuarto del siglo XV. Goñi Gatzambide refuta ambas hipótesis y sostiene que lo más probable es que haya sido compuesto “en el año 1510, fecha de la primera edición, o poco antes” (GOÑI GAZTAMBIDE. “El tratado ‘*De superstitionibus*’ de Martín de Andosilla”. p. 262).



de las *bonae res*, las *striges* (mujeres-animal) y las *lamiae*<sup>76</sup>. Es menester preguntar, en consecuencia, por qué motivo este sustrato folklórico regional no logró amalgamarse, a mediados del siglo XV, con la compleja teología escolástica de modo tal que pudiera surgir en Castilla un estereotipo de brujería “existoso”, es decir, creíble para la mayor parte de la sociedad, tal como sucedió entonces en otras regiones de Europa (el constructo del *Malleus* que hemos señalado constituye el caso paradigmático al respecto, según ha demostrado Hans Broedel). Una explicación posible es la siguiente: a diferencia del *maleficium* e, incluso, del vuelo nocturno, las cualidades y capacidades idiosincráticas de la *bruxa* o *xorguina* ibérica eran incompatibles con la ortodoxia cristiana, pulida al detalle por la escolástica, y con la ciencia natural que la auxiliaba. De hecho, como indica el fraile, el alma no podía ser separada del cuerpo (tal cosa resultaba teológica y físicamente imposible) y, aun en el caso en que las *bruxas* fuesen trasladadas corporalmente, sus cuerpos no podían ver alteradas sus propiedades físicas de modo tal que les resultara posible adentrarse por cerrojos, grietas o intersticios de las habitaciones para dañar a las criaturas. La ciencia escolástica, como hemos visto, quitaba valor de posibilidad a esta creencia popular que sí circulaba entonces, probablemente, entre la población campesina de los reinos hispanos. Bajo la lente de los teólogos, dicha creencia era convertida, demonización mediante, ya en una superstición ridícula, ya en un engaño del demonio, pero nunca en un relato que probara, ni que permitiese temer, la comisión de infanticidios o daños materiales efectivos. Barrientos y Espina, vinculando esta creencia vernácula con el complejo mítico refutado por el *Canon episcopi*, encontraron en este último documento la solución a la cuestión: sostuvieron que cualquiera que creyese que las *bruxas* verdaderamente cometían aquellos crímenes nocturnos era “infiel e peor que pagano”<sup>77</sup>.

Con todo, hemos visto que, en el discurso de Espina (no aún en el tratado de Barrientos, escrito aproximadamente una década antes), sí aparece mencionado un último elemento propio y determinante del estereotipo clásico de la bruja –elemento que, según algunos autores, habría conformado el núcleo duro del inédito crimen junto con el *maleficium*–: me refiero a la reunión nocturna de adoradoras del demonio<sup>78</sup>. Si el *maleficium* perdía fuerza en dicho discurso por ser un elemento simbólicamente asociado, en la Península toda, a la cultura semita, ¿qué cabría decir respecto de este segundo elemento del estereotipo bruja, ajeno a la tradición antijudía de raigambre hispana? El fraile hace mención, en la *consideratio X* del *Liber quintus*, del carácter herético-demonolátrico del estereotipo bruja al afirmar que las *bruxas*, en sus veladas nocturnas, creían fehacientemente que adoraban al demonio en forma de animal. Dicho encuentro demonolátrico, no obstante, es considerado una ilusión. Espina se muestra escéptico ante la idea de que las *bruxas* conformaran una

<sup>76</sup> CAMPAGNE. *Strix hispánica*. pp. 207, 218, 223.

<sup>77</sup> *Fortalitium fidei, Liber quintus, Consideratio X*. f. 185r.; LOPE DE BARRIENTOS, *Tractado de la adivinanza*. p. 152.

<sup>78</sup> Véase, por ejemplo, HOUDARD, Sophie. “Des fourmis et des hommes”. En NIDER. *Les sorciers et leurs tromperies* (La fourmilière, livre V). pp. 19-20 y BAILEY. *Battling Demons*. p. 235. Los autores analizan cómo esos dos componentes se aunaron en la novedosa concepción de la bruja que presenta Johannes Nider en el *Formicarius*. En opinión de Bailey, el discurso de Nider representa un hito señero en la amalgama de ambos elementos en la mente de los teólogos: “...these stories [de *maleficia* tradicionales] seemed much more “realistic” and probably more accurately depicted certain common magical practices and beliefs that existed before the emergence of the full stereotype of witchcraft. The *Formicarius*, therefore, seemed to represent almost the exact moment when the more developed stereotype of diabolic witchcraft superseded earlier ideas of simple demonic sorcery, at least in the minds of some clerical authorities (BAILEY. “Johannes Nider”. En GOLDEN (ed.). *Encyclopedia of witchcraft*. p. 827).

secta que efectuara realmente un culto diabólico o que cometieran alguna suerte de crimen colectivo. Resulta interesante señalar que el escepticismo de Espina, que relegaba el crimen en cuestión al ámbito de la conciencia, iba acompañado de una aclaración no menor: las mujeres que aseguraban haber participado del aquelarre eran oriundas del Delfinado y de Gascuña<sup>79</sup>. Este elemento del paradigma clásico de la brujería, por lo tanto, es referido por Espina a partir de la experiencia francesa, motivo por el cual es dable pensar que la creencia en el aquelarre de las brujas idólatras no existía ni circulaba con éxito entre los hispanos sino que era, más bien, una opinión importada (de lo contrario, Espina probablemente hubiese incluido relatos y rumores autóctonos al respecto, como hace en tantos otros asuntos)<sup>80</sup>. En efecto, dicho elemento herético parece haber sido significativo en la región francesa, en tiempos contemporáneos a la escritura del *Fortalitium*: por caso, tuvo un rol destacado en las acusaciones enarboladas en la célebre *Vauderie d'Arras*, es decir, en la temprana persecución de brujas ocurrida en el noreste francés, en el ducado de Borgoña, entre 1459 y 1460<sup>81</sup>. En este caso, ocurrido fuera del área alpina, la acusación de herejía satánica, de culto explícito del demonio, habría constituido el elemento central. Igualmente importante parece haber sido el cargo de herejía diabólica, en el plano del discurso, en la descripción de la brujería que presenta el inquisidor dominico Nicholas Jacquier en su *Flagellum haereticorum fascinariorum* (1458), apenas anterior al *Fortalitium fidei*. Este demonólogo francés concebía la brujería como una grave herejía, como la peor de las sectas<sup>82</sup>. En opinión de Broedel, esta concepción del crimen brujeril predominante en ciertas regiones del suelo francés, que relegaba el maleficio a un segundo plano, se correspondía estrechamente con historias corrientes en la Francia de mediados del siglo XV<sup>83</sup>. No obstante, dichas historias no habrían reposado en creencias de origen popular hábilmente compatibilizadas con la ciencia escolástica sino que habrían tenido apoyatura, más bien, en preocupaciones exclusivas de teólogos y letrados: la herejía, la idolatría, la heterodoxia. Es probable que haya sido por este motivo que el estereotipo de la bruja que triunfó como punto de referencia ineludible, como modelo paradigmático, no haya sido el de Jacquier sino el del *Malleus*, más propenso a ajustarse cómodamente a creencias divulgadas entre la gente común, es decir, entre quienes habían de formular, la mayoría de las veces, las acusaciones iniciales

<sup>79</sup> *Fortalitium fidei, Liber quintus, Consideratio X*. f. 185r. y v. Berriot se equivoca, en mi opinión, al afirmar que “*le traité s’achève par une véritable préfiguration du Malleus de Sprengler et Institor, un curieux De bello demonium qui semble prouver que de nombreux cas de sorcellerie se rencontraient en Espagne, bien avant la Renaissance, et inquiétaient déjà les théologiens chrétiens*” (BERRIOT, François. “Marranes, morisques et hérétiques dans la Castille du XVe siècle. Le Fortalitium fidei d’Alphonse de Spina”. *Bulletin de l’Association d’étude sur l’humanisme, la réforme et la renaissance* 20, 1985 (pp. 3-11). p. 4).

<sup>80</sup> Knutsen ha hecho hincapié en la influencia de la tradición demonológica francesa en la región pirenaica, por proximidad geográfica, para mejor comprender la diferencia existente entre la región septentrional y la región meridional de la Península (ver KNUTSEN. *Servants of Satan*. cap. 3, pp. 51-81).

<sup>81</sup> Véase MERCIER. *La Vauderie d’Arras, passim*. El autor, siguiendo la línea de Chiffolleau, sostiene que el poder ducal, deseoso de afianzar su “majestad” (construida, en todo caso, por “vía negativa”, por los ataques recibidos), se encontraba detrás de la puesta en marcha de la persecución inquisitorial del crimen satánico, considerado un crimen *laesae maiestatis*.

<sup>82</sup> El dominico Jacquier veía en la brujería “una antiiglesia demonolátrica, concebida en términos de blasfemia y simiesca parodia de la Iglesia de Cristo” (CARDINI, Franco. *Magia, stregoneria, superstizioni nell’Occidente medievale*. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1979. Cito por la siguiente edición castellana: *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*. Barcelona: Península, 1982. p. 97).

<sup>83</sup> BROEDEL. *The Malleus Maleficarum*. p. 58 y ss.: “...these accounts –agrega– emphasized the devil’s desire to usurp the cult of God, and hence emphasized the devotional, quasi-religious nature of the bond between witches and the devil”.

que impulsaban los procedimientos judiciales<sup>84</sup>. Y es probablemente por el carácter foráneo de la creencia y, también, por lo reciente que eran las noticias llegadas de Francia que Espina no demostró excesiva preocupación por el crimen brujeril y que lo adaptó a los parámetros de lo conocido: el *Canon episcopi*. La escasa preocupación de fray Alonso, en cualquier caso, por este crimen herético-diabólico, resulta patente al observar que, en el *Liber secundus*, analizado en capítulos previos, la herejía de las *bruxas* no es siquiera aludida en el catálogo de errores que inquietaban al fraile de Espina.

A partir de lo dicho, creo posible concluir que el elemento folklórico y, sobre todo, la idiosincrasia de cada ambiente cultural específico resultan fundamentales a la hora de comprender el surgimiento del inédito paradigma del complot brujeril y las propiedades que adoptó en cada región<sup>85</sup>. Creo también que este mismo razonamiento debe ser aplicado a la hora de intentar comprender la ausencia, el fracaso o la debilidad de dicho paradigma en determinadas áreas geográficas. En el reino castellano, los musulmanes, judíos, herejes judaizantes y “descreídos” eran considerados secuaces del demonio en la Tierra. Sobre ellos corrían rumores, circulaban relatos, se actualizaban viejas acusaciones. En un período en el cual la justicia inquisitorial otorgaba a la *publica fama*, a la fama *denunciante*, un rol central como iniciadora de procesos, no es casual que, en Castilla, la Inquisición se haya ocupado, desde su fundación, de perseguir judaizantes o supuestos judaizantes, tras haberse expandido en la sociedad castellana el temor al criptojudasmo en gran parte de la sociedad. Tal vez no sea casual que el surgimiento del estereotipo de la bruja en Occidente coincida temporalmente con la progresiva aparición en la Península del temor a la “herejía conversa” y que las persecuciones brujeriles más tempranas hayan seguido un curso paralelo a la creciente discriminación y persecución de los convertidos del judaísmo en suelo ibérico. La Península nunca se apropiaría de aquel estereotipo de modo efectivo y esto se debió, probablemente, al hecho de que el temor al demonio, el furor apocalíptico y los diversos intentos, consecuentes, de reforma moral buscados por clérigos reformistas (intentos que emergieron por doquier en la Europa posterior a Cisma de Occidente) podían ser expresados en el ámbito peninsular en términos que se correspondían con la tradición teológica, la cultura folklórica y la realidad social propios de la región<sup>86</sup>. La demonología no fue en absoluto destruida a la periferia en el mundo ibérico; por el contrario, se combinó con inquietudes que verdaderamente afectaban la vida cotidiana de quienes habitaban los reinos hispanos.

---

<sup>84</sup> “While *Institutoris* and *Sprenger’s* construction of witchcraft could readily translate ideas about malign magic from a popular idiom to the more learned environment of the inquisitors, *Jacquier’s* could not. His was a model much better suited to the testimony of a fallen doctor of theology than to a village brew-wife” (*ibid.* p. 60).

<sup>85</sup> Cf. OSTORERO. “The Concept of the Witches’ Sabbath in the Alpine Region”. p. 27. En cierto sentido, esta noción se aleja de la idea de Ginzburg, quien sostuvo en su *Historia nocturna* la existencia de un complejo mítico único, construido sobre la base del chamanismo euroasiático, emparentado con el estereotipo de la bruja. Respecto del impacto del aporte de Ginzburg, las posturas que han proseguido la línea por él inaugurada (Henningsen, Pócs, Klaniczay, Lecouteux) y aquellas otras que la han matizado o cuestionado (Muchembled, Hutton, de Blécourt, Nardon) véase CAMPAGNE. *Strix hispánica*. pp. 105-147.

<sup>86</sup> Po-Chia Sia sostuvo que, entre la caza de brujas y el “antisemitismo” existieron diversos puntos en común y que uno de ellos fue el rol de las órdenes mendicantes en la promoción de los bulos anti-judíos y anti-brujeriles e, incluso, en el impulso a la viva persecución (PO-CHIA SIA. “Witchcraft, magic, and the Jews”. pp. 422-426). Po-Chia señala, como ejemplo del entrecruzamiento de estas cuestiones (vistas por los contemporáneos como distintas caras de una misma lucha), que Kramer tuvo un rol destacado en el proceso de Simón de Trento de 1475 (p. 420) y que el título del *Malleus maleficarum* trazaba una línea ascendente hacia otras obras: el *Malleus hereticorum* y el *Malleus iudeorum* de Johann von Frankfurt, de 1420 (p. 429).