



¿Brujas satánicas o príncipes pecadores? Fundamentos “políticos” del escepticismo demonológico en la temprana Modernidad

Constanza Cavallero*

Recibido: 25 de febrero de 2016 / Aceptado: 4 de mayo de 2016

Resumen. El escepticismo respecto de la brujería característico (mas no exclusivo) de la región hispana se corresponde con un modo determinado de comprender la etiología del mal. Mientras que textos paradigmáticos de la demonología radical, como el *Malleus maleficarum*, dieron un paso concluyente hacia la demonización del mal natural (es decir, responsabilizaron al demonio y las brujas de calamidades y pestes), textos de origen castellano, como el *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina, se acogieron a la postura tradicional: consideraron al demonio como promotor del mal moral en el mundo y el mal natural, por su parte, como resultado de la ira de Dios por los pecados de su pueblo –particularmente, del pecado de los príncipes cristianos–. Sostengo en el presente trabajo que la diferenciación entre ambos modos de interpretar la causalidad de los males del mundo puede ser leída en clave política.

Palabras clave: demonología; mal natural; política; brujería; *Malleus maleficarum*; *Fortalitium fidei*.

[en] Diabolical Witches or Sinful Princes? “Political” Foundations of Demonological Skepticism in the Early Modern Period

Abstract. Skepticism regarding witchcraft, characteristic (but not exclusive) of the Spanish lands, corresponds with a particular view of evil’s etiology. Whereas paradigmatic texts of radical demonology, as the *Malleus Maleficarum*, gave a conclusive step towards the demonization of natural evil (as they put the blame on the devil and the witches for calamities and plagues), texts of Castilian origin, as Alonso de Espina’s *Fortalitium fidei*, embraced the traditional position: they considered the devil as a promoter of moral evil in the world, meanwhile natural evil is seen as a result of the wrath of God for the sins of His people –particularly, the sin of Christian princes. I argue that the distinction between these two ways of thinking the causality of the world’s misfortunes can be read in political terms.

Keywords: Demonology; Natural Evil; Politics; Witchcraft; *Malleus Maleficarum*; *Fortalitium Fidei*.

Sumario. 1. La demonología en la Baja Edad Media. 2. La demonización del mal natural: el *malleus*. 3. Persistencia de una tradición: el caso castellano. 4. Brujería y política.

Cómo citar: Cavallero, C. (2016), ¿Brujas satánicas o príncipes pecadores? Fundamentos “políticos” del escepticismo demonológico en la temprana Modernidad, en *Cuadernos de Historia Moderna* 41(1), 89-107.

* Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Universidad de Buenos Aires.
cony.cavallero@gmail.com

Unde malum, et quare?
(Tertuliano, *De praescriptione Haereticorum*).

Les premiers chefs des religions, les premiers politiques, embarrassés sur l'idée qu'ils devaient donner au public du bien et du mal moral, ont imaginé un être entre Dieu et nous, qu'ils ont rendu l'auteur de nos passions, de nos maladies, de nos crimes. Comment, en effet, sans ce secours, eussent-ils concilié leur système avec la bonté infinie de Dieu? D'où eussent-ils dit que nous venaient ces envies de voler, de calomnier, de violer, d'assassiner? Pourquoi tant de maladies, tant d'infirmités? Qu'avait fait à Dieu ce malheureux cul-de-jatte, né pour ramper sur la terre pendant toute sa vie?
(Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe*).

La historiografía especializada en materia demonológica acuerda en un punto: el fenómeno brujeil fue afrontado en ciertas regiones, por caso la Península Ibérica, con prudencia y moderación, tanto en lo relativo a las construcciones teóricas sobre el asunto como en el plano de la *praxis* represiva. Se suele afirmar que predicadores, juristas, obispos e inquisidores de origen hispano, conservadores en cuestiones de teología y jurisprudencia, concentraron sus esfuerzos en cuidar la ortodoxia y ortopraxis de las minorías culturales (judíos y conversos, moros y moriscos), relegando a un segundo plano la presunta amenaza del complot de las brujas¹. En efecto, fue con el fin de aniquilar la “herejía conversa” que se estableció tempranamente una Inquisición moderna en suelo español y sabemos que los tribunales inquisitoriales, en virtud de su centralización, su uso regulado de la tortura y su suspicacia ante las persecuciones masivas, pregonaron una actitud escéptica hacia la brujería².

¹ Ver TREVOR-ROPER, H.: *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries, and Other Essays*, New York, Harper & Row, 1969 (cito por la siguiente edición: *La crisis del siglo XVII. Religión, Reforma y cambio social*, Buenos Aires, Katz, 2009, p. 120); LEVACK, B.: *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, London, Longman, 1995 (edición castellana: *La caza de brujas en la Europa moderna*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 229-230); KAMEN, H.: “Spain” en GOLDEN, R. (ed.): *Encyclopedia of witchcraft: the Western tradition*, Santa Barbara, ABC-Clío, 2006, p. 1070; DELUMEAU, J.: *La Peur en Occidente aux XIV^e et XVIII^e siècles. Une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978 (edición castellana: *El miedo en Occidente (Siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, trad. Mauro Armiño, Madrid, Taurus, 2002 (1989), p. 602); HALICZER, S.: “The Jew As Witch: Displaced Aggression and the Myth of the Santo Niño de La Guardia” en PERRY, M. y CRUZ, A. (eds.): *Cultural Encounters. The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, California, University of California Press, 1991, pp. 148-149. Knutsen, por su parte, explica la ausencia de caza de brujas en la parte meridional del territorio peninsular sopesando la presencia de minorías culturales al interior del cristianismo pero deja de lado la teoría del “chivo expiatorio” (ver KNUTSEN, G.: *Servants of Satan and masters of demons: The Spanish Inquisition's Trials for Superstition. Valencia and Barcelona, 1478-1700*, Turnhout. Brepols, 2010, pp 39-50).

² Véase HENNINGSEN, G.: “La Inquisición y las brujas” en BORROMEO, A (ed.): *L'Inquisizione, atti del Simposio internazionale Citta del Vaticano, 29-31 ottobre 1998*, Citta del Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana, 2003, p. 583 y ss.; MONTER, E.: *Ritual, Myth and Magic in Early Modern Europe*, Brighton, Harvester Press, 1983, p. 67; LEVACK, *op. cit.* (nota 1), pp. 283-287; PÉREZ, J.: *Historia de la brujería en España*, Madrid, Espasa, 2010, pp. 235-280; MUCHEMBLED, R.: “Foreword”, en GOLDEN, *op. cit.* (nota 1), p. xxvii; VERDON, J.: *Les superstitions au Moyen Âge*, Paris, Perrin, 2008, p. 265; KNUTSEN, *op. cit.* (nota 1), pp. 51-81. Hubo, no obstante, persecuciones colectivas en suelo hispano pero éstas se restringieron al noreste del país: a la zona de Navarra (donde hubo procesos de considerable magnitud en 1525), Cataluña (escenario de juicios por brujería ya en el siglo XV y de cazas agudas en los años 1548-1549 y en las décadas segunda y tercera del siglo XVII) y las Vascongadas (donde ocurrió el más célebre proceso brujeil del ámbito ibérico: el de las brujas de Zugarramurdi, en la primera década del siglo XVII). Ver al respecto HENNINGSEN, G.: *The Witches' Advocate: Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition*, Reno, University of Nevada Press, 1980; CAMPAGNE, F.: *Homo catholi-*

En el presente trabajo, postulo como hipótesis que el escepticismo demonológico expresado en el tránsito del Medioevo a la Modernidad –característico de la región hispana (pero no exclusivo de ella)– podría vincularse con la resistencia de la jerarquía laica y religiosa de los reinos peninsulares a demonizar el mal natural (es decir, a responsabilizar al demonio y sus secuaces, las brujas, de calamidades, pestes e infortunios climáticos), por las implicancias “políticas” que conllevaba tal operación³. En el ámbito cultural hispánico, la etiología de los males naturales que afectaban al pueblo siguió siendo entendida, la mayoría de las veces, en términos tradicionales, esto es, eran interpretados como el inescrutable castigo divino por los pecados de la comunidad de cristianos y, en muchos casos, por el pecado de sus príncipes en particular. Veremos que, mientras que textos paradigmáticos de la demonología radical, como el *Malleus maleficarum* de Heinrich Krämer, daban un paso concluyente hacia la demonización del mal natural, tratados castellanos como el *Fortalitium fidei* del teólogo y predicador franciscano Alonso de Espina (escrito c. 1460) se adecuaban a una postura más tradicional: presentaban al demonio como promotor del mal moral en el mundo y continuaban enlazando el mal natural con los vicios y virtudes del gobernante, cabeza mística del cuerpo político y responsable, en última instancia, del destino de la comunidad⁴.

El escepticismo ante la brujería de cuño peninsular se forjó tempranamente, en el siglo XV, y se plasmó por escrito de modo concreto y definitivo en agosto de 1614, cuando la Suprema –luego de leer los exhaustivos informes del “abogado de las brujas”, Salazar y Frías, sobre el excepcional caso que comenzó en Zugarramurdi– dictó un ilustre documento con treinta y dos instrucciones que, de allí en más, debían aplicarse en casos de brujería⁵. El documento sostenía que este crimen, aunque era posible en la teoría, no podía ser probado jurídicamente y que, en la mayoría de los casos, las acusaciones y delaciones se basaban en confesiones extraídas bajo tortura o en falsos rumores divulgados por ignorantes o fanáticos⁶. Con estas instrucciones, el Santo Oficio daba un paso crucial hacia la descriminalización de la brujería en Occidente, rumbo que seguiría más tarde el resto de las autoridades seculares y religiosas de Europa. Ahora bien, lo interesante es que una de estas célebres instrucciones

cus. Homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII, Madrid, Miño y Dávila, 2002, pp. 462, 466 y ss.; CASTELL GRANADOS, P.: “La persecución de la brujería en el Pirineo leridano (ss. XV y XVI)”, en VILLANUEVA MORTE, C. y otros (eds.): *Actas del VI Simposio de Jóvenes Medievalistas Lorca 2012*, Murcia, Universidad de Murcia, 2013 y, del mismo autor, “Wine vat witches suffocate children. The Mythical Components of the Iberian Witch”, *eHumanista. Journal of Iberian Studies*, 26 (2014), pp. 170-195; AZURMENDI, M.: *Las brujas de Zugarramurdi. La historia del aquelarre y la Inquisición*, Córdoba, Almuzara, 2013; ALCOBERRO, A.: “The Catalan Church and the Witch Hunt: the Royal Survey of 1621”, *eHumanista. Journal of Iberian Studies*, 26 (2014), pp. 153-169; BAZÁN DÍAZ, I.: “Superstición y brujería en el Duranguésado a fines de la Edad Media: ¿Amboto 1507?”, *Clío & Crimen*, 8 (2011), pp. 191-224.

³ Valga una aclaración: el abordaje particular del escepticismo demonológico hispano que presento en este trabajo, priorizando su aspecto “político”, lejos está de pretender explicar cabalmente la cuestión (ésta jamás podría ser comprendida a partir de una lectura monocausal). En otros trabajos he estudiado en detalle otras aristas del problema que pueden conjugarse con el estudio aquí expuesto.

⁴ Utilizo en el presente trabajo las siguientes copias o ediciones de las fuentes históricas citadas: ESPINA, A. DE: *Fortalitium fidei*, 1464 (Archivo de la Catedral de El Burgo de Osma, códice 154) e INSTITTORIS *Malleus maleficarum*, en MACKAY, C.: *Malleus maleficarum. Volume I: The latin text*, Cambridge y New York, Cambridge University Press, 2009.

⁵ AMELANG, J.: “Between Doubt and Discretion: Revising the Rules for Prosecuting Spanish Witches”, en GÜNTHER, L. y otros (eds.): *Making, using and resisting the Law in European history*, Pisa, Plus-Pisa University Press, 2008, pp. 77-92; KNUTSEN, *op. cit.* (nota 1), pp. 16-17; HENNINGSEN, *op. cit.* (nota 2), pp. 588-589; CAMPAGNE, *op. cit.* (nota 2), p. 476 y ss.

⁶ AMELANG, *op. cit.* (nota 5), pp. 79-83.

asocia de modo explícito el escepticismo brujeril con la comprensión tradicional de las causas del mal natural. Dice:

que los inquisidores adviertan a los predicadores (...) que den a entender que el perderse los panes y otros daños que vienen en los frutos, envía Dios por nuestros pecados, o por la disposición del tiempo, como acontece en otras muchas partes que no hay sospecha de brujas, y es gran inconveniente que tengan imaginación que estas cosas y otras enfermedades y sucesos que comúnmente suceden en aquella tierra los hagan solamente los brujos⁷.

Por otra parte, cabe señalar que esta postura no es en absoluto original o propia del ámbito ibérico. La hallamos muy tempranamente en un documento papal del año 1080, transcrito por Gustav Henningsen en “La Inquisición y las brujas”. En él, Gregorio VII amonesta al rey Harald de Dinamarca por la costumbre, al parecer extendida entre los daneses, de responsabilizar a ciertas mujeres de provocar tempestades, epidemias y toda clase de males y matarlas luego del modo más bárbaro. En la epístola papal, el pontífice exhorta a Harald III a enseñar a su pueblo que tales desgracias eran fruto de la voluntad de Dios y que sólo la penitencia podía evitarlas, nunca el castigo de sus presuntas autoras⁸.

1. La demonología en la Baja Edad Media

La resistencia a imputar a la hechicería y la magia dañina el mal natural, que perduró en la Península Ibérica durante la Edad Moderna, fue abandonada a fines de la Edad Media por aquellos demonólogos y cazadores de brujas que promovieron en Europa la persecución brujeril desde el siglo XV en adelante. ¿A qué se debió este cambio? Si bien no adhiero a la postura historiográfica que acentúa en exceso la supuesta ruptura entre una demonología “agustiniana”, propia del primer milenio de esta era, y una demonología “tomista”, vigente desde la Escolástica en adelante⁹, es indudable que exponentes de esta última corriente –Tomás de Aquino, en particular– expresaron un renovado y enfático interés por las manifestaciones físicas y sensibles del demonio en el mundo que contribuyó a dicha evolución¹⁰. El escolasticismo implicó un sutil alejamiento de las ideas sobre el mal de matriz agustiniana, tendientes estas últimas a comprender al demonio como un mero atizador del principio abstracto del mal moral¹¹. Frente a ellas, las ideas de cuño escolástico-tomista hicieron hincapié en

⁷ HENNINGSEN, G. (ed.): *The Salazar Documents: Inquisitor Alonso de Salazar y Frías and Others on the Basque Witch Persecution*, Leiden, Brill, 2004, p. 477.

⁸ HENNINGSEN, *op. cit.* (nota 2), pp. 567 y 595.

⁹ Ver, por ejemplo, PIGNÈ, C.: “Du *De Malo* au *Malleus Maleficarum*: les conséquences de la démonologie thomiste sur le corps de la sorcière”, *Cahiers de recherches médiévales*, XIII (2006), p. 199; CAMPAGNE, *op. cit.* (nota 2), p. 482; BOUREAU, A.: “Un seul diable en plusieurs personnes” en HOUDARD, S.: *Les Sciences du diable*, Paris, Cerf, 1992, p. 13 y, del mismo autor, *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, Paris, Odile Jacob, 2004, pp. 127-133.

¹⁰ HAUSTEIN, J.: “Aquinas, St. Thomas (ca.1225-1274)” en GOLDEN, *op. cit.* (nota 1), pp. 53-54; KECK, D.: *Angels and Angelology in the Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 72.

¹¹ Cf. *De civitate Dei* XXI, 14 y *De divinatione daemonum* IV, 8. Ver también, BROEDEL, H.: *The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft: Theology and Popular Belief*, Manchester, Manchester University Press, 2004, p. 51; DELUMEAU, *op. cit.* (nota 1), p. 386 y ss.; EVANS, G. R.: *Augustine on Evil*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000 (1982), pp. 104-108.

aquellas capacidades propias de los espíritus malignos que los convertían en posibles agentes no sólo del mal moral sino también de infortunios y calamidades¹².

El problema del mal había sido un tópico central en los debates teológicos del cristianismo primitivo: había sido difícil, para el monoteísmo, conciliar la omnipotencia y la benevolencia de Dios con la existencia del mal¹³. Agustín había intentado saldar estos debates definiendo el mal como *privatio boni* y haciendo hincapié en la incidencia del libre albedrío, que fácilmente podía ser percibido como raíz u origen del mal moral¹⁴. Ahora bien, ¿cómo entendía Agustín, desde esta visión, el mal natural? En verdad, lo cierto es que dentro del paradigma forjado por el santo de Hipona este último problema no recibió demasiada atención¹⁵. Todo tipo de mal era entendido como un *defectivus motus* que sólo una criatura con voluntad y raciocinio podía provocar (es decir, para Agustín, incluso un terremoto era producto, en última instancia, de un acto de la voluntad)¹⁶. Además, en los casos en que intervenían los demonios en el curso de los hechos, alentando el vicio y el pecado, estos siempre actuaban en la mente y la imaginación de los hombres y como oportunos delegados de la divinidad, que escarmentaba a la humanidad a causa de sus pecados¹⁷.

Ahora bien, si en la Alta Edad Media la teología atribuyó los infortunios y desgracias del mundo al pecado del hombre y la justicia y providencia de Dios (“*who infuriated the devil by turning his malice to good ends*”), hacia fines del siglo XIII la forma tradicional de interpretar los infortunios cambió de modo considerable¹⁸: la responsabilidad ya no se atribuyó a los fallos divinos por los pecados de la humanidad sino que Sus ministros y verdugos, los demonios, adquirieron mayor autonomía y protagonismo. Si, como había dejado en claro Agustín, el mal no era sino ausencia de bien, mera privación, Dios –absolutamente bueno– no podía ser causa de ningún mal, excepto causa accidental: “*privation could only result from a deficient cause which could not be God*”¹⁹. El Aquinate se apropia de la idea del mal de Agustín pero la conjuga con la teoría de la causalidad de raigambre aristotélica. Esta operación lo

¹² BROEDEL, *op. cit.* (nota 11), p. 43; BELHMAIED, H.: “La Inquisición española y la brujería”, en GRECO, B. y PACHE CARBALLO, L. (eds.): *De lo sobrenatural a lo fantástico: Siglos XIII-XIX*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014, p. 63.

¹³ RUSSELL, J. B.: *Lucifer: The Devil in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 1984 (cito por la siguiente edición: *Lucifer: El Diablo en la Edad Media*, Barcelona, Laertes, 1995, pp. 105-106) y, del mismo autor, *The Prince of Darkness: radical evil and the power of good in history*, Ithaca, Cornell University Press, 1988 (versión castellana: *El príncipe de las tinieblas: el poder del mal y del bien en la historia*, Santiago, Andrés Bello, 1994, p. 127 y ss.).

¹⁴ MATHEWES, C.: *Evil and the Augustinian Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 6-7.

¹⁵ EVANS, *op. cit.* (nota 11), pp. 97-98: “*For Augustine, ‘natural evils’ are a question of very subordinate interest. He would not attribute them to God but to man. For him, there is no such thing as a ‘natural evil’ (...). All evil arises in the will*”.

¹⁶ *Ibidem*: “*The only creature capable of acting against the good and bringing about an evil happening is a creature with a mind of his own. Augustine located the source of evil (as we shall see) in the rational will, which is free to choose between good and evil*” (p. 95).

¹⁷ *Ibidem*, pp. 104-108. “*It is in the mind, then, and specifically in the will (...)* that we must look for signs of evil. *We need not fear what the demons can do to the outside world*” (p. 104); “*Demons mislead men’s minds, then, by a diabolical ludus, playing with their perceptions and mocking reality. The effect of the demons is not to change the substance of things but to work upon the oculus mentis*” (p. 108); “*The angels who sinned did not disturb the order of divine providence (...). God is able to use even this cosmic event for good, and in smaller matters he turns the evil intent of the wicked angels back upon itself, using them indeed as go-betweens between God and men, but not for the purpose they think*” (p. 107).

¹⁸ BROEDEL, *op. cit.* (nota 11), p. 69.

¹⁹ *Ibidem*: “*...such was the traditional Christian interpretation of misfortune, until the end of the thirteenth century, when several factors conspired to modify this understanding and to shift responsibility for misfortune away from God and towards his ministers*”.

condujo a reinterpretar, siguiendo el camino abierto poco antes por san Anselmo, la visión que había regido hasta entonces el pensamiento cristiano respecto de la etiología del mal: Dios no podía ser causa *eficiente* del mal natural en ninguna ocasión (excepto causa *per accidens*); no podía *querer* el mal jamás sino tan solo *permitirlo* en vistas de un bien mayor, del que sí era causa eficiente (por caso, la justicia)²⁰.

Ahora bien, sí podían ser causas eficientes del mal los demonios. Para santo Tomás, los ángeles caídos, además de tener poder efectivo sobre la materia (y no sólo sobre la mente del hombre, como resaltaba Agustín), habían recibido de Dios ciertas esferas de autarquía, es decir, ciertos permisos generales para actuar de modo independiente de la voluntad divina. Si bien, los demonios eran verdugos obedientes de la divinidad cuando eran mandados a castigar a los hombres por sus pecados, según el Aquinate, en ocasiones los demonios podían tentar a los humanos *motu proprio*, es decir, sin que Dios los enviara explícitamente a hacerlo. Incluso, para Tomás, los demonios podían castigar luego libremente a aquellos hombres que hubieren caído en la tentación²¹.

Hacia fines del XIII, estas sutilezas de la teología erudita confluyeron con creencias de origen popular, con postulados de la literatura monástica y con la voluntad de la Iglesia de demonizar a las nuevas herejías (sobre todo, las de corte dualista) en la inclinación a otorgar mayor autonomía al accionar del demonio y a responsabilizarlo, en particular, de infortunios y desgracias²². Las vías de injerencia del demonio en el mundo material se identificaron estrechamente con las prácticas de magia popular y nigromancia: desde tiempos de Agustín, estas prácticas no eran consideradas eficaces *per se*, en absoluto, sino entendidas como signos acordados con el demonio, expresiones de un lenguaje que no permitía sino establecer contratos diabólicos²³.

Fue entonces en este contexto de creciente temor al demonio y sus capacidades de injerencia en el mundo que la hechicería y la brujería comenzaron a ser vistas, hacia el fin de la Edad Media, como causas directas del mal natural no sólo por el campesinado analfabeto sino también por sectores importantes de la jerarquía cristiana, capaces de impulsar procesos de persecución y represión de las prácticas consideradas ilícitas²⁴. Como indica Broedel, "*late-medieval scholarly and ecclesiastical interest tended to focus on demons as the efficient cause of misfortunes in the world, and it was within this context that magic was understood*"²⁵.

²⁰ Cf. *Suma Teológica* 1, q. 48, a. 1 y *De Casu Diaboli* (SAN ANSELMO: *Tratado sobre la caída del demonio*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2005, p. 227 y ss). Ver también RUSSELL, *op. cit.* (nota 13, 1995), pp. 184-186, 219-222.

²¹ BROEDEL, *op. cit.* (nota 10), p. 73: "*If the devil (...) was allowed to tempt a man of his own choosing, and if that man succumbed, the devil might also be allowed to punish him, not because God willed it, but because by sinning the man had placed him in the devil's power. In this way, Aquinas allowed a considerable expansion of both the devil's power to make trouble and his responsibility for it.*"

²² *Ibidem*.

²³ Ver DUFAULT, O.: "Augustine and the Invention of Magical Dissent", en BROWN, B. y otros (eds.): *Augustine and World Religions*, Lanham, Lexington Books, 2008, p. 10; CAMPAGNE, *op. cit.* (nota 2), pp. 56-58; IRIBARREN, I.: "From Black Magic to Heresy: a doctrinal leap in the pontificate of John XXII", *Church History*, 76:1 (2007), pp 44-45.

²⁴ LEVACK, *op. cit.* (nota 1), pp. 53; BROEDEL, *op. cit.* (nota 11), p. 66: "*To endorse witch persecution, educated Christians had to answer these questions in such a way that the witch would emerge as the efficient cause of worldly misfortune.*"

²⁵ BROEDEL, *op. cit.* (nota 11), p. 66.

2. La demonización del mal natural: el *Malleus*

No hay duda de que los textos paradigmáticos de la demonología radical, por caso el *Malleus maleficarum*, alimentándose tanto del escolasticismo tomista como del folklore popular, dieron un paso concluyente hacia la demonización del mal natural: atribuyeron a la bruja y al demonio calamidades, pestes e infortunios climáticos²⁶. El recién mencionado Broedel, un reconocido estudioso de la célebre obra de Heinrich Krämer, afirma, atendiendo a lo dicho, que el *Malleus* “*proposed a basic shift in the way in which the Church should conceptualize evil, a shift which not all contemporaries were prepared to accept*”²⁷. Este cambio, según el autor, consistía justamente en pasar a considerar los infortunios como resultado directo de la magia dañina²⁸. En el *Malleus*, Krämer se ocupó de refutar a quienes creían que Dios no permitía los terribles males que buscaban las brujas, y que realizaban en connivencia con el demonio, porque no necesitaba más castigos que los que Él mismo podía infligir: “*Deus (...) punit gladio, fame et mortalitate, item diversis aliis infirmitatibus, variis et innumeris*”²⁹. Según Institor, por el contrario, Dios estaba tan ofendido por los crímenes perversos de estas mujeres que permitía que ocurrieran los males que ellas buscaban, a saber, “males naturales” que podían provocar por intervención directa y material del diablo: el daño material de hombres, animales y frutos de la tierra³⁰. Es decir, Krämer creía que la gravedad misma del pecado de las brujas habilitaba de modo casi-mecánico la intrusión mayor de los poderes demoníacos en el mundo³¹.

²⁶ *Ibidem*, pp. 93, 100. Esta postura que atribuía las desgracias mundanas a las brujas no era en absoluto hegemónica. Incluso un contemporáneo de Institor que creía en la existencia de las brujas la negaba de plano: “*Ulrich Molitor, for example, admitted that witches existed (...) but he also stressed that whatever else they might do, witches could not be in any sense the efficient cause of misfortune. While demons could, when God permitted, bring about worldly evils, (...) witches themselves had nothing to do with any of this. Witches believed that they could bring about misfortune only because they were deluded by the devil. Storms, for instance, were caused by natural agencies, such as the movement of the stars or planets, or by demons if God willed it*” (*ibidem*, p. 77).

²⁷ *Ibidem*, p. 20.

²⁸ *Ibidem*, p. 58: “*because Institoris and Sprenger identify witches with actual woman, they locate responsibility for misfortunes in the witches’ own real, socially constructed, moral evil, rather than in some abstract, dualistic principle of evil or in the malice of nature spirits and preternatural beings*”.

²⁹ *Malleus maleficarum*, Pars 1, q. 18, MACKAY, *op. cit.* (nota 4), p. 367.

³⁰ *Ibidem*, p. 369: “*cum Deus maxime offenditur, iuste permittit ea que a malefica desiderantur et propter que fidem abnegavit et ad que diaboli potentia se extendit, ut est hominibus, iumentis et terre frugibus posse nocere*”. Sobre la permisión divina de los crímenes de la bruja, ver *Malleus maleficarum*, Pars 1, q. 18, *ibidem*, p. 366 y ss.

³¹ “*Institoris and Sprenger held a view of the world that was both extremely mechanistic and highly anthropocentric*”, BROEDEL, *op. cit.* (nota 11), p. 85. Respecto de la gravedad y “enormidad” de los crímenes de la bruja según Institor, ver *Malleus maleficarum*, Pars 1, q. 14, 16 y 17, MACKAY, *op. cit.* (nota 4), pp. 346-354 y 358-366. Dice Krämer, por ejemplo: “*Quod mala que a modernis maleficis perpetrantur cuncta alia mala que Deus unquam fieri permisit*” (q. 14, p. 348); “*post peccatum Luciferi omnia alia peccata maleficorum opera excedunt*” (q. 14, p. 349). “*.tanta est earum facinorum magnitudo quod etiam malorum angelorum peccata et ruinam excedunt*” (q. 17, p. 363). Por otra parte, el rasgo “antropocéntrico” de la lectura de Institor salta a la vista en comparación con las ideas del castellano Alonso de Espina. Este último explica la virulencia de la presencia del demonio en sus tiempos por la proximidad del tiempo apocalíptico —cuando, según Agustín de Hipona, el diablo sería “desatado” (ver ESPINA, *Fortalium fidei, Liber quintus, Consideratio V*, f. 179r.: “*tunc solvetur Sathanas...*”; *Liber quintus, Consideratio VII*, f. 180v. y *Liber tercius, Consideratio XII*, ff. 116 r. y v.). Si bien Institor, por su parte, se apoya también en las ideas de san Agustín para explicar el origen de la brujería, no cita su pensamiento apocalíptico al respecto (que explicaría la brujería como manifestación del *postremus furor Satanae*, según *Apocalipsis* 12:12) sino su postura respecto del origen del pecado del hombre: su falible voluntad. La brujería se produce, según el autor del *Malleus*, por la voluntad perversa de la bruja y la gravedad de su pecado. Dice Krämer: “*maleficus deprauatur per peccatum: ergo causa illius non est diabolus sed voluntas humana. Ad idem dicit (De Libero Arbitrio) quod quilibet est causa sue malitie, quod etiam probatur ratione: peccatum hominis ex libero arbitrio procedit, sed diabolus non potest liberum arbitrium mouere. Hoc*

Era sumamente original el inquisidor dominico al presentar el crimen brujeil como el más grave de todos los pecados, como el mayor motivo de alarma para los cristianos y como causa fundamental de los infortunios del mundo. Según el dominico, se trataba de un crimen espiritual y material a la vez, que podía afectar incluso a inocentes y cuyas consecuencias eran muchas veces irreversibles³². Institor, sosteniendo estas ideas novedosas, trasladaba la cuestión de la brujería de la periferia al centro mismo de las preocupaciones de la Iglesia.

Ahora bien, el *Malleus* fue original también en otro sentido: consideró la brujería no sólo como el peor de los pecados posibles sino también como un crimen excepcional, que obligaba a los magistrados seculares a involucrarse en su erradicación y a abandonar cualquier inhibición legal que dificultara su efectiva persecución. A diferencia de sus fuentes (sobre todo el *Formicarius* de Johannes Nider³³), Krämer no creía que la solución viniese de la mano de la reforma moral de los cristianos, de la devoción y la piedad, sino única y exclusivamente de la erradicación física de las brujas³⁴. Según Institor, recaía en las autoridades tanto religiosas como seculares la obligación de perseguirlas: el *Malleus* sostenía incluso que aquellos jueces que no persiguieran brujas serían fuertemente castigados por ello³⁵. La bruja, para Krämer, no era necesariamente hereje (porque la herejía, en última instancia, era una cuestión de creencia y la bruja, tal vez, no renegaba del cristianismo en su corazón). Si bien las Constituciones de Clemente V (1305-1314) sostenían que los casos de manifiesta herejía debían ser tratados por jueces inquisitoriales y episcopales a un tiempo, Krämer afirmaba que la brujería no lo era y, por lo tanto, las brujas podían ser procesadas por tribunales episcopales sin la participación de inquisidores papales³⁶. Además, el

enim libertati repugnaret. Ergo diabolus non potest esse causa illius nec cuiuscunque alterius peccati” (Pars 1, q. 5, MACKAY, *op. cit.* (nota 4), p. 261). El autor del *Malleus*, a diferencia de Espina, apenas menciona el asunto del fin de los tiempos y además, al hacerlo, no habla de la “liberación” final del demonio sino de la creciente malicia de los hombres en las postrimerías de la historia: “*ita iam mundi vespere ad occasum declinante et malicia hominum excrescente et caritate refrigescente superabundat omnis maleficorum iniquitas*”, Pars 1, q. 2, MACKAY, *op. cit.* (nota 4), p. 235.

³² BEHRINGER, “Malleus maleficarum”, en GOLDEN, *op. cit.* (nota 1), pp. 717-718.

³³ Véase la edición del quinto libro del *Formicarius* en NIDER, J.: *Les sorciers et leurs tromperies* (La fourmilère, livre V), Grenoble, J. Million, 2005, cap. II, § 3, p. 74; cap. IV, § 15, pp. 104-106; cap. IV, §§ 1 y 3, p. 99; cap. VI, § 4, p. 128.

³⁴ Cf. BEHRINGER, *op. cit.* (nota 32), pp. 717-718 y BROEDEL, *op. cit.* (nota 11), p. 85. Krämer refiere en diversas ocasiones, como remedio, el “*exterminium (...) maleficarum per seculare brachium*” (INSTITORIS *Malleus maleficarum*, Pars 2, q. 2, cap. 4 en MACKAY, *op. cit.* (nota 4), p. 519). Afirma institor: “*non debent sicut alii heretici carceribus perpetuis mancipari sed ultimo supplicio puniri, et hoc etiam propter damna temporalia hominibus et iumentis variis modis illata leges imperant*” (Pars 1, q. 14, p. 354); ver también Pars 2, q. 2, cap. 8, p. 556.

³⁵ INSTITORIS *Malleus maleficarum*, Pars 2, q. 1, cap. 18: “*Tantummodo aduertant animarum rectores quam dura et districta exigetur ab eis ratio a tremendo Iudice, cum revera iudicium durissimum his qui presunt ac ubi tales in iniuriarum Creatoris vivere permittunt*”, MACKAY, *op. cit.* (nota 4), p. 489. Ver también *ibidem*, pp. 491-492: “*Nam ut fertur quidam princeps cum consimiles foueret maleficos et cum hoc quandam ciuitatem in certis negotijs indebite aggrauaret dum hoc sibi a quodam familiari obijceretur, ille omni timore Dei postposito respondit: “Det Deus quod in hoc loco moriar, si iniuste a me illi aggrauentur,” ad que verba subito diuina vltio subsecuta: subitanea morte expirauit, reuera in vindictam non tam iniuste aggrauationis quantum et fautoris heresis. Patet et tertio, quod prelati quicunque et rectores, vbi huiusmodi flagitijs et eorum auctoribus et fautoribus iuxta omnem possibilitatem non resistent, etiam tanquam manifesti fautores et quod prescriptis penis manifeste subiacere debeant iudicantur*”.

³⁶ “*Manifestum est enim per c. «Vt inquisitionis» § «Prohibemus» (Libro Sexto) quod potestatibus et dominis temporalibus interdicitur ne de crimine heresis quoque modo iudicent absque episcoporum seu inquisitorum aut saltim alterius eorundem licentia, sed quia ratio que ibi assignatur circa maleficos non videtur habere locum, quia dicitur ibi quod ideo non debent iudicare eo quod crimen heresis est mere ecclesiasticum, maleficorum autem crimen non videtur mere ecclesiasticum sed etiam ciuile propter damna temporalia*”, *Malleus maleficarum*, Pars 2, q. 1, cap. 16, MACKAY, *op. cit.* (nota 4), p. 488. Krämer afirma también: “*licet iudicatur ab ecclesia*

Malleus enfatiza que el crimen de apostasía que cometía la bruja iba acompañado, en toda ocasión, de crímenes seculares: daños a personas y cosas. Por lo tanto, la bruja podía –y debía– ser juzgada y perseguida también por jueces civiles³⁷. De eso dependía la erradicación misma de la secta³⁸.

Esta originalidad del *Malleus* resulta interesante, a los fines de este trabajo, porque venía a otorgar a la jerarquía de la sociedad cristiana, tanto religiosa como civil, una responsabilidad de nuevo tipo ante la ocurrencia del mal natural. Es decir, para Krämer, las autoridades de la cristiandad no tenían que educar al pueblo en la piedad ni ser virtuosos y prudentes para impedir la ocurrencia de infortunios en sus pueblos sino, más bien, perseguir brujas con fervor. Príncipes y magistrados fueron conminados por Institor a cumplir deberes más legales y jurídicos que morales y místicos (en casos de brujería, toda responsabilidad moral corría por cuenta de la bruja)³⁹. En este sentido, nos hallamos en los antípodas de aquella amonestación enviada por Gregorio VII al rey cristiano de Dinamarca que sostenía que no había que perseguir a las supuestas autoras de las desgracias e infortunios sino educar al pueblo en la piedad. En períodos pre-escolásticos, la persecución de hechiceras era una acción impropia para los líderes cristianos: las calamidades del pueblo, castigos de Dios por el pecado de los hombres, debían ser soportadas con la entereza de Job y en modo alguno ser achacadas a demonios, brujas o astros. En la Baja Edad Media, esta postura siguió existiendo pero ya no mantuvo su antigua e incuestionable hegemonía⁴⁰.

3. Persistencia de una tradición: el caso castellano

Podríamos concluir de lo dicho hasta aquí que la nueva etiología del mal natural (habilitada por las novedades demonológicas del tomismo y las formas insospechadas que estas adquirirían desde el siglo XV en adelante) tenía resonancias estrictamente “políticas”. Es decir, si la bruja irrumpía como la causa principal de los infortunios del mundo y sus artimañas diabólicas permitían explicar los males naturales, menguaba la responsabilidad que, al respecto, se atribuía tradicionalmente al accionar moral de los gobernantes de la cristiandad. Broedel, refiriéndose al demonio de cuño agustiniano, sostuvo: “*his activities are securely determined by a conventional*

vt hereticus propter facta extrinseca visa et probata, non tamen sequitur quod semper sit hereticus ex natura rei, sed iuris presumptione sic reputatur, unde et in illo casu inquisitorum iudicium subterfugit, quia non sapit heresim manifeste” (Pars 3, *Quaestio introductoria*, p. 572).

³⁷ INSTITORIS *Malleus maleficarum*, Pars 2, q. 2, cap. 8, MACKAY, *op. cit.* (nota 4), p. 556. Ver también KIECKHEFER, R.: “The role of secular authorities in the early witch-trials”, en DILLINGER, J., SCHMIDT, J. y BAUER D.: *Hexenprozess und Staatsbildung*, Bielefeld, Verlag für Regionalgeschichte, 2008, pp. 25, 36.

³⁸ “...vbi iam multis annis impune ex hac pestifera opinione permanserunt, seculari brachio puniendo facultatem amputando, unde et in immensum sic [maleficae] creuerunt, ut iam non sit possibile eas eradicare”, *Malleus maleficarum*, Pars 2, q. 1, cap. 3, en MACKAY, *op. cit.* (nota 4), p. 404.

³⁹ BROEDEL, *op. cit.* (nota 11), pp. 32, 52. Walinski-Kiehl, refiriéndose a los casos de Bamberg and Würzburg, afirma lo siguiente: “*Involvement in witch-hunting specifically helped to bolster the monarchical image of the ruler as the person who administers justice: a key function that contemporaries attributed to sovereigns*” (WALINSKI-KIEHL, R.: “Witch-Hunting and State-Building in the Bishoprics of Bamberg and Würzburg”, en DILLINGER y otros, *op. cit.* (nota 37), p. 253).

⁴⁰ Por ejemplo, el predicador Martin Plantsh, de Tübinga, en su *Opusculum de sagis maleficos* (1507), mantenía firme la postura tradicional ante los males naturales, es decir, “la idea de que Dios era responsable directo de muchos de los desastres naturales, como las granizadas, atribuidos a menudo a la brujería” (LEVACK, *op. cit.* (nota 1), p. 240).

*moral order: he punished the Catholic army because of the sins of its leaders*⁴¹. Por el contrario, dentro del nuevo paradigma de la demonología radical, los vicios del príncipe no explicaban la ocurrencia de los infortunios que golpeaban a la comunidad, como tampoco –por contrapartida– su probidad y virtudes cristianas explicaban la ausencia de calamidades y desgracias semejantes.

Cabe afirmar que este corolario “político” de los nuevos modos de entender las causas del mal natural emergía como una novedad en tiempos bajomedievales y renacentistas. Sabemos que, en el otoño de la Edad Media, “*the spiritual world was widely accepted as possessing superior power*” y que la distinción entre lo trascendente y lo immanente era tan fundamental como la búsqueda de una mediación entre ambos⁴². El liderazgo político se construía sobre esta operación de mediación entre la comunidad terrenal y la realidad celeste (como indica Ruggiero, “*governments strove to co-opt the spiritual*”)⁴³. En virtud de la consideración hegemónica del cuerpo político como *corpus mysticum* (*topos* de origen teológico que se adaptó de modo exitoso al ordenamiento secular) y la percepción del poder del rey como un atributo derivado de la voluntad divina, el monarca era indudablemente visto como cabeza de la comunidad y como instancia de mediación clave entre Dios y los hombres. El rey debía ser “espejo” de Cristo en la Tierra, su representante en este mundo. Así las cosas, como indica Howard, “*while the subjects are morally compelled to obey, the king is equally duty-bound to be virtuous in every way*”⁴⁴.

Los “espejos de príncipes” castellanos incluían indefectiblemente listados de vicios y virtudes. En la primera mitad del siglo XIV, el *Regimiento de Príncipes* de Egidio Romano fue traducido al castellano por encargo del obispo de Osma (el traductor y glosador fue Juan García de Castrojeriz). Este tratado, de suma importancia para la historia de las ideas políticas, fue impreso tempranamente en Sevilla, en 1494⁴⁵. Allí vemos presente la metáfora orgánica (“conviene al príncipe el nombre de cabeça, ca deve ser tal como la cabeça en el cuerpo del ombre, ca es semejança de la magestad de Dios”⁴⁶), tanto como la noción de que el monarca debe gobernar a imagen de Dios (éste “es galardador de todos los bienes et de todos aquellos que le quieren semejar. E entre todos los omes, el rey deve mas semejar a Dios porque especialmente trae en si la imagen de Dios en govarnar el pueblo, asi como Dios govierna el mundo todo. E por ende si bien et derechamente gobierna su pueblo, muy grand galardon resçibe de Dios”⁴⁷) como también la clara noción de que el modo en que gobierna el rey repercute en el bien general de la comunidad, incluso en el plano de los fenómenos meteorológicos. Veamos un ejemplo de este último punto: en el *Regimiento* se cuenta que el emperador Teodosio fue excomulgado por San Am-

⁴¹ BROEDEL, *op. cit.* (nota 11), p. 45.

⁴² RUGGIERO, G.: “Witchcraft and Magic” en RUGGIERO (ed.), *A companion to the worlds of the Renaissance*, Malden, Blackwell, p. 477; LAUSTSEN, C. y WÆVER, O.: “In defense of religion: sacred referent objects for securitization”, *Millenium* 29:3 (2000), pp. 710-711, 716.

⁴³ RUGGIERO, *op. cit.* (nota 42), p. 477.

⁴⁴ HOWARD, K.: *The reception of Machiavelli in Early Modern Spain*, Woodbridge, Tamesis, 2014, p. 15. Dice luego el autor: “...the king’s obligation to rule according to the common good is intimately linked to his image of a virtuous ruler who dutifully carries out God’s divine will on earth. At the same time, the “good” which is pursued in the Middle Ages is not earthly, but rather salvation in the next life. This good is located outside of the passage of time: it is static and universal with respect to historical events” (*ibidem*, p. 16).

⁴⁵ BIZZARRI, H.: “Sermones y espejos de príncipes castellanos”, *Anuario de Estudios Medievales* 42/1 (2012), pp. 166, 173.

⁴⁶ GIL DE ROMA: *Regimiento de príncipes*, Sevilla, 1494, Primera parte, cap. V, f. VIIv.

⁴⁷ *Ibidem*, cap. XIII, f. XV r. y v.

brosio de Milán, luego de mandar a matar a siete mil personas en Tesalonia (allí el pueblo había sido acusado de apedrear a dos jueces del emperador). Egidio pone en boca del emperador: “la yglesia (...) esta a mi çerrada et vedada por los mis pecados e sobre todo esto Dios tieneme çerrado el çielo, que por la mi maldad no quiere llover sobre la tierra”. Se dice luego, poco más adelante, que, hecha la debida penitencia, Teodosio fue recibido en la Iglesia y, de allí en más, Dios sí le brindó su apoyo: “de la bien andança que Dios dio a Theodosio cuenta allí [sant Agustin] en el capitulo XXVI [de la *Çibdad de Dios*] en qual manera vençio sus enemigos”: “embio Dios un viento tan rezio que tomava todas las saetas e lanças et tornavalas a los enemigos et matavalos con ellas et assi los vençio con el poder de Dios. Do dize sant Agustin: que assi ayuda Dios a los buenos reyes ensalçandolos et honrrandolos en este mundo e después glorificandolos en el otro”⁴⁸.

La temprana edición del *Regimiento* es muestra de que la fundamentación teológica del poder persistió e incluso se intensificó en el ámbito hispano. La Baja Edad Media fue un período de quiebre en lo referido a la historia del pensamiento político: la impronta del humanismo cívico y la recuperación de los autores paganos permeó incluso el pensamiento hispano (los escritos de Alfonso de Cartagena son prueba de ello). No obstante, a lo largo del siglo XV –e incluso el siguiente–: “*Castilian royalists never abandoned their use of theological imagery to legitimize their monarchs’ pretensions to power; on the contrary, the idea of the divine origin of the king intensified with the arrival of the Trastámara*”⁴⁹.

La persistencia del pensamiento tradicional respecto del fundamento del poder y el rol de los gobernantes en la cristiandad tiene su correlato en tratados confeccionados en tierra ibérica sobre otra cuestión: el demonio y su séquito terrenal. Y, además, en clara disimetría con el texto fetiche de los demonólogos y los cazadores de brujas de la temprana Modernidad, el *Malleus*, estos tratados de raigambre hispana, siguen a la letra el pensamiento cristiano tradicional respecto del mal natural.

Veamos como ejemplo el *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina, escrito unos quince años antes que el *Malleus*. La noción del mal de cuño agustiniano (con su férreo providencialismo, con su insoslayable apelación a los vicios de la voluntad y con su apego a la teoría de la ministerialidad del demonio) se traslucen en las páginas demonológicas de la obra de Espina⁵⁰. El fraile descrea de la brujería: afirma que las *bruxas* eran víctimas de engaños del demonio (de una “*magna decepcio et illusio dyabolica*”) y que este último manipulaba su fantasía de modo tal que las brujas creían verdadero aquello que sólo les sucedía en sueños⁵¹. Y el diablo podía hacerlo porque las llamadas *bruxas* se entregaban voluntariamente al él y deseaban en su corazón cometer las maldades que imaginaban por virtud de la intromisión diabólica.

⁴⁸ *Ibidem*, f. XVI r. y v.

⁴⁹ HOWARD, *op. cit.* (nota 44), pp. 19-20. Agrega el autor: “while the Quattrocento Florentines’ exploration of republican forms of government led them to analyze the contingent nature of politics throughout history, in Castile the crisis of monarchical power increasingly forced writers to complement the universal, theological characteristics of royal imagery with secular, contingent concerns”.

⁵⁰ Cf. ESPINA, *Fortalitium fidei, Liber quintus, Consideratio V*, 178v. Espina define la acción de los demonios desde una perspectiva tradicional, es decir, “more as the source of sin than of misfortune”, BROEDEL, *op. cit.* (nota 11), p. 50.

⁵¹ ESPINA, *Fortalitium fidei, Liber quintus, Consideratio X*, dif. 10, f. 185r. Respecto del vuelo nocturno, los infanticidios y las metamorfosis atribuidas a la brujería dice: “*sunt falsa et erronea et non a divino spiritu sed a maligno*” e “*in sompniis et spiritu tantum fiunt*”.

No sólo en cuestiones brujeriles el demonio es descrito en la obra de Espina como promotor del mal moral en el interior de los hombres. También lo hace en la *consideratio* novena del *Liber quintus*, donde en fraile retoma la célebre imagen agustiniana de las “dos ciudades”: la ciudad diabólica y la ciudad de la justificación. Espina narra allí cómo las defensas de esta segunda ciudad, la divina, eran corroídas cada vez más a causa del pecado de sus autoridades, tentadas por los demonios: los religiosos caían ante los ataques de Satán (con las armas de la soberbia y la ambición); los príncipes eran vencidos por Belcebú (con la opresión, la injusticia y la discordia); clérigos y obispos, por Mammón (con la avaricia y la simonía)⁵². Espina responsabiliza, de este modo, a la jerarquía de la *civitas Dei* de la casi total destrucción de la fortaleza de Dios: a los príncipes de la ruina del “antemural” (la justicia); a los preladados la destrucción de la “fosa” (la humildad); a los religiosos del quebranto del “muro” (la caridad). Los príncipes, en particular, eran vencidos por el demonio –según Espina– porque gobernaban tiránicamente, se rodeaban de consejeros deshonestos, repartían dignidades y honores por mero favoritismo y disponían de la *ecclesia* del reino a placer⁵³.

Por su parte, los males “naturales” (los que los demonólogos radicales atribuían a las brujas y la intervención directa del demonio en el mundo) son descritos como el castigo divino por los pecados de los gobernantes cristianos, es decir, continuaban manteniendo, como causalidad última, una falta moral⁵⁴. En el *Liber quartus* del *Fortalitium*, Espina afirma que la bondad del príncipe contribuía al bien y la paz de la *ecclesia* y que la infidelidad y la maldad del gobernante eran sumamente dañinas para el pueblo cristiano⁵⁵. Espina dice “*bonum et quietam*” y menciona en conjunto *belli, fame et pestis* porque los males naturales (hambre, peste, plaga) que afectaban a la comunidad y que se atribuían a los vicios personales de los príncipes son referidos muchas veces en tándem con, e incluso como consecuencia de, invasiones e incursiones bélicas de fuerzas enemigas sobre la sociedad en su conjunto, imputadas éstas directamente, también ellas, al pecado del príncipe.

Espina sostiene, por ejemplo, que en tiempos de Mahoma Dios había permitido el avance del Islam sobre los ejércitos cristianos por los pecados del emperador Heraclio⁵⁶. Afirma también que los musulmanes conquistaron la Península Ibérica, años

⁵² ESPINA, *Fortalitium fidei, Liber quintus*, IX, f. 181v.

⁵³ *Ibidem*, f. 182r. y v.

⁵⁴ Por ejemplo, al narrar la expulsión de los judíos de Inglaterra, Espina escribe que, en esos tiempos, el reino insular estaba devastado por guerras, pestes y hambrunas, a causa de la ira divina. La ira es adjudicada por el fraile al hecho de que, en ese entonces, se permitía a los judíos vivir entre cristianos y a los conversos insinceros ocupar cada vez más cargos y dignidades dentro del reino. En una muestra de su feroz anti-judaísmo, Espina festeja la sanguinaria resolución del hecho: iluminado por Dios, el rey inglés decide pasar a cuchillo a quienes –pese a que se habían bautizado– seguían fieles al judaísmo, engañándolos con un gesto de falsa clemencia. Para Espina, se trataba de una solución efectiva y duradera para combatir la “plaga” de falsos conversos. El fraile creía que Castilla necesitaba, en pleno siglo XV, medidas similares a las tomadas anteriormente por el rey inglés (ver *Fortalitium fidei, Liber tercius, Consideratio IX*, f. 105v. Dice Espina: “*Videant yspani si similis plaga urget et continuo inter eos crescat*”). El fraile señala en diversas ocasiones que los más poderosos del mencionado reino hispano tenían una relación inconveniente con los judíos: eran demasiado permisivos con sus “crueldades”, no impartían la debida justicia, confiaban demasiado en ellos, recurrían a su consejo, etc. (cf. *Fortalitium fidei, Liber tercius*, ff. 112r. y 102v.).

⁵⁵ “. . .est mature ac provide attendendum quantum facit bonitas principis ad soliditatem fidei, et bonum et quietam statum Ecclesie, et econtra malicia et infidelitas principis quantum nocet” (ESPINA, *Fortalitium fidei, Liber quartus, Consideratio IX, Bellum 6*, f. 142r.).

⁵⁶ ESPINA, *Fortalitium fidei, Liber quartus, Consideratio IX, Bellum 2*, f. 141 r y v. “*Et si queras cur Deus permisit sic christianum populum dilectum suum per sarracenos flagellari, respondetur quod sepe Deus iuste flagellat populum suum propter peccatum principis*”.

después, por los vicios de los príncipes Vítiza y Rodrigo, sometidos a los placeres de la carne⁵⁷. Recoge, finalmente, las profecías de Hildegarda de Bingen, que atribuían los males de la guerra y las batallas contra el pueblo cristiano a la tiranía de los príncipes y la avaricia de los prelados⁵⁸.

El fraile castellano considera que en su tiempo el mal gobierno (incluso una “*tyrampnica rabies*”) regía indudablemente en Castilla y que no había casi ningún reino cristiano que, sumergido en la codicia y la discordia, estuviera tan alejado del bien gobernar⁵⁹: los príncipes eran permisivos con los sarracenos y con los judíos, consintiendo la ofensa de la majestad divina⁶⁰. En este sentido, según el fraile, también los males que causaba la presencia de la minoría mosaica en el ámbito hispano a la comunidad toda eran responsabilidad de las faltas morales de prelados, príncipes y señores, quienes “*iam venerunt in profundum malorum*”⁶¹.

Ahora bien, incluso después de la escritura y difusión por Europa del *Malleus maleficarum*, tanto el modo de concebir la acción del demonio de raigambre agustiniana como el vínculo entre el pecado del príncipe y la ocurrencia de males que afectaban a la comunidad en su conjunto (pestes, hambrunas, guerras) siguieron vigentes en el corazón de la Península. Esto es notorio al leer el *Castillo inexpugnable defensorio de la fe* del fraile benedictino Gonzalo de Arredondo y Alvarado, escrito casi siete décadas más tarde que el *Fortalitiium fidei* y publicado en 1528. En dicha obra, escrita en forma de diálogo, Arredondo no atribuye peligrosos poderes materiales a los demonios sobre el mundo sino refiere a ellos como promotores del pecado: se dice allí que Lucifer no es sino “el duque de vanagloria”, que Satán es “el duque de la envidia” y Abadon el “caudillo de la yra”, que Belzebug “es la acidia” y Mamona “es avaricia”. Estos demonios y otros más, según el benedictino, “guerrear contra los cavalleros christianos y a todos vencen por cogitacion, locucion y operacion”. Según el texto de Arredondo, el “crudelissimo turco” trae en su ejército a estos duques, caudillos y capitanes diabólicos, tanto como a sus “parientes” (“don arrogante”, “don ambicion”, “don menosprecio”, “don inobediente”, “don odio”, “don discordia”, “don golosio”, “don pusilánimo”, etc.). Con este ejército, dice el fraile, “a todos los christianos nos destruye et haze tan grandes y abominables males en el mundo”⁶². En otras palabras, no eran sino los pecados que cometían los cristianos mismos la causa de todos los males y destrucciones de la época⁶³.

En el *Castillo*, la responsabilidad por estos males recae sobre los pecados de la comunidad de cristianos pero, nuevamente, sobre los de sus gobernantes en particular (incluso los de la cabeza religiosa de la cristiandad: la curia de Roma). Por ejemplo, los desastres producidos por el saqueo de la ciudad de 1527 son atribuidos a los pecados de quienes vivían allí. Leemos en la fuente: “semejante desolación”, “abominaciones, guerra, peste y hambre” fueron un “açote reguroso de Dios” por la soberbia, la lujuria y la avaricia que inundaban la ciudad⁶⁴. Por otra parte, Arre-

⁵⁷ *Ibidem*, *Liber quartus*, *Consideratio IX*, *Bellum* 12, f. 142v. y *Liber tercius*, *Consideratio IX*, f. 106r.

⁵⁸ *Ibidem*, *Liber quartus*, *Consideratio XII*, f. 173v. y 174r.

⁵⁹ *Ibidem*, *Liber quartus*, *Consideratio IX*, *Bellum* 136, f. 167v.: “*nullum regnum fere christianorum est sic in bono regimine ofuscatum sicut est regnum Castellae*”. Ver también *Liber tercius*, *Consideratio XI*, art. 8, f. 112r.: “*Ex hoc et tyrampnica rabies continuo crescit in regno*”.

⁶⁰ *Ibidem*, *Liber quartus*, *Consideratio XI*, f. 173r.

⁶¹ *Ibidem*, *Liber tercius*, *Consideratio XI*, art. 8, f. 112r.

⁶² ARREDONDO Y ALVARADO, G.: *Castillo inexpugnable defensorio de la fee*, Burgos, Juan de Junta, 1528, f. 23r. y v.

⁶³ *Ibidem*, f. 56r.

⁶⁴ *Ibidem*, ff. 31v. y 32r. Ver también las fuertes críticas que dirige Arredondo al papado de Roma en los folios 4v. y 10r.

dondo responsabiliza de la caída de la ilustre Rodas en manos agarenas, ocurrida a comienzos de la década de 1520, a los príncipes seculares. El fraile, hablando en boca de María de Austria, afirma que “gran culpa tienen todos los reyes christianos”, puesto que, enceguecidos, no defendieron la ciudad, pese a que los ataques por ella sufridos eran consecuencia del pecado de todos⁶⁵.

Podemos afirmar, atendiendo a lo dicho, que en el discurso del fraile benedictino Gonzalo de Arredondo los males que asolaban a la cristiandad no aparecen demonizados ni vinculados en modo alguno a asuntos bruñeriles (ni siquiera mencionados) sino que, por el contrario, son referidos una y otra vez como fruto del castigo divino por el pecado del hombre. Asimismo, cabe sostener que, nuevamente, el accionar de los gobernantes sobresale en importancia respecto de los pecados o virtudes del resto de los mortales y que, una vez más, resulta fundamental para explicar el destino común de la comunidad de creyentes. Como Espina décadas antes, Arredondo afirma que, en el pasado, los cristianos habían perdido la batalla contra los moros por el pecado de sus príncipes: en tiempos de Heraclio, “por la infidelidad del sobre dicho emperador”; en tiempos de Constantino, “por los pecados del emperador”; a comienzos del siglo VIII, por los “muchos y abominables” pecados de los reyes visigodos⁶⁶. Ahora bien, el rol del gobernante, siempre destacado, no sólo posee un peso considerable en sentido negativo (es decir, cuando peca y se equivoca) sino que, a ojos del fraile, es quien, en caso de ser probo y magnánimo, puede cumplimentar los designios divinos. En efecto, en el *Castillo* de Arredondo, las virtudes de Carlos V emergen como la más férrea esperanza no sólo de vencer a los turcos sino también de unificar la cristiandad y acabar con los males que la aquejaban⁶⁷. Cito un pasaje alusivo, en donde trasparece la profunda confianza del fraile benedictino en la figura del emperador:

como Dios (...) tuvo en odio los pecados y pecadores, et los aborrecio et castigo crudelissimamente aqui muchas vezes por guerras, por hambre, por pestilencia (...), ansi tiene en las tierras puesto a vuestra cesaria majestad, para que como su ministro y capitan del todo con vuestra espada perfulgente desraygueys de la tierra a los offensores, blasfemadores (...) inieles malditos....⁶⁸.

4. Brujería y política

Un ya célebre especialista en este campo de estudios, Stuart Clark, ligó la propensión a creer en la brujería en los albores de la Modernidad con una postura intelectual determinada en el plano “político”, a saber, con la “visión mística y cuasi-sacerdotal de la administración de justicia” y con la concepción de que el poder político se erigía sobre “los actos de un gobernante carismático”⁶⁹. Según el mencionado autor, quienes descreían del crimen bruñeril, por el contrario, percibían las instituciones

El fraile disculpa a Carlos de toda responsabilidad respecto del *sacco*: “su imperial persona era sin culpa pues no fue sciente dello, (...) la culpa tenia la gente soldada, que a ningun capitan quiso por entonces obedecer” (ff. 31v.-32r.).

⁶⁵ *Ibidem*, 46r. 38 r.

⁶⁶ *Ibidem*, f. 63v.

⁶⁷ *Ibidem*, f. 60 r.-62v, 65r.

⁶⁸ *Ibidem*, f. 59r.

⁶⁹ CLARK, S.: “Brujería e imaginación histórica. Nuevas interpretaciones de la demonología en la Edad Moderna”, en TAUSIET, M. y AMELANG, J. (eds.): *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2001, p. 40.

políticas “como productos del artificio humano, ya se expresaran en términos de utilitarismo, pragmatismo o simple conveniencia”⁷⁰. Un estudio pormenorizado del rol otorgado a los príncipes en la literatura demonológica temprano-moderna exigiría talvez una revisión de este esquema binario propuesto por Clark. Hemos visto en el presente trabajo que la postura escéptica ante la brujería (por ejemplo, la expresada por Alonso de Espina en su *Fortalitiū fidei*) convivía –e incluso se alimentaba– de la persistencia de la percepción “mística y cuasi-sacerdotal” de los gobernantes cristianos.

Podríamos pensar, incluso, que la radicalización del discurso demonológico y el creciente temor ante un complot brujeil no se vinculó de modo directo con la pervivencia del tradicional ideal “místico” de la autoridad política sino, por el contrario, con la crisis de la política entendida en esos términos. Sabemos que el siglo XV vio nacer y consolidar nuevas teorías y nuevas formas de pensamiento político⁷¹. El Gran Cisma, el auge del movimiento conciliarista y la paulatina transformación del papado en principado territorial hicieron mella en los entramados de poder forjados en la Edad Media y sacudieron los presupuestos hasta entonces vigentes⁷². No casualmente la decimoquinta centuria se extingue en pleno desarrollo de las grandes guerras italianas y en un contexto de explosión de los ataques y diatribas contra la curia romana, acusada de corrupción, codicia, lujuria y mundanidad.

Fue en este marco de convulsión política que nació el inédito estereotipo de la bruja y el sabbat. Cabe preguntar: ¿tenía este nuevo paradigma, en sus orígenes, algún costado propiamente “político”? Siguiendo a Alain Boureau, podemos afirmar que la base misma de este novedoso crimen, la noción del pacto de la bruja con el demonio, atentaba contra la constitución y percepción de la comunidad política en su conjunto. De acuerdo con dicho autor, en tiempos de la Escolástica se consideraba que la totalidad de los fieles estaban unidos en una sola y única Iglesia en tanto eran solidariamente responsables de una deuda colectiva, incommensurable e infinita, contraída con el Dios Salvador (esta deuda, además, aumentaba sin cesar por la práctica del sacramento eucarístico). Es decir, la humanidad y la divinidad se vinculaban a través de un pacto, una alianza, y ese pacto entre los hombres y Dios no refería a un simple acuerdo entre partes sino que evocaba el fundamento mismo de la Iglesia universal y de la sociedad humana⁷³. Ahora bien, la sinagoga de las brujas, opuesta a la *ecclesia*, se asentaría también sobre la idea de un pacto y una deuda. No obstante, el pacto no sería con Dios sino con el demonio y la deuda no sería con la

⁷⁰ *Ibidem*, p. 41. Véase también CLARK, S.: *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1997, pp. 684-686.

⁷¹ Ver, por ejemplo, SKINNER, Q.: *The foundation of modern political thought I*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009 (1978) y VIROLI, M.: *De la política a la razón de Estado. La adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600)*, Madrid, Akal, 2009.

⁷² Véase por ejemplo PRODI, P.: *Il sovrano pontefice*, Bologna, Il Mulino, 2010; D'AMICO, C.: “El conciliarismo y la teoría ascendente del poder en las postrimerías de la Edad Media”, en BORON, A. (comp.): *La filosofía política clásica*, Buenos Aires, CLACSO-EUDEBA, 2000, pp. 183-204; OAKLEY, F.: *The Conciliarist Tradition. Constitutionalism in the Catholic Church 1300-1870*, Oxford y New York, Oxford University Press, 2003, pp. 20-58; 217-149; OBERMAN, H.: *The two reformations: the journey from the last days to the new world*, New Haven, Yale University Press, 2003, pp. 1-20.

⁷³ BOUREAU, A.: “Le sabbat et la question scolastique de la personne”, en JACQUES-CHAQUIN, N. y PRÉAUD, M. (dirs.): *Le sabbat des sorciers en Europe, XVe-XVIII siècles*, Paris, Jérôme Millon, 1993, p. 46 : “on voit donc la pertinence politique du sabbat des sorcières: au monde de sujets, liés par l'Eglise et par l'Etat naissant dans l'unité hiérarchique des contractants solidairement responsables de la dette, s'oppose la corporation des «suppôts», regroupés en synagogue ou en sabbat autour de leur dette envers Satan”.

divinidad sino con Satán. Concluye entonces Boureau: “*pourtant, à l’intérieur même du système scolastique, le sabbat, pris comme réunion agressive, comme institution antagoniste, a sa pertinence*”⁷⁴.

Olivier Dufault, por su parte, ha mostrado cómo, ya en tiempos de Agustín, la distinción entre religión y magia se apoyaba sobre criterios “sociológicos”, es decir, sobre la idea de que una y otra tenían *diversus finis* –en el caso de la magia, el objetivo era pertenecer a una comunidad demoníaca– y que cada una respondía a un tipo distinto de ley. Esto es, si bien tanto los sacramentos divinos como los prodigios demoníacos no se apoyaban sino en contratos, los primeros operaban por un principio de justicia común (*publica iustitia*) y los segundos en función de contratos privados (*privati contracti*)⁷⁵. Así pues, Agustín definía la magia “*according to its place in society (that is, as antisocial contracts)*”. Ya entonces la magia era el símbolo de lo “privado”, de aquello que se oponía a la sociedad⁷⁶.

Siglos después, con el surgimiento del complot brujeril, la comunidad cristiana en su conjunto se quebraría, a ojos de muchos contemporáneos (aunque no la mayoría), por la presunta aparición de esta suerte de “contra-comunidad” diabólica. Fue en este nuevo marco que los males terribles que afectarían de allí en más a la comunidad cristiana no serían vistos –en ciertos contextos– como consecuencia del pecado del cuerpo político sino, por el contrario, como resultado de la intervención material del demonio en la Tierra, en función de la voluntad perversa y los pecados atroces de un grupo de personas que atentaba, con su mera existencia, contra la unidad mística de la sociedad cristiana.

¿Cómo podemos comprender este cambio? ¿Por qué arraigó este temor en ciertas regiones de Europa y no en otras? No podremos responder aquí este interrogante. No obstante, sí podemos decir, en principio, que la consolidación del paradigma de la brujería en la mente de teólogos y juristas, no casualmente, se dio en un siglo de quiebre de la Iglesia cristiana occidental, de competencia y pugna entre poderes solapados y de serios desafíos a la jerarquía y la autoridad constituidas. La zona germana, escenario por antonomasia de la caza de brujas, era en efecto una región que, si bien se hallaba bajo la égida del Imperio, estaba compuesta por unidades políticas relativamente autónomas y se caracterizaba por la escasa centralización política y judicial y por la puja entre poderes diversos⁷⁷. El *Malleus maleficarum* mismo es considerado una reacción de Krämer a las resistencias y recelos expresados por las autoridades locales de los territorios germanos, tanto eclesiásticas como civiles, ante intentos de acción de los inquisidores, vistos como agentes del papado, en los principados teutones⁷⁸. Krämer, talvez el mayor promotor de la creencia en las brujas de

⁷⁴ *Ibidem*, p. 45.

⁷⁵ DUFAULT, *op cit.* (nota 23), p. 10.

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 12-13.

⁷⁷ LEVACK, *op. cit.* (nota 1), p. 129.

⁷⁸ Cf. MODESTIN, G.: “Les débuts de Heinrich Institoris dans l’espace rhénan”, en ANTOINE, F. y MARYSE, S. (eds.): *Sorcellerie savante et mentalités populaires*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2013, pp. 21-43; BROEDEL, *op cit.* (nota 11), pp. 14-18; BEHRINGER, *op. cit.* (nota 32), pp. 717-718; WILSON, E.: “Institoris at Innsbruck: Heinrich Institoris, the *Summis Desiderantis* and the Brixen Witch-Trial of 1485”, en SCRIBNER, R. y JOHNSON, T. (eds.): *Popular religion in Germany and Central Europe, 1400-1800*, Hampshire, Macmillan, 1996, p. 100; BRAUNER, S.: *Fearless Wives and Frightened Shrews: The Construction of the Witch in Early Modern Germany*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1995, pp. 46-47; MACIAS, F.: “El tratado demonológico como espacio del conflicto político entre la autoridad religiosa y los emergentes Estados territoriales”, *Sociedades Precapitalistas* 4:2 (2015). La famosa “bula de la brujería” de Inocencio VIII, de diciembre de 1484, también deja entrever estos conflictos: fue escrita para confirmar la autoridad de los inquisidores Krämer y Sprenger en los territorios alemanes que habían resistido su accionar.

la historia, respondió a tales resistencias instando a los magistrados seculares, como hemos visto, a luchar contra las brujas y, además, a ejercer la justicia con un pragmatismo categórico (cualidad del ejercicio del poder que, sugestivamente, Clark situaba del lado de los escépticos de la brujería, no del lado de los crédulos).

En lo que respecta al caso hispano, es notorio que sólo haya habido persecuciones bruñeriles en la región noreste de la Península y que el único sitio que no acató a tiempo las disposiciones inquisitoriales de 1614 haya sido Cataluña⁷⁹. Allí el escepticismo enarbolado por la Suprema y el monopolio jurídico de la Inquisición sobre el crimen bruñeril se implementó tardíamente y con gran dificultad. Esto ha sido explicado, en gran medida, a partir de las tensiones generadas por el solapamiento de jurisdicciones diversas y atendiendo a las resistencias por parte de los poderes locales (seculares y eclesiásticos, señoriales y municipales) que tuvo que afrontar la Inquisición y el poder central de la monarquía hispana en territorio catalán, debido a la autonomía de la que gozaban, por derecho, los distintos estamentos del principado. El órgano procesal local y laico continuó persiguiendo brujas después del pronunciamiento definitivo de la Suprema de 1614: sabemos, de hecho, que hubo una gran caza de brujas catalana entre 1618 y 1622⁸⁰.

Los pocos casos ocurridos en la región ibérica son entonces un ejemplo fehaciente de aquellos elementos que Levack señaló con claridad: la caza de brujas europea fue llevada a cabo en gran medida por tribunales locales capaces de actuar “sin demasiada interferencia del control judicial central o nacional” y, mayormente, no fueron sino tribunales de justicia civiles quienes asumieron un papel cada vez más destacado en la persecución de brujas, en detrimento de la participación de los tribunales eclesiásticos (“sin la intervención de este poder secular, la gran caza de brujas habría sido una mera sombra de lo que fue”, afirma)⁸¹. En aquellos sitios y momentos históricos de la temprana Modernidad en los cuales las instancias de poder centralizado fueron más fuertes e incontestables y/o lograron legitimarse de uno u otro modo según el caso, no se recurrió al *topos* de la bruja ni a la demonización del mal natural. Tanto el caso inglés como el caso francés podrían citarse, también, como ejemplos en este sentido⁸².

Sin duda, el rico desarrollo historiográfico sobre el problema de la brujería obliga a pensar el fenómeno como un constructo resultante de una multiplicidad de factores concomitantes, muchos de los cuales no hemos siquiera mencionado aquí. Entre

⁷⁹ Respecto de la circunscripción de la caza de brujas al área septentrional y pirenaica de la Península, cf. KNUTSEN, *op. cit.* (nota 1), *passim*.

⁸⁰ ALCOBERRO, *op. cit.* (nota 2), pp. 153-169.

⁸¹ LEVACK, *op. cit.* (nota 1), pp. 100, 118.

⁸² James Sharpe afirma respecto del caso inglés: “*the criminal justice system under which witches were tried seemed to minimize the potential for witch-hunts, the statutes against witchcraft seemed to do the same, while, by 1660 at least, the chances of achieving a witch-hunting godly commonwealth were limited by the apparent hostility of the upper reaches of the Church of England hierarchy to witch-hunting*” (SHARPE, J.: “State Formation and Witch-Hunting in Early Modern England”, en DILLINGER y otros, *op. cit.* (nota 37), p. 68). La única caza de brujas a gran escala que tuvo lugar en el reino de Inglaterra ocurrió, no casualmente, en plena guerra civil y a instancias del abogado Matthew Hopkins. Es decir, “*England’s only major witch-hunts occurred when the normal apparatus of the state judicial system and the state church were in abeyance*” (*ibidem*, p. 70).

En cuanto a la persecución de brujas en el reino de Francia, cabe citar a Robert Walinski-Kiehl: “*So far as France was concerned, it was pointed out by historians that some of the most virulent persecutions occurred in frontier areas where royal authority was at its weakest; local courts rather than the central authorities frequently undertook the more intensive witch-hunts. When the French royal courts were able to assert their authority on the outlying provinces, witch-trials were usually conducted in a more restrained manner*” (WALINSKI-KIEHL, *op. cit.* (nota 39), p. 246).

otros, cabría referir (a) las formulaciones doctas respecto de los poderes del demonio en tiempos escolásticos; (b) la creciente demonización de la herejía en la Baja Edad Media; (c) la heretización y demonización creciente de la magia popular desde el siglo XIV en adelante (es decir, la lenta imposición de la idea de que tanto el *maleficium* como la magia curativa o amorosa se realizaban necesariamente en connivencia con los demonios); (d) la demonización de complejos míticos de origen folklórico, tema que cautivó a Carlo Ginzburg; (e) el temor ante supuestos complots o conspiraciones en contra la cristiandad que apareció con fuerza en el siglo XIV, siglo de pestes y guerras; (f) la consolidación de la visión de la mujer como un ser intelectualmente inferior al hombre, defectuoso, impresionable, carnal, propenso a ser seducido por engaños, etc. y, finalmente, (g) el proceso de formación del Estado Moderno.

La vinculación de este último ítem, este macro-proceso propio del período temprano-moderno, con el fenómeno de la brujería es necesaria (sobre todo teniendo en cuenta que la gran caza de brujas –es decir, la de las décadas finales del siglo XVI y las primeras del siglo XVII– fue llevada adelante casi exclusivamente por tribunales de justicia civil) y, a la vez, es sumamente compleja. Prueba de esto son las fuertes críticas que ha recibido un intento temprano, ya clásico, de vincular ambos fenómenos: el propuesto por el antropólogo Marvin Harris en los años ‘70 del siglo pasado⁸³. Según el autor, la culpa de los males que sufría la sociedad en razón de la mayor presión fiscal y tributaria de príncipes, señores, obispos y papas, tras la crisis del siglo XIV, fue transferida conscientemente por las élites a la imaginaria secta de brujas. En opinión de Harris, la lucha contra estas últimas no sólo resultó útil para sortear responsabilidades sino que, además, habría contribuido a legitimar el continuo crecimiento del aparato militar y represivo de los tempranos estados en formación (y, al mismo tiempo, el de la fiscalidad destinada a sostenerlo). Sabemos que Harris ha sido acusado (a mi entender, justamente) de concebir de modo hartamente pasivo la vida cultural de las clases subalternas y de concebir las creencias religiosas como meros instrumentos de control en manos de élites tan cínicas e incrédulas como conscientes de los procesos históricos a gran escala en que se hallaban inmersas⁸⁴. Se suele acordar, por el contrario, en que los perseguidores de brujas creían en la existencia de brujas y les temían sinceramente⁸⁵. Esta franqueza, no obstante, no impide pensar que los demonólogos radicales buscaban ciertamente a) reforzar el poder represivo de entidades políticas a las que creían débiles o amenazadas y b) legitimar la autoridad de sus gobernantes, presentándolos como protagonistas de una lucha cuasi-sagrada, de una batalla terrenal contra el mal absoluto (un mal que no dependía de ellos ni de sus acciones, que simplemente debía ser erradicado).

⁸³ HARRIS, M.: *Cows, pigs and Witches*, Nueva York: Random House, 1974 (cito por la siguiente edición castellana: *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, Madrid, Alianza, 1992, pp. 204-207).

⁸⁴ Una postura opuesta a la de Harris es, por ejemplo, la de Jean Delumeau (DELUMEAU, *op. cit.* (nota 1), pp. 533-600). Ver también LEVACK, *op. cit.* (nota 1), pp. 53-55. Además, como indica Rilova Jericó, tanto el trabajo de Boyer y Nissenbaum (BOYER, P. y NISSENBAUM, S.: *Salem possessed. The social origins of witchcraft*, Cambridge y London, Harvard University Press, 1996, p. 12) como el de Robert Mandrou (MANDROU, R.: *Magistrats et sorciers en France au XVII siècle*, París, Editions du Seuil, 1980, p. 313 y ss.), refutan a partir de estudios de caso la hipótesis de Harris (RILOVA JERICÓ, C.: “Brujería en la comarca del Bidasoa. El problema de la incredulidad en el siglo XVIII”, *Vasconia* 29 (2009), pp. 146-150).

⁸⁵ Excepcional es la postura de Rilova al respecto: a partir de documentación de comienzos del siglo XVIII, concluye que los gobernantes de Irún y Hondarribia sólo se mostraban preocupados por la brujería cuando convenía a sus intereses (RILOVA JERICÓ, *op. cit.* (nota 84), p. 167).

Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, resulta palpable la necesidad historiográfica de hurgar en profundidad en la posible relación existente entre el auge de la creencia en brujas en determinados lugares de Europa y los cambios que se producen, de modo paralelo, en las ideas y representaciones respecto del rol –efectivo y simbólico– otorgado a los gobernantes cristianos en los inicios de la Modernidad. Tras las grietas hendidas, a distinta escala, por el Gran Cisma, primero, y por la Reforma, después, los fundamentos ideológicos de cuño medieval dejaron de ser efectivos, o al menos suficientes, para muchos príncipes del cristianismo. En todo caso, el accionar de los monarcas y príncipes siguió siendo considerado un factor clave para alcanzar o preservar el bien de la comunidad política. No obstante, la aparición del estereotipo de la brujería venía a desafiar, por sus implicancias, el rol tradicional atribuido al gobernante: su función de juez efectivo y pragmático se sobreponía, en estos casos, a la imagen del príncipe cristiano como cabeza de un cuerpo místico indisoluble y espejo de Dios en la Tierra, es decir, la imagen que, según vimos, fue hegemónica en la España de la primera Modernidad, donde la clave de bóveda del pensamiento político giró en torno de la responsabilidad *moral* del buen gobernante. Podríamos pensar, tal vez, que aquellas regiones de Europa que fueron escenario de persecuciones bruñeriles fueron más proclives, por algún motivo, a aceptar tempranamente una nueva visión respecto de las responsabilidades que cabía atribuir al príncipe. Se trató en la mayoría de los casos, mas no causalmente, de regiones en donde gobernantes endebles pujaban por convertirse en cabezas de entidades territoriales autónomas (y buscaron, con tal fin, nuevas bases sobre las cuales asentar su poder) o de sitios fronterizos o disputados, en los cuales el tradicional solapamiento de autoridades y jurisdicciones debió enfrentar, desde el siglo XV, el crudo avance de los estados en ciernes.