



# El Tractado de la divinança de Lope de Barrientos y el surgimiento del estereotipo demonizado de la bruja en la España tardo-medieval

Autor:

Campagne, Fabián Alejandro

Revista

Mora

1999, N°5, pp. 53-74



Artículo



# El Tractado de la divinança de Lope de Barrientos y el surgimiento del estereotipo demonizado de la bruja en la España tardo-medieval



Fabián Alejandro Campagne

Si bien la literatura especializada sobre la caza de brujas en Europa Occidental entre principios del siglo XV y mediados del siglo XVII abunda de manera notable, la enor-

me mayoría de los estudios han enfocado el problema desde el punto de vista del contexto social y económico en el cual se produjeron las persecuciones masivas de

brujas<sup>1</sup>. Son muchos menos los análisis dedicados al aspecto más abstracto del problema, es decir, a los mecanismos y a los materiales culturales utilizados por la alta cultura



<sup>1</sup> Resultaría interminable una lista de los principales estudios dedicados a la caza de brujas europea de los siglos XVI y XVII. Pero entre las más importantes monografías recientes pueden citarse BEHRINGER, Wolfgang, **Witchcraft Persecutions in Bavaria. Popular magic, religious zealotry and reason of state in early modern Europe**, Cambridge University Press, 1997 (1987); BRIGGS, Robin, **Witches and Neighbors. The social and cultural context of European Witchcraft**, Nueva York, Viking, 1996; BARRY, Jonathan; HESTER, Marianne and ROBERTS, Gareth (eds.), **Witchcraft in Early Modern Europe. Studies in culture and belief**, Cambridge, Cambridge University Press, 1996; ROPER, Lyndal, **Oedipus and the Devil: Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe**, London, Routledge, 1994; ANKARLOO, Bengt and HENNINGSEN, Gustav (eds.), **Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries**, Oxford, Clarendon Press, 1993; MUCHEMBLED, Robert (dir.), **Magie et Sorcellerie en Europe du Moyen Age à nos jours**, Paris, Armand Colin, 1994. En cuanto a los estudios anteriores, muchos de ellos aún no superados, merecen recordarse las obras de MACFARLANE, Alan, **Witchcraft in Tudor and Stuart England. A regional and comparative study**, Prospect Heights (Ill.), Waveland Press, Inc., 1991 (edición original en 1970); ERIK MIDELFORT, H.C., **Witch Hunting in Southwestern Germany, 1562-1684. The Social and Intellectual Foundations**, Stanford (Cal.), Stanford University Press, 1973; MONTER, E.W., **Witchcraft in France and Switzerland: The Borderlands during the Reformation**, London and Ithaca, Cornell University Press, 1976; MUCHEMBLED, Robert, **La sorcière au village, XVe-XVIIIe siècle**, Paris, Gallimard/Julliard, 1979; LARNER, Cristina, **Enemies of God: The Witch Hunt in Scotland**, Baltimore (Maryland), The John Hopkins University Press, 1981; DEMOS, John Putnam, **Entertaining Satan. Witchcraft and the Culture in Early New England**, Nueva York, Oxford University Press, 1983; HENNINGSEN, Gustav, **El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española**, Madrid, Alianza, 1983; LE ROY LADURIE, Emmanuel, **La bruja de Jasmin**, Barcelona, Argos Vergara, 1984 (edición original por Seuil, en 1983); SOMAN, Alfred, **Sorcellerie et justice criminelle: Le Parlement de Paris (16e-18 siècles)**, Aldershot (Hampshire), Variorum, 1994 (recoge estudios varios publicados en la por Soman a lo largo de la década anterior).

teologal del medioevo tardío para la construcción del estereotipo satanizado de la bruja sobre el cual se sustentaría la inédita represión posterior<sup>2</sup>. Son aún menos los análisis específicos de los discursos demonológicos, de sus peculiares

mecanismos lógicos y de sus herramientas textuales<sup>3</sup>.

Si estos aspectos sobre la construcción del estereotipo del aquelarre son esenciales para la comprensión del origen de la caza de brujas europea, para el caso espa-

ñol poseen aún una importancia suplementaria, dadas las peculiaridades que adquirió dicho fenómeno represivo en la Península<sup>4</sup>. Es sabido que la caza de brujas tuvo un carácter localizado y esporádico en España<sup>5</sup>, con psicosis brujaeriles

<sup>2</sup> Entre las obras que excepcionalmente se han dedicado al análisis del estereotipo del sabbat, a los mecanismos de construcción que lo hicieron posible, y al análisis de los discursos demonológicos merecen mencionarse (al margen de los libros de Norman Cohn y Carlo Ginzburg citados más adelante), las monografías de PURKISS, Diana, **The Witch in History. Early Modern and Twentieth-Century Representations**, London and New York, Routledge, 1996;; ANKARLOO, Bengt and HENNINGSEN, Gustav (eds.), **op.cit.**, segunda parte, "Origins of the Witches' Sabbath", pp.121-215 (Incluye artículos de Ginzburg, Muchembled, Rowland y Henningsen). Otra, es.

<sup>3</sup> Algunos pocos ejemplos existentes de esta aproximación al tema son la ya clásica obra colectiva editada por Sidney ANGLO, **The Damned Art: Essays in the Literature of Witchcraft**, London, Routledge and Kegan Paul, 1977. Constituye un aporte notable el muy reciente estudio de Stuart CLARK, **Thinking with Demons. The idea of Witchcraft in Early Modern Europe** (Oxford, Clarendon Press, 1997), obra que intenta comprender la lógica última del discurso demonológico, así como desentrañar aquellos aspectos globales de la cultura que hacían posible la creencia en el sabbat de las brujas. En Francia destaca un libro reciente de Sophie HOUDARD, **Les sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie**, Paris, Les éditions du Cerf, 1992. Fernando CERVANTES ha realizado brillantemente, por su parte, el análisis de discursos demonológicos en alguno de los capítulos de su **The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain**, Yale University Press, 1994 (ver en especial capítulos 1 y 5).

<sup>4</sup> Para una visión general puede consultarse LISÓN TOLOSANA, Carmelo, **Las brujas en la historia de España**, Madrid, Lavel, 1992.

<sup>5</sup> Si en España fueron escasos los procesos, y aún más las condenas capitales, por acusaciones de brujaería en el sentido que dicho crimen adquiriría allende los Pirineos, si abundaron sobremanera procesos contra formas más tradicionales de hechicería, particularmente magia amatoria o maleficios a distancia, en los cuales nada tenía que ver la asistencia al sabbat o aquelarre, cfr. CIRAC ESTOPIÑAN, Sebastián, **Los procesos de hechicería en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)**, Madrid, CSIC, 1942; CARO BAROJA, Julio, **Vidas Mágicas e Inquisición**, Madrid, Istmo, 1992, en particular volumen II; SÁNCHEZ ORTEGA, Ma.Helena, **La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen. La perspectiva inquisitorial**, Madrid, Akal, 1992, capítulos II y III; DEDIEU, Jean Pierre, **L'administration de la Foi. L'Inquisition de Tolède (XVI-XVIIIe siècle)**, Madrid, Casa de Velázquez, 1989, cap.XVI.



breves pero intensas que pueden ubicarse particularmente en regiones como las provincias vascas, Navarra, el Alto Aragón o el principado de Cataluña<sup>6</sup>. Pero más notable aún es el hecho de que la alta cultura teológica española demostró desde muy temprano un persistente rechazo hacia el estereotipo demonizado del sabbat de las brujas, adhiriendo entre los siglos XV y XVII, con algunas excepciones, a la línea de interpretación sustentada en el antiguo y mítico *Canon Episcopi*; la élite clerical hispana sostuvo así el carácter ilusorio de

los actos atribuidos a las brujas, negando la realidad de la asistencia al aquelarre y de los vuelos nocturnos, rechazando la postura contraria que comenzaba a triunfar más allá de los Pirineos con tratados como el *Formicarius* de Johannes Nider, y el *Malleus Maleficarum* de los dominicos alemanes Enrique Institor y Jacobo Sprenger<sup>7</sup>.

Por estas razones, el descubrimiento de textos españoles tempranos que hagan referencia al estereotipo demonizado del sabbat de las brujas adquiere una importancia central. Una de estas eviden-

cias tempranas puede encontrarse en el *Tractado de la divinança e sus espeçies, que son las espeçies de la arte magica*, escrito por el obispo de Cuenca Lope de Barrientos, en fecha indeterminada entre las cuarta y la quinta décadas del siglo XV<sup>8</sup>. Si bien se encuentra ubicada hacia el final del tratado, y posee una extensión relativamente breve, esta *quaestio* constituye una de las primeras menciones en territorio español de las reuniones nocturnas de las brujas, a pocos años del surgimiento mismo de la palabra *bruxa* y de su difusión

<sup>6</sup> Cfr. CARO BAROJA, Julio, **Las brujas y su mundo**, Madrid, Alianza, 1966 (1961), segunda parte (dedicada a la brujería vasca); GARI LACRUZ, Ángel, "La brujería en el Alto Aragón en la primera mitad del siglo XVII", en **Brujología. Congreso de San Sebastián. Ponencias y Comunicaciones**, Madrid, Seminarios y Ediciones S.A., 1975, pp.37-52; IDOATE, Florencio, **La brujería en Navarra y sus documentos**, Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 1978; MONTER, William, **La otra Inquisición. La Inquisición Española en la corona de Aragón, Navarra, el país vasco y Sicilia**, Barcelona, Crítica, 1992 (original publicado en 1990 por Cambridge U.P.), cap.XII, pp.301-324; KAMEN, Henry, **The Phoenix and the Flame: Catalonia and the Counter-Reformation**, New Haven and London, Yale University Press, 1993, pp.236-245.

<sup>7</sup> Cfr. HENNINGSSEN, Gustav, **El abogado de las brujas...**; KAMEN, Henry, **La Inquisición Española**, Barcelona, Crítica, 1988, caps.VIII y especialmente XI (si bien la edición inglesa original es de 1967, Kamen reescribió por completo la obra en 1985); FERNÁNDEZ NIETO, Manuel, **Proceso de la brujería**, Madrid, Tecnos, 1989; F.NOGUEIRA, Carlos Romero, "A migração do Sabbat. A presença estrangeira das bruxas européas no imaginário ibérico", en *Espacio. Tiempo y Forma*, Serie IV, Historia Moderna, t.V, UNED, 1992, pp.9-30; BETHENCOURT, Francisco, "Portugal: a Scrupulous Inquisition", en Bengt ANKARLOO and Gustav HENNINGSSEN (eds.), **op.cit.**, pp.414-421.

<sup>8</sup> He trabajado la edición crítica publicada por CUENCA MUÑOZ, Paloma, **El Tractado de la Divinança de Lope de Barrientos. La magia medieval en la visión de un obispo de Cuenca**, Excmo. Ayuntamiento de Cuenca, 1994. El **Tractado de la divinança** conforma una tríada de obras, junto con el **Tractado de Caso y Fortuna** y el **Tractado del dormir et despertar, et del soñar**, dedicadas por el obispo Barrientos a la reprobación de supersticiones.

Del **Tractado de la divinança** se conservan cuatro códices manuscritos que, aunque no llevan indicación alguna, se podrían fechar, por razones paleográficas, a mediados del siglo XV. En tres de los códices, el **Tractado de la divinança**

entre los idiomas ibéricos<sup>9</sup>; y lo que es más importante, la mención del obispo de Cuenca resulta prácticamente contemporánea de la elaboración misma del estereotipo del sabbat en la región alpina occidental, así como de primeras descripciones registradas de dicho fenómeno, hecho que estaría indicando una difusión y penetración muy rápida de esta construcción teológica en suelo ibérico.

Finalmente, un último hecho convierte a esta breve referencia de Lope de Barrientos en un documento excepcional para la historia de los orígenes de la caza de brujas europea. Me refiero a la nueva

evidencia que aporta en favor de la tesis sostenida por autores como Carlo Ginzburg, Mircea Eliade, Gustav Henningsen, Claude Lecouteux y Wolfgang Behringer, entre otros. Con matices y énfasis diversos, estos especialistas afirman que la demonización de un viejo complejo de creencias campesinas de origen extático-chamánico -las cabalgatas en éxtasis y el cortejo nocturno bajo la guía de una multiforme figura femenina-, habría jugado un papel predominante, al menos en los primeros tiempos, en la construcción del estereotipo demonizado del sabbat. Las obras en las que el historiador

italiano Carlos Ginzburg desarrolla *in extenso* esta tesis,

*Ibenandanti* (1966)<sup>10</sup> y *Storia notturna* (1986)<sup>11</sup> constituyen la versión más extrema y polémica de esta aproximación al problema de la construcción del estereotipo satanizado de la bruja moderna. Las afirmaciones que realiza el obispo Lope de Barrientos en las décadas de 1430-1440, aportan algunos elementos que permiten continuar insistiendo en el hecho de que en determinadas circunstancias, la demonización, deformación y consiguiente resignificación de prácticas y creencias campesinas realmente existentes, jugó un rol des-

---

comparte volumen con otras dos obras del mismo autor, el **Tractado de caso y fortuna** y el **Tractado de los sueños**. Hay un quinto manuscrito, en letra gótica, pero un riguroso análisis revela que se trata de una copia posterior de fines del siglo XV. Se conocen otros tres códices, uno del siglo XVI y otras dos copias realizadas en el siglo XIX. Los tres tratados se conservan en el código 6401 de la Biblioteca Nacional de Madrid. En el código de la biblioteca de El Escorial (h.III.13) se encuentra reproducido solamente el tercero de los tratados. De acuerdo con la crítica especializada, la composición de las obras puede datarse entre 1434 (versión oral) y 1437 (versión escrita), aunque es evidente que el manuscrito de la BNM no es el original, pues son múltiples los posibles errores de copia detectados en el mismo (**Textos y Concordancias del Tratado de adivinanza y de magia**, edición a cargo de María Isabel MONTOYA, Madison, 1994, p.10, n.2). Otros autores como Paloma CUENCA MUÑOZ se inclinan por datar la composición de las obras durante los años en los cuales Lope de Barrientos rigió la diócesis conquense, entre 1445 y 1469. Para Cuenca Muñoz la fecha *ante quem* sería 1454 (Cfr. CUENCA MUÑOZ, Paloma, **op.cit.**, p.23 y 29).

<sup>9</sup> La palabra "bruja", común a los tres romances hispánicos y a los dialectos gascones y languedocinos, es según J. Corominas de origen desconocido, seguramente prerromano. En castellano se halla por primera vez documentada en el *Glosario del Escorial* (c.1400). El término aragonés *broxa* aparece hacia 1396 en el *Ordinario de Barbastro*, en tanto que la palabra catalana *bruixa* puede encontrarse ya en el siglo XIII. Cfr. COROMINAS, J., **Diccionario crítico-etimológico de la lengua castellana**, Gredos, Madrid, 1953, t.I, pp.210-211).

<sup>10</sup> GINZBURG, Carlo, **I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra cinquecento e seicento**, Turin, Einaudi, 1966.

<sup>11</sup> GINZBURG, Carlo, **Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre**, Barcelona, Muchnik, 1991.

tacado en el surgimiento de la novedosa imagen del sabbat de las brujas y del vuelo nocturno.

### **I- La cuestión del estereotipo ¿cómo nace el sabbat de las brujas?**

Al margen de la persistencia desde tiempos inmemoriales de la creencia en conjuros, maleficios y otros mecanismos mágicos destinados a provocar daños a distancia, la novedad aportada por el estereotipo del sabbat de las brujas es la afirmación de la existencia de una conjura encabezada por el demonio en persona, con el objetivo de realizar todo tipo de actos maléficos y, en última instancia, con el propósito último de arrebatarle a la divinidad judeocristiana el dominio sobre

el género humano y sobre la misma Creación. La manifestación última y más perfecta de esta conjuración demoníaca era el sabbat o aquelarre, reunión nocturna periódica en la cual los seguidores de Satán, los brujos y brujas apóstatas de la religión cristiana, rendían culto y adoraban al enemigo máximo del plan de salvación divino. Completaba este cuadro de creencias la afirmación que sostenía que el vuelo nocturno era el medio que utilizaban las brujas para asistir al sabbat. La confesión de la asistencia a estos encuentros nocturnos, durante los procesos judiciales, era el elemento clave que permitía condenar a la pena capital a los acusados de brujería<sup>12</sup>.

Con estas características peculiares, las primeras menciones del sabbat parecen remontarse a fines

de la década de 1420 en la zona de los Alpes Occidentales<sup>13</sup>. No ha sido sencillo arribar a un acuerdo al respecto. Una tradición que se inicia con las obras del estudioso alemán J.Hansen, a comienzos del siglo XX, sostuvo durante décadas que el inicio de la caza de brujas y la descripción del primer sabbat debían remontarse hasta mediados del siglo XIV<sup>14</sup>. Otra obra monumental contemporánea a la de Hansen, la *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age* de Henry Charles Lea (la edición francesa aparece en tres tomos entre 1900 y 1902), sostenía en cambio que *"la brujería que vamos a estudiar aquí es una manifestación de la cual no se encuentran síntomas antes del siglo XV"*<sup>15</sup>. Muchos especialistas posteriores se hicieron eco de la posición de Hansen y citaron repe-

<sup>12</sup> Una síntesis de los elementos claves que conformaban la imagen del sabbat de las brujas incluye el vuelo nocturno como medio de traslado hacia el lugar de reunión; el ungüento que posibilita o facilita dicho traslado; el asesinato de niños; la presencial real del demonio en la forma de algún animal, paradigmáticamente un gato, un macho cabrío o un sapo; la adoración del demonio, que incluye el beso u ósculo infame; el mancillamiento de la hostia, así como otros sacrilegios; el banquete y el baile; el coito indiscriminado de los asistentes entre sí y con el demonio; el relato de las maldades que los presentes habían realizado desde el momento de la finalización del sabbat anterior; y la entrega de polvos y venenos para continuar realizando actos maléficos luego de acabado el aquelarre que se estaba desarrollando. Cfr. CAMPAGNE, Fabián A, "El largo viaje al sabbat. La caza de brujas en la Europa Moderna", en CASTAÑEGA, Fray Martín de, **Tratado de las supersticiones y hechicerías**, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Colección de libros raros, olvidados y curiosos, 1997, pp.xv.

<sup>13</sup> No existen demasiados estudios modernos sobre los juicios y condenas de brujas más tempranos. Una excepción la constituye el excelente libro de Martine Ostorero, **"Folâtrer avec les démons". Sabbat et chasse aux sorcières à Vevey (1448)**, Lausanne, Université de Lausanne, 1995. Los echos relatados en esta monografía ocurrieron en el país de Vaud.

<sup>14</sup> La obra de J.HANSEN es **Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahne und der Hexenverfolgung im Mittelalter**, Bonn, 1901.

<sup>15</sup> Cfr. LEA, Henry Charles, **Histoire de l'Inquisition au Moyen Age**, Paris, A.Picard, 1901-1902, v.2, p.589.

tidamente las fuentes que aquél transcribe para demostrar la existencia de la creencia en el sabbat en la primera mitad del siglo XIV. En particular Julio Caro Baroja, en *Las brujas y su mundo* (1961), cita explícitamente la obra del alemán cuando, bajo el título de “El primer sabbat”, describe los juicios de María Georgel y Catalina Delort realizados en Toulouse entre 1330 y 1340<sup>16</sup>. Norman Cohn rechaza estas hipótesis en *Los demonios familiares de Europa* (1976), y tras un riguroso análisis demuestra que los documentos sobre los que se sustentaba la interpretación de Hansen y sus seguidores eran espurios<sup>17</sup>. Carlo Ginzburg sostiene en *Storia notturna* un punto de vista intermedio entre ambas posturas. Afirma que el estereotipo del sabbat parece haber cristalizado en torno al año 1375 en los Alpes Occidentales. No obstante, el historiador italiano reconoce el caracter

conjetural de esta hipótesis, basada tan sólo en una mención realizada por Johannes Nider en su *Formicarius*, escrito en Basilea entre 1435 y 1437: uno de los informantes de este dominico alemán le habría asegurado que los actos de brujería eran practicados en la región de Berna desde hacía sesenta años, alusión que permite a Ginzburg inferir la fecha de 1375. Más sólidos resultan los argumentos en favor de una segunda fecha mencionada por Ginzburg como otra probable primera descripción del estereotipo del sabbat: en 1428 Johann Frund escribe una crónica, en la cual se describen los procesos por brujería seguidos en diversos pueblos del Delfinado y el Valais, los cuales habrían conducido a la hoguera a más de cien personas. Los acusados, sometidos a tortura, confesaron haber acudido a sus reuniones volando sobre bastones y escobas. El estereotipo del sabbat

aparecería entonces plenamente conformado a fines de la tercera década del siglo XV en la región alpina occidental<sup>18</sup>.

Dos de los estudios más importantes que los historiadores han dedicado al análisis del origen y conformación del estereotipo del aquelarre brujeril son sin dudas *Los demonios familiares de Europa*, de Norman Cohn (1976) y la mencionada *Historia Nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, de Carlo Ginzburg (1986)<sup>19</sup>. Estos trabajos representan dos enfoques alternativos del problema. La obra de Cohn parece partir del supuesto de que detrás de la imagen demonizada de la bruja de los siglos XVI y XVII existen una gran cantidad de elementos culturales independientes que habrían sido fundidos por la alta cultura teologal tardo-medieval en el estereotipo del sabbat<sup>20</sup>. Algunas de estas creencias preexistentes serían imágenes literarias presen-

<sup>16</sup> CARO BAROJA, Julio, *Las brujas y su mundo...*, pp.115 y ss.

<sup>17</sup> COHN, Norman, *Los demonios familiares de Europa*, Madrid, Alianza, 1987, capítulo 7.

<sup>18</sup> GINZBURG, Carlo, *Historia Nocturna...*, pp.68-72.

<sup>19</sup> No se trata, ni con mucho, de los únicos libros dedicados al estudio de la construcción del estereotipo demonizado de la brujería moderna. Nuestra elección se sustenta sobre el hecho de que representan ejemplos extremos de las posturas que sustentan. Debemos mencionar otros autores que han realizado aportes sustanciales al estudio del estereotipo, en particular Edward PETERS, con su magnífico *The magician, the witch and the law*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992 (1978); y Jeffrey Burton Russell, autor del discutido pero erudito *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1984 (1972). Peters y Russell han insistido respectivamente en la importancia que la demonización del mago y del hereje tuvo en la construcción del estereotipo brujeril. Pero en definitiva sus enfoques se hayan representados por la obra de Norman Cohn antes mencionada. De los tres trabajos, creo personalmente que le investigación de Peters es decididamente la más valiosa y erudita.

<sup>20</sup> Cfr. COHN, Norman, *op.cit.*, *passim*.

tes en la literatura latina<sup>21</sup>, como la feroz *strix*, mujer-ave devoradora de niños<sup>22</sup>, o bien las crueles e inhumanas hechiceras horacianas, como la Canidia de las *Sátiras* y los *Épodos*<sup>23</sup>, *la Medea senequista*<sup>24</sup>, *la todopoderosa Ericto que Lucano describe en La Farsalia*<sup>25</sup>, o las hechiceras canibales que devoran la nariz del infortunado protagonista de *El Asno de oro*, de

Apuleyo<sup>26</sup>. Otro elemento que habría contribuido a conformar la nueva imagen de la bruja sabática es la inmemorial creencia en el *maleficium*, omnipresente en Europa tanto en el campo como en la ciudad, entre las clases subalternas como entre los grupos dominantes, entre los laicos como entre los clérigos, entre los letrados como entre los *illitterati*; una prueba de ello lo

constituye la interminable cantidad de legislación represora desde el momento mismo de la conformación de los reinos romano-germánicos<sup>27</sup>; también la magia amoratoria de características celes-tinescas, de raíz urbana, y que es posible detectar ya en la literatura griega del período alejandrino, como en los *Idilios* de Teócrito<sup>28</sup>. Finalmente, habrían aportado elementos para la confor-



<sup>21</sup> Para algunos estudios recientes sobre la hechicería en la Antigüedad clásica ver BERNAND, André, **Sorciers grecs**, Paris, Fayard, 1991; LEVACK, Brian (ed.), **Witchcraft in the Ancient World and the Middle Ages**, New York and London, Garland Publishing Inc., 1992; LUCK, Georg, **Arcana Mundi. Magia y Ciencias Ocultas en el Mundo Griego y Romano**, Barcelona, Gredos, 1995 (edición original en 1985 por la John Hopkins University Press; la obra de Luck trae una magnífica y completa selección de textos).

<sup>22</sup> Pueden verse al respecto la **Historia naturalis**, de PLINIO (VIII, 22) o bien el capítulo 134 del **Satiricón**, de PETRONIO.

<sup>23</sup> HORACIO describe a Canidia y a sus feroces compañeras alternativamente con tono sombrío, en el quinto **Épodo**, y con tono irreverente y burlón en la VIII parte del libro primero de las **Sátiras**. Mientras que en el primer caso realizan un descarnado sacrificio humano, en el segundo son ahuyentadas por la oportuna flatulencia de la estatua del dios Priapo, escandalizada por las atrocidades que las hechiceras realizaban en el cementerio adornado por la escultura. En ambos casos, las reuniones nocturnas de maléficas hechiceras posee muchos elementos formales que anticipan el sabbat de las brujas de los siglos XV a XVII.

<sup>24</sup> Ver la atemorizada descripción que SÉNECA pone en boca de la nodriza (nvtrix) de Medea acerca de las actividades de su señora en los versos 670-739, y el propio conjuro-invocación de Medea en los versos 740-844.

<sup>25</sup> La descripción que realiza LUCANO de la reunión que mantienen Pompeyo y su hijo Sexto con Ericto, poco antes de la batalla con el ejército de César, es una de las más impactantes narraciones sobre hechicería presentes en la literatura occidental. Cfr. liber sextus, versos 413-830.

<sup>26</sup> Ver los apartados 21 a 30 del segundo capítulo de **El Asno de oro**.

<sup>27</sup> Cfr. HOMET, Raquel, "Cultores de prácticas mágicas en la Castilla Medieval", CUADERNOS DE HISTORIA DE ESPAÑA, Buenos Aires 63-64, Universidad de Buenos Aires, 1980, pp.180-182.; GIORDANO, Oronzio, **Religiosidad popular en la Alta Edad Media**, Madrid, Gredos, 1983, apéndice documental; SCHMITT, Jean Claude, **Historia de la superstición**, Barcelona, Crítica, 1992 (1988), pp.40-45; 47-54.

<sup>28</sup> Me refiero al bello **Idilio II** de TEÓCRITO (principios del siglo III a.C.), en el cual Simeta, abandonada por su esposo Delfis, procura atraerlo con filtros amoratorios, invocando a la Luna y a Hécate. Para la presencia de este estereotipo en los inicios de la modernidad ver CARO BAROJA, Julio, "Magia, sexo y estatuto

mación de la creencia en la conjura de las brujas la mítica figura del nigromante conjurador de demonios<sup>29</sup>; las leyendas de los pactos individuales con el demonio, originados según parece en la vieja historia de Teófilo, y encarnados más tarde en la figura paradigmática del Doctor Fausto<sup>30</sup>; y finalmente la creencia en la posesión demoníaca, de importante presencia en el corpus de literatura neotestamentaria<sup>31</sup>. El nuevo estereotipo del sabbat habría asimilado muchos de éstos elementos, resumiéndolos en una síntesis original.

Carlo Ginzburg sostiene, por el contrario, que para la construcción del nuevo complejo de creen-

cias la élite clerical se basó en gran medida en la demonización de un conjunto de mitos campesinos realmente existentes en el campo europeo medieval, los cuales guardaban semejanzas formales con la idea de la asamblea nocturna de brujas adoradoras del demonio. De acuerdo con estos mitos algunos individuos que poseían señales y características particulares podían entrar en estados extáticos que les permitían asistir en espíritu a cabalgatas nocturnas bajo la guía, la mayor parte de las veces, de una figura femenina. Ésta podía ser en ocasiones asimilada a viejas divinidades paganas como Diana, Venus o Hécate, a figuras bíblicas malditas

como Herodías, o bien a viejas divinidades celtas o incluso preindoeuropeas, como Holda, Perchta, Noctiluca, Bensozia, Abundia, Richella, Satia, y en el área mediterránea Madona Oriente, la Reina de las Hadas, la Matrona, la Señora Griega o la Sabia Sibila<sup>32</sup>. Carlo Ginzburg repara por primera vez en este complejo de creencias cuando descubre las actas de los procesos de los *benandanti*, los cuales demuestran cuán vivos se encontraban aún dichos mitos en la Europa de fines del siglo XVI. Los *benandanti* no sólo cabalgaban en espíritu sino que participaban en combates en éxtasis para decidir la suerte de las cosechas anuales<sup>33</sup>.

---

social (El arquetipo celestinesco)", en **Vidas Mágicas...**, tomo I, pp.129-158. Para la Italia renacentista puede consultarse la obra reciente de RUGGIERO, Guido, **Binding Passions. Tales of Magic, Marriage and Power at the End of the Renaissance**, Nueva York, Oxford University Press, 1996.

<sup>29</sup> Etimológicamente la palabra "nigromancia" significaba adivinación mediante la conjuración de los espíritus de los muertos. Circe, en **La Odisea** homérica, y la Bruja de Endor, en el bíblico **Primer Libro de Samuel** (28,4-25), son los dos ejemplos más conocidos de este sentido primigenio del término. Sin embargo, el significado más común que se daba al término en la Baja Edad Media era el de conjuración de demonios y no de el de conjuración de muertos. Con esta connotación utilizamos el término en el texto de este artículo (Cfr. KIECKHEFER, Richard, **La magia en la Edad Media**, Barcelona, Crítica, 1992, p.164).

<sup>30</sup> Para una atinada selección documental sobre la difusión del tema del pacto con el demonio en la Edad Media ver CARDINI, Franco, **Magia, brujería y superstición en el Occidente Medieval**, Barcelona, Península, 1982 (1979), pp.180-188.

<sup>31</sup> Algunos estudios importantes para el estudio de la posesión demoníaca en los siglos de la modernidad clásica son MANDROU, Robert, **Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle**, Paris, Plon, 1967, cap.IV; DE CERTEAU, Michel (ed.), **La possession de Loudun**, Paris, Gallimard, 1990 (1970) (se trata de una selección de fuentes en torno al célebre proceso que costara la vida al sacerdote Urbano Grandier en la década de 1630); LISÓN TOLOSANA, Carmelo, **Demonios y exorcismos en los siglos de Oro**, Madrid, Akal, 1990, caps.II y V.

<sup>32</sup> GINZBURG, Carlo, **Historia nocturna...**, segunda parte, capítulos I a IV.

<sup>33</sup> Cfr. GINZBURG, Carlo, **I Benandanti...**, caps. I y II.

Una descripción clásica de la creencia en la cabalgata nocturna y en las damas de la noche se halla en el *Canon Episcopi*, texto que parece remontarse al siglo IX, y que es uno de los más importantes documentos relacionados con la caza de brujas. Este texto describe los esfuerzos que las autoridades eclesiásticas realizaban para desterrar la creencia en los cortejos nocturnos en éxtasis. Afirma el *Canon*:

*“No se debe olvidar el hecho de que algunas mugeres degeneradas (...) creen y declaran andar a caballo de algunas bestias junto a una innumerable multitud de otras mugeres durante horas nocturnas, en compañía de Diana, diosa de los paganos; atravesar en el silencio y en la oscuridad de la noche vastas regiones de la tierra y obedecer a las*

*órdenes de la diosa como a las de una patrona y ser convocadas a su servicio en determinadas noches”*<sup>34</sup>.

En el siglo XII, Juan de Salisbury realiza en su *Policraticus* otra descripción clásica de esta creencia:

*“Como es lo que algunos afirman, acerca de cierta figura nocturna, ya sea Herodias o la Señora presidenta de la noche: que convocaba reuniones y asambleas nocturnas, que se celebraban banquetes, que se ejercitaban diversas clases de ritos, y que unos por sus hechos, eran llevados al suplicio y otros eran sublimados a la gloria. Los niños eran entregados a los monstruos, que unas veces los partían en pedazos y los devoraban ávidamente, y otras, por la misericordia de la presidenta, eran devueltos a sus cunas”*<sup>35</sup>.

Mientras que los viajes en éxtasis tras divinidades femeninas se hallan circunscriptos a Francia, norte de Italia, Sicilia, la región renana y Escocia, la creencia en los combates nocturnos se encuentra mucho más extendida. Junto a los *benandanti*, también realizan batallas en espíritu por la fertilidad los *mazzeri* de Córcega, los *kresniki* de la región balcánica, los *taltosokhúngaros*, los *burkudzauts* de Osetia, los licántropos de Livonia, y los chamanes lapones. Ginzburg adelanta en *Historia Nocturna* que el probable origen común de estos mitos y ritos debe remontarse a los éxtasis propios del chamanismo euroasiático<sup>36</sup>.

Semejantes a los grupos de combatientes en éxtasis son los grupos de jóvenes disfrazados con máscaras de animales: los *regos* de

<sup>34</sup> “Illud etiam non omittendum, quod quaedam scelerate mulieres, retro post Satanam converseae, daemonum illusionibus et phantasmatis seductae, credunt se ac profitentur nocturnis horis cum Diana paganorum dea vel “cum Herodiade” et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias et multa terrarum spatia in tempestate noctis silentio pertransire, ejusque jussionibus velut dominae obedire, et certis noctibus ad ejus servitium evocari” (Citado por CARO BAROJA, Julio, **Las brujas y su mundo...** p.30, n.7). El texto castellano lo extraigo de la traducción que la Cátedra de Historia Moderna de la Universidad de Buenos Aires realizara del original citado por HANSEN, J., **op.cit.**..., pp.38-39. Cfr. **Brujas e Inquisidores**. Historia Moderna. Series Documentales 28, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1988, pp.3-4.

<sup>35</sup> “Quale est quod Noctilucam quandam vel Herodiadem, vel praesidem noctis afferunt convocare, varia celebrari convivia, ministeriorum species diversis occupationibus exerceri et nunc istos ad poenam trahi pro meritis, nunc illos ad gloriam sublimari. Praeterea infantes exponi lamiis, et nunc frustatim discerptos, edaci ingluvie in ventrem traictos congeri, nunc praesidentis miseratione reiectos in cuna reponi” (Citado por CARO BAROJA, Julio, **Las brujas y su mundo...**, p.331, n.19). El texto castellano lo extraigo de Juan de SALISBURY, **Policraticus**, edición preparada por LADERO, Miguel Angel, Madrid, Editora Nacional, 1984, libro II, capítulo 17, pp.179-180.

<sup>36</sup> GINZBURG, Carlo, **Historia nocturna...**, tercera parte, caps. I y II. Ver también al respecto el clásico de ELIADE, Mircea, **El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis**, México, FCE, 1992 (1951), pp. 21-27.

Hungría, los *eskari* de la Bulgaria macedónica, los *surovaskari* de Bulgaria oriental, los *koljadanti* de Ucrania, y particularmente los *calusari* de Rumania. Éstos últimos son estudiados en profundidad por Mircea Eliade, quien en un artículo publicado en 1975 recoge con entusiasmo las hipótesis sugeridas por Ginzburg en *I benandanti*<sup>37</sup>. Los *calusari* eran un grupo de bailarines que constituían una sociedad encargada de desarrollar rituales coreográficos de características catárticas, capaces de curar diversas enfermedades. Pero es sorprendente que la patrona de esta sociedad fuera la “Reina de las Hadas”, Doamna Zinelor, la metamorfosis rumana de Diana.

Gustav Henningsen agregó recientemente nuevos elementos a los proporcionados por Ginzburg y Eliade. Entre los documentos relativos a la actuación de la Inquisi-

ción Española en Sicilia, el historiador dinamarqués descubrió la extendida creencia en las *donne di fuori* entre el campesinado de la isla de los siglos XVI y XVII. Estas “damas de afuera” eran sanadoras carismáticas que por las noches participaban en espíritu en asambleas nocturnas presididas por la Reina de las Hadas. Lo que resulta más sorprendente es que, al igual que los *calusari* rumanos, la especialidad de estas *donne di fuori* era la cura de las enfermedades provocadas por las hadas<sup>38</sup>.

Por su parte, el historiador húngaro Gabor Klaniczay observa en los *táltosok* húngaros similitudes con los *benandanti*: nacían con dientes, y podían descubrir tesoros ocultos, predecir el futuro y curar enfermedades, aunque su actividad más notable era el vuelo del alma, que abandonaba el cuerpo en trance y tomaba la forma de

varios animales, con el objetivo de luchar en éxtasis contra *táltosok* de otros países<sup>39</sup>.

Finalmente el alemán Wolfgang Behringer, basándose en el más extraordinario descubrimiento de archivo desde el Menochio de Carlo Ginzburg<sup>40</sup>, ha dedicado una monografía completa a la extraña figura de Conrad Stoeckhlin, quemado por brujo en Oberstdorf, en el sudeste alemán, en 1586. Este pastor afirmaba formar parte de la *Nachtschar*, los Fantasmas de la Noche, una forma de cabalgata en éxtasis, en la cual, bajo la guía de un ángel vestido de blanco y adornado con una cruz roja sobre su frente, viajaba a lugares lejanos, alcanzando el Purgatorio y aún el mismo Paraíso. Stoeckhlin afirmaba que existían otras dos clases de cabalgatas: en una de ellas, los muertos eran guiados hacia su morada (*die Rechte Fahrt*); la tercera era la ca-

<sup>37</sup> ELIADE, Mircea, “Algunas observaciones sobre la brujería europea”, en **Ocultismo, brujería y modas culturales**, Buenos Aires, Marymar, 1977, pp.126-132.

<sup>38</sup> Cfr. HENNINGSEN, Gustav, “The Ladies from Outside: An Archaic Pattern of the Witches’ Sabbath”, en ANKARLOO, Bengt and HENNINGSEN, Gustav (eds.), **op.cit.**, pp.195-202.

<sup>39</sup> Cfr. KLANICZAY, Gabor, “Hungary: The accusations and the Universe of Popular Magic”, en **ibid.**, pp. 244-247. Para los elementos chamanísticos presentes en la brujería centro-europea puede verse también del mismo autor: **The Uses of Supernatural Power: The Transformation of Populer Religions in Medieval and Early-Modern Europe**, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1990. Junto con Klaniczay, la otra gran investigadora de las creencias populares en el centro y el este europeos es Eva POCS (Cfr. **Between the Living and the Dead: A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age**, Central European University Press, 1998).

Me refiero obviamente al muy difundido estudio **El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI**, Barcelona, Muchnik, 1981 (La edición original por Einaudi data de 1976).

<sup>40</sup> BEHRINGER, Wolfgang, **Shaman of Oberstdorf: Conrad Stoeckhlin and the Phantoms of the Night**, Charlottesville, University Press of Virginia, 1998, pp.92-93.

balgata de las brujas, sobre la cual el pastor desconocía todo, pues nunca había participado en ninguna de ellas<sup>41</sup>.

A los elementos aportados por la historia general y por la historia de las religiones, pueden agregarse los descubrimientos filológicos y de crítica textual realizados por Claude Lecouteux., especialista de las literaturas germano-escandinavas medievales. Para Lecouteux, las creencias en hadas, brujas y hombres-lobo no son sino disfraces y manifestaciones del mismo complejo mítico-religioso: la creencia en el *Doble*, en el otro-yo psíquico, guardian tutelar que acompaña al hombre durante toda su vida; o en el otro-yo físico, que puede escapar del cuerpo durante el sueño bajo forma humana o animal. Pero lo esencial del aporte del erudito francés consiste en que sostiene con firmeza que la raíz en la creencia del *Doble* se halla estrechamente ligada a las concepciones chamanísticas del alma<sup>42</sup>.

La creación del estereotipo del sabbat de las brujas habría partido

de la demonización de estas asambleas nocturnas en éxtasis, las cuales, a causa de la presión de jueces e inquisidores, pasaron a convertirse en reuniones reales, y cuya presidencia derivó de la misteriosa figura femenina a la del demonio en persona. Existen algunos casos que así lo demuestran. En los juicios de los *benandanti* friulanos, así como en el proceso de Conrad Stöckhlin y los Fantasmas de la Noche, puede seguirse con claridad esta presión inquisitorial tendiente a obligar a los propios acusados a reconocer el carácter demoníaco de sus cortejos y batallas nocturnas<sup>43</sup>. De la misma manera, los inquisidores del Santo Oficio siciliano demonizaron a las *donne di fuori*, aunque el escepticismo propio de dicho tribunal evitó el inicio de una caza de brujas como ocurrió en los dos casos antes mencionados.

No resulta sencillo, en cambio, encontrar testimonios más tempranos, cercanos en el tiempo a las primeras menciones del sabbat brujo, en los cuales pueda perci-

birse la demonización de la creencia de las cabalgatas nocturnas. No obstante existen algunos indicios sugestivos. En las primeras décadas del siglo XI Burcardo, obispo de Worms, recoge en sus *Dec-reta*les parte del contenido del *Canon Episcopi*, pero ensaya algunas variantes que apuntan a una demonización temprana de la creencia:

*“¿Has creído que hay alguna mujer capaz de hacer lo que ciertas mujeres, engañadas por el diablo, afirman tener que hacer por necesidad y como por una orden impuesta, a saber, que en medio de un tropel de diablos transformados en mujeres, que la ignorancia popular llama Holda, en determinadas noches deben cabalgar sobre ciertos animales?”*<sup>44</sup>.

El juicio realizado en Milán en 1380 contra Sibilia Zanni y Pierina de Bugatis, verdaderas *benandanti* del siglo XIV, es otro ejemplo de la manipulación que estas creencias podían sufrir a manos de los jueces eclesiásticos. Cuando en el texto

<sup>41</sup> Cfr. LECOUEUX, Claude, **Fées, Sorcières et Loups-garous au Moyen Age. Histoire du Double**, Paris, Imago, 1992, p.17.

<sup>42</sup> Cfr. GINZBURG, Carlo, **I Benandanti...**, cap.IV; BEHRINGER, Wolfgang, **Shaman of Oberstdorf...**, capítulo 14 y siguientes..

<sup>43</sup> “Credisti, ut aliqua foemina sit, quae hoc facere possit, quod quaedam a diabolo deceptae, se affirmant necessario et ex praecepto facere debere, id est, cum daemonum turba in similitudinem mulierum transformatam, quam vulgaris stultitia Holdam vocat, certis noctibus equitare debere super quasdam bestias, et in eorum se consortio annumeratum esse?” (Citado por CARO BAROJA, Julio, **op.cit.**, p.330, n.14). La cita castellana del texto fue extraída de GIORDANO, Ortonzo, **op.cit.**, p.268.

<sup>44</sup> PACCAGNINI, Ermanno, “In materia de stregharie”, en FARINELLE, Giuseppe y PACCAGNINI, Ermanno, **Proceso per stregoneria a Caterina de Medici**, Milan, Rusconi, 1989, pp.26-27 (No se trata, como es obvio, de la reina de Francia, sino de una campesina condenada a la hoguera en Milán a comienzos del siglo XVII).

del proceso se menciona textualmente la declaración de las acusadas, se respetan los términos utilizadas por éstas, en particular la mención de Madonna Oriente, la figura que presidía sus reuniones nocturnas; pero cuando el inquisidor es quien reseña las declaraciones de las dos mujeres, se refiere a la diosa utilizando los apelativos de Diana o Herodías, que son los nombres dados por el *Canon Episcopi* por el *Corrector* de Burcardo de Worms<sup>45</sup>.

En el próximo apartado intentaremos demostrar que el *Tractado de la divinança* de Lope de Barrientos constituye una nueva prueba, hasta ahora ignorada, de la posible importancia que la creencia en la cabalgata nocturna tuvo en el origen y conformación de la imagen del sabbat de las brujas, imagen que justificó la persecución de los dos siglos y medio posteriores.

## II- Las bruxas en el tratado de Lope de Barrientos

El dominico Lope de Barrientos, nacido en 1382, realizó estudios en Salamanca, casa de estudios en la que ejerció como catedrático de Teología. Grandes éxitos jalonaron su carrera política. Ocupó

los cargos de confesor del rey castellano Juan II y fue preceptor del príncipe heredero. En 1434 recibió el delicado encargo de expurgar la biblioteca del mítico Enrique de Villena, parte de cuyas obras ordenó quemar. Cuatro años después ocupó el obispado de Segovia. En 1441 fue trasladado a la sede abulense, y en 1445 recaló finalmente en la ciudad de Cuenca. Apartado de la corte tras la muerte de Juan II en 1454, continuó realizando tareas pastorales. Muere finalmente en 1469, mientras ocupaba la prelatura conqueñense<sup>46</sup>.

El *Tractado de la divinança* de Lope de Barrientos, conforma una trilogía de obras antisupersticiosas, integrada también por el *Tractado de los sueños*, y por el *Tractado de Caso y Fortuna*, escritos los tres aparentemente con posterioridad a 1445. Con estas obras redactadas en lengua vulgar, Barrientos funda en gran medida el género de los manuales de reprobación de supersticiones, que tendría luego en España un importante desarrollo<sup>47</sup>.

Luego de haber discutido diversos problemas teológico-morales, entre ellos *Si ay adevinança o non*, *D'onde ovo nascimiento el arte magica*, o *Si es pecado usar de la divinança*, el obispo de Cuen-

ca comienza a desarrollar las formas particulares de las prácticas mágico- adivinatorias. Así, luego de las orda- lías, el arte notoria y la astrología, arriba finalmente al tratamiento de las *bruxas*.

La probable fecha de redac- ción del tratado, en las décadas de 1440-1450, pone de manifiesto la cercanía temporal con las primeras menciones del sabbat de las brujas registradas en los Alpes Occidentales a finales de la década de 1420.

Vamos a desarrollar a conti- nuación los dos aspectos más im- portantes sobre los que puede agre- gar información este breve pero sugestivo párrafo dedicado por Lope de Barrientos a la brujería moderna: a) la demonización del cortejo nocturno de Diana; b) la defensa temprana de la tradición del *Canon Episcopi* que postula el carácter imaginario de los hechos atribuidos al demonio y a las brujas.

### a) La demonización de las ca- balgatas en éxtasis

Lo temprano del texto refuerza la idea de extrañeza que demuestra Barrientos cuando debe opinar sobre esta nueva forma de supersti- ción, hacia el final mismo del trata- do. Que para el obispo las *bruxas*

<sup>45</sup> Todos los datos sobre Lope de Barrientos fueron obtenidos del estudio introductorio de Paloma CUENCA MUÑOZ a la edición del *Tractado de la divinança*, *op.cit.*, pp.11-26.

<sup>46</sup> Cfr. CAMPAGNE, Fabián, *Convergencia y aculturación en la España del siglo XVI. Una aproximación a partir de los tratados de reprobación de supersticiones*, tesis de licenciatura inédita, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, mayo-noviembre de 1994, cap.2.

<sup>47</sup> BARRIENTOS, Lope de, *Tractado de la divinança...*, *op.cit.*, p.188. De aquí en más cito **TD**, y el número de página.

conformaban un fenómeno nuevo se desprende claramente del título mismo de la respuesta a la *quaestio* XIX: “conviene saber, que cosa es esto que se dize que ay unas mugeres que se llaman bruxas”<sup>48</sup>. La segunda parte del título de este apartado demuestra a su vez como este novedoso calificativo de *bruxa* se aplica a las seguidoras de Diana en su cortejo nocturno en éxtasis:

*“...bruxas las quales creen e dizen que de noche andan con Diana, deesa de los paganos, con muchas mugeres cavalgando en bestias e andando e pasando por muchas tierras e logares, e que pueden aprovechar e dañar a las criaturas”*<sup>49</sup>.

La circunstancia novedosa en el proceso de demonización de estas prácticas extáticas se encuen-

tra en el hecho, ausente en el texto de Burcardo de la primera mitad del siglo XI, que a las seguidoras de Diana se las califica por vez primera claramente con el calificativo de bruja, y ya no solamente como meras “engañadas por el diablo” (*a diabolo deceptae*), de acuerdo con la expresión utilizada por el *Corrector* del obispo de Worms (cfr. supra).

En el segundo párrafo de la respuesta a la cuestión decimoviena, Lope de Barrientos intenta refutar con argumentos teológicos la afirmación que sostenía la posibilidad del alma humana de abandonar el cuerpo a voluntad y retornar a él con igual facilidad; con argumentos físicos extraídos de la filosofía natural, por otra parte, el obispo rechaza la posibilidad aún más disparatada de que los cuerpos pudieran entrar en las casas por resquicios o pequeñas aberturas:

*“ca todo cuerpo naturalmente fablando tiene tres dimensiones que son luengo, e ancho e fondo, las quales tan grandes commo ellas son, tan grande espacio e lugar han neçessario para entrar e passar, segunt lo qual imposible es que puedan entrar por los resquicios”*<sup>50</sup>.

Pero el hecho que diferencia esta argumentación de todas las abundantes reprobaciones anteriores de la creencia en la cabalgata en éxtasis, es que el obispo de Cuenca vuelve a aplicar el apelativo de *bruxasa* quienes se decía seguidoras de Diana y su cortejo:

*“E fablando naturalmente, todo onbre que seso e juyzio tenga, deve considerar si aquellas bruxas que se dizen andar por lugares innumerables, en entrar en las casas por los resquicios, dexan los cuerpos quando van en los tales actos, o lievan consigo los cuerpos”*<sup>51</sup>.



<sup>48</sup> *Ibid.*, p.188.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p.188.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p.188.

<sup>51</sup> El texto latino de la *Summa* de Raimundo citado por Barrientos afirma (de acuerdo con la cita que Paloma Cuenca Muñoz realiza del manuscrito 7/11829 de la Biblioteca Nacional de Madrid): “Quid de quibusdam sceleratis mulieribus quae credunt se, et prositentur cum diana de paganorum nocturnis horis, vel cum herodiade, vel cum innumerata multitudine mulierum equitare super quasdam bestias, et multarum terrarum spatia intem pestae noctis silentio pertransire, eiusque iusionibus obedire, velut diana, et certis noctibus ad eius servitium evocari asserunt, etiam ab illis aliquas creaturas in melius, vel in deterius posse immutari, aut in aliam speciem. Vel similitudinem transformari. De his dicit concilium aquiense, quod non a divino spiritu, sed maligno talia phantasma mentibus fidelium irrogantur: diabolus enim, cum animam alicuius per talem crudelitatem subiugaverit sibi, transformans se in diversarum personarum species, atque similitudines, et mentem, quam captivam tenet, multipliciter deludit, nec debet aliquis, vel aliqua in tantam venire stultitiam, ut credant haec omnia, quae in somnis, et spiritu tantum fiunt, etiam in corpore accidere cum etiam Paulus non audeat afferere, quod fuerit raptus in corpore: quicumque ergo talia crediderit, vel asserverit, proculdubio infidelis est et pagano deterior. 26. q. 5. Episcopi” (CUENCA MUÑOZ, Paloma, *op.cit.*, p.219).

La relación entre la demonización del cortejo de Diana y la construcción del estereotipo del sabbat se confirma también por la utilización que realiza Lope de Barrientos de las citas de autoridad y por el manejo textual que realiza de las fuentes a las que recurre. La única obra citada de manera explícita por Barrientos es la *Summa de poenitentia*, de Raimundo de Peñafort (m.1275). En el libro I de su tratado, Raimundo reprueba la creencia en las reuniones nocturnas en espíritu, y reproduce fielmente un fragmento del *Canon Episcopi*, la fuente obligada para el tratamiento de estas cuestiones desde hacía más de cuatrocientos años. No obstante, en el texto de Raimundo de Peñafort las mujeres que afirmaban participar del cortejo nocturno sólo son calificadas como *sceleratis mulieribus*<sup>52</sup>. La utilización del calificativo *bruxa* es por lo tanto un agregado realizado

en la década de 1440 por Lope de Barrientos, proporcionando de esa manera una descripción novedosa del fenómeno, ausente en sus referentes textuales más inmediatos, como eran el *Canon Episcopi*, el *Corrector* de Burcardo de Worms, el *Policraticus* de Juan de Salisbury, y la *Summa* de Raimundo de Peñafort, entre otros.

Se plantea así un complejo problema histórico, la dilucidación de cuáles fueron las fuentes que impulsaron a Barrientos a calificar con este novedoso apelativo de *bruxa* a estas mujeres a quienes los textos canónicos jamás habían denominado con ningún calificativo similar durante los siglos anteriores. Sería también importante determinar el carácter de dichas fuentes contemporáneas, indudablemente de producción reciente; si bien algunas de ellas pueden haber sido obras escritas, también pueden haberse originado muy pro-

bablemente en el ámbito de la tradición oral, por cuanto el título de la decimonovena *question*, “que es esto que se dize...”, así podría darlo a entender.

El *Tractado de la divinança* presenta así una sorprendente confirmación de la relación inicial entre el rito extático de los cortejos de Diana y la nueva imagen demonizada de la bruja. Como puede apreciarse, en la obra de Barrientos se asiste a un momento temprano de la construcción del novedoso estereotipo, en tanto aún no existe en él una clara noción del sabbat como conjura diabólica. No obstante, las condiciones estaban dadas para una sencilla transformación de Diana en el demonio, y de las cabalgatas nocturnas en los aquelarres brujeriles<sup>53</sup>. Mientras que allende los Pirineos dicha transformación parecía estar produciéndose con gran velocidad, el carácter

<sup>52</sup> Para un análisis agudo de los procedimientos por los cuales los inquisidores podían presionar sobre los mitos y creencias campesinos para adaptarlos al esquema demonizado del sabbat, véase GINZBURG, Carlo, “Brujería y piedad popular. Notas a propósito de un proceso de 1519 en Módena”, en **Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia**, Barcelona, Gedisa, 1989, pp.19-37 (La versión original en italiano fue publicada en 1961 en los *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Serie II, XXX, pp.269-287).

<sup>53</sup> He realizado un análisis de algunas de las estrategias textuales de interpretación que los autores del **Malleus Maleficarum** realizaron del texto del **Canon Episcopi** en “A la bruja no dejarás con vida: construcción ideológica y formas de la lectura en la justificación de la caza de brujas”, en **Temas de Mujeres. Perspectivas de Género**, CEHIM, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, 1998, pp.344-353; una versión abreviada del contenido de este artículo puede verse en Cátedra de Historia Moderna (UBA), “La Biblia como texto polisémico central de la civilización europea (Siglos XVI al XVIII): una aproximación histórica”, en BURUCÚA, J.E. y BIANCHI, Diana (comps.), **Modernidad y representaciones. Temas de historia intelectual europea, siglos XVI-XVIII**, Montevideo, Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1996, pp.27-29.

reprobatorio del texto de Lope de Barriento demuestra que la alta cultura clerical española mostró reparos desde un principio contra el nuevo delito de brujería que sus colegas europeos estaban configurando. Analizaremos a continuación este segundo aspecto del tratamiento que el obispo de Cuenca realiza sobre el tema de las brujas modernas.

### **b) La defensa de la tradición del *Canon Episcopi***

El breve texto del *Canon Episcopi* fue uno de los principales escollos que los creadores del estereotipo de la bruja debieron sortear para imponer la nueva creencia<sup>54</sup>. Este viejo texto altomedieval, durante mucho tiempo falsamente atribuido a un concilio de Ancyra del año 314, no se halla en los fragmentos de ninguna colección

anterior al siglo IX, pero se lo encuentra en los fragmentos de capitulares de Carlos el Calvo del año 872, y en el tratado de Regino, abad de Prüm, redactado antes del 899<sup>55</sup>. El texto de este canon episcopal no es sino un duro ataque contra la creencia en las cabalgatas en éxtasis, que para el redactor no ocurren sino en la imaginación de las personas ignorantes: Satanás, apoderándose de estas mujeres, toma los rasgos o el aspecto de una u otra persona, y engañando en sueño a la mente que tiene prisionera, la arrastra a todos los errores, y la hace creer que aquellos hechos no suceden en la fantasía sino en la realidad concreta.

Si bien el *Canon Episcopi* se refiere de manera específica a una creencia particular, sus conclusiones fueron interpretadas por los teólogos en el sentido de considerar ilusorias no sólo las cabalgatas en éxtasis de las seguidoras de

Diana, sino al conjunto de los hechos atribuidos al demonio. El diablo, maestro de las ilusiones, había transformado a la fantasía humana en el campo privilegiado de su accionar.

Desde fines del siglo XV en adelante, el viejo texto del siglo noveno se convirtió en un fragmento clave para los detractores de la creencia en la realidad del sabbat, quienes sostenían el carácter ilusorio del accionar del demonio<sup>56</sup>; también lo fue para los defensores de la realidad de los hechos atribuidos a las brujas, pues éstos sostenían que el *Canon Episcopi* hacía referencia tan sólo a una creencia particular, por lo que sus conclusiones no podía aplicarse a otros fenómenos diferentes, como al sabbat de las brujas. Estas últimas pertenecían en realidad, a un género diferente que al de las seguidoras de Diana de las que hablaban Burcardo y el *Canon*<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> Cfr. CARO BAROJA, Julio, **Las brujas y su mundo...**, p.88.

<sup>55</sup> Pueden hallarse lúcidos análisis de las posturas de detractores de la realidad del sabbat durante el siglo XVI, como el médico renano Jean Wier o el hacendado inglés Reginald Scott, en FOUCAULT, Michel, "Médicos, jueces y brujos en el siglo XVII", en **La vida de los hombres infames**, Montevideo, Altamira, 1993, pp.27-29; "Las desviaciones religiosas y el saber médico", en LE GOFF, J. (comp.), **Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII**, Madrid, Siglos XXI, 1987, pp.12-13; THOMAS, Keith, **Religion and the decline of magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth-century England**, Londres, Penguin Books, 1991 (1971), p.684; WEBSTER, Charles, **De Paracelso a Newton. La magia en la creación de la ciencia moderna**, México, FCE, 1988, pp.157-158.

<sup>56</sup> Estas discusiones pueden seguirse en LEVACK, Brian P., **La caza de brujas en la Europa moderna**, Madrid, Alianza, 1995 (1986), capítulo 2; QUAIFFE, G.R., **Magia y maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso**, Barcelona, Crítica, 1989, capítulo 2.

<sup>57</sup> Cfr. CASTAÑEGA, Fray Martín de, **Tratado de las supersticiones y hechicerías**, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1997 (Edición con estudio preliminar y notas por CAMPAGNE, Fabián A.). Ver

En la España de los siglos XVI y XVII no hubo total unanimidad en la aceptación de las conclusiones ampliadas del *Canon Episcopi*. El *Tratado de las supersticiones y hechicerías* del franciscano Martín de Castañega, publicado en Logroño en 1529, dedica la primera parte de su tratado, redactado a pedido del obispo de Calahorra, para describir las reuniones de las brujas a las

cuales consideraba realmente existentes<sup>58</sup>. También el *Tratado de reprobación de supersticiones y hechicerías*, que el polígrafo aragonés Pedro Ciruelo publica en Alcalá de Henares en 1530, aceptaba que parte de los hechos atribuidos a las brujas ocurrían en la realidad<sup>59</sup>. Ambos autores reflejaban así los resultados de una junta de diez teólogos convocada en Granada por el inquisidor general, a

raíz de la reciente psicosis brujeril que había afectado al territorio de Navarra; el cónclave debió decidirse si las brujas realmente asistían al sabbat: una mayoría de seis decidió “que sí van”, y una minoría de cuatro afirmó “que van imaginariamente”<sup>60</sup>. Todavía en 1631 Gaspar Navarro sostenía, en su *Tribunal de Superstición Ladina* publicado en Huesca, la realidad del accionar del demonio sobre el mundo concreto<sup>61</sup>.

particularmente capítulos II (“Que dos son las Iglesias y congregaciones de este mundo”, pp.39-41), VI (“De como los consagrados al demonio pueden andar por los aires”, pp.67-72), VIII (“De la adoración y reverencia que hacen al demonio sus ministros”, pp.81-83).

<sup>58</sup> **Reprobación de las supersticiones y hechicerías. Libro muy útil, y necesario a todos los christianos. El qual compuso, y escriuio el Reuerendo Maestro Ciruelo**, fue impreso en Medina del Campo, en casa de Guillermo de millis, 1551. Ver especialmente el capítulo I de la segunda parte (“Disputa contra la nigromancia. A la qual se reduce la sorguineria que vsan las bruxas”, ff.13v-16r). La edición original es de 1530. Este ejemplar de 1551 que cito, se encuentra en los fondos reservados de la Biblioteca Nacional de Buenos Aires.

<sup>59</sup> KAMEN, Henry, **La Inquisición...**, pp.275-276.

<sup>60</sup> NAVARRO, Gaspar, **Tribunal de Superstición Ladina. Explorador del saber, astucia, y poder del Demonio...**, Huesca, por Pedro Bluson, Impresor de la Vniuersidad, 1631. Ver particularmente las disputas XIX (“Contra la Nigromancia de las Brujas, y Brujos”, ff.46v-52r) y XX (“De las insolencias que haze los Brujos, y Brujas quando van de noche a sus juegos, y juntas; en las cuales preside el Demonio”, ff.52r.-55v). He consultado el ejemplar existente en la Biblioteca Nacional de Madrid, signatura U-5964.

<sup>61</sup> **Tractatus exquisitissim. de superstitionibus editus et recollectus per reverendu. dominu. magistru. Martinu. de Arles dictu. de Andosilla in sacra Theologia pffessore**. Impressum Lugd. 1510. (Ver particularmente la *quaestio* que ocupa los folios iiii r. y v.: “...de falsa opinione credetium. illas maleficas sortilegas mulierculas que vt plurimum. vident in regione basconica ad septentrionale. parte. montium pirineo. que vulgariter broxe nucupatur posse trasferri de loco in locu. per reale. mutationes.”). La versión que cito se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid, signatura 2-24514. Para un análisis de la vida y obra de Martín de Andosilla puede verse REGUERA, Iñaki, **La Inquisición española en el País Vasco. Luteranos, judíos, moriscos, brujería**. San Sebastián, Editorial Txertoa, 1984, pp.192-194; CARO BAROJA, Julio, “De nuevo sobre la historia de la brujería”, en **Inquisición, brujería y criptojudasmo**, Barcelona, Ariel, 1970, apéndice II, pp.287-292. CARO BAROJA cita de primera mano el mismo ejemplar del texto que yo he consultado.



De todas maneras, estas defensas del estereotipo del sabbat que allende los Pirineos sustentaba por entonces la implacable persecución de brujas, no son sino minoría en una España en la cual la alta cultura teológica defendió mayoritariamente la tesis que sostenía el carácter ilusorio de los hechos atribuidos al demonio y a las brujas. Ya en 1510, el tratado antisupersticioso en latín que el pamplonés Martín de Arlés o Andosilla publica bajo el título de *Tractatus de superstitionibus*, considera ilusorios los actos atribuidos a las brujas<sup>62</sup>. Y podríamos agregar a continuación una extensa lista de defensores de esta postura, que incluiría manifestaciones literarias como las de Miguel de Cervantes Saavedra<sup>63</sup>, hasta culminar en las muy estudiadas consecuencias del proceso de Zugarramurdi, que permitieron al inquisidor Antonio de Salazar y Frías imponer finalmente en la Suprema el carácter irreal del accionar de brujas y demonios<sup>64</sup>. Todavía en 1628, Pedro Iofreu, abogado de la audiencia catalana y glosador de

una difundida edición barcelonesa del tratado antisupersticioso de Pedro Ciruelo, creyó necesario incluir al final de esta una *Defensa del Canon Episcopi* 26. *quaestion* 5, en la cual abiertamente contradice muchas de las afirmaciones que Ciruelo había realizado en favor de la realidad de los actos atribuidos a las brujas, aproximadamente un siglo antes<sup>65</sup>.

Una vez más, el breve texto que el *Tractado de la divinança* de Lope de Barrientos dedica a las *bruxas* en la década de 1440 aporta elementos importantes para la comprensión de las posiciones adoptadas por la élite teológica ibérica en los siglos siguientes. Barrientos es un firme defensor de la postura que finalmente triunfaría en la Península, pues rechaza con firmeza la realidad de los actos atribuidas a las seguidoras de Diana, ahora devenidas en brujas:

*“A esto se deve responder lo que sobre esta razon dize e determina Raymundo, que las semejantes cosas son operaciones de los spiritus*

*malignos, los quales representan aquellos fantasmas a la fantasia de los onbres e de las mugeres, o que los spiritus malignos, fablando theologalmente, se transforman en diversas species e figuras, e se representan e engañan a las animas que tienen captivas. Nin deve ninguno creer tan grant vanidad que crea acaesçer estas cosas corporalmente, salvo en sueños o por operacion de la fantasia, e qualquiera que lo contrario creyese es infiel e peor que pagano, segunt que esto e otras cosas muchas semejantes se de-terminan, XXaVla question, Episcopi”*<sup>66</sup>.

La excepcionalidad de la teología española en relación con el resto de los países europeos puede remontarse entonces hasta los orígenes mismos del estereotipo del aquelarre. El obispo de Cuenca no sólo no impulsaba la creencia en las brujas, como comenzaban a hacer sus colegas transpirenaicos, sino que consideraba a dicha creencia una superstición más de las muchas que el rey de Castilla debía reprimir con dureza:

<sup>62</sup> Cfr. **El coloquio de los perros**, y **Los trabajos de Persiles y Sigismunda**.

<sup>63</sup> Cfr. HENNINGSEN, Gustav, **El abogado de las brujas...**, capítulos XI y XII.

<sup>64</sup> **Tratado en el qual se repruevan todas las supersticiones y hechizarias... Compuesto por el Dotor y Maestro Pedro Ciruelo... Con nuevas adiciones a cada capitulo, del Dotor Pedro Antonio Iofreu, Abogado de la Real Audiencia del Principado de Cathaluña**, Barcelona, 1628. La defensa del *Canon Episcopi* realizada por el oidor Iofreu se encuentra en las páginas 251 a 264. A continuación se incluye, como era usual, la bula **Coeli et Terrae** de Sixto V (1586). El ejemplar que cito se encuentra en la sección reservados de la Biblioteca Nacional de Buenos Aires, Argentina. Existen ciertos indicios, como el sello “Biblioteca de Buenos Ayres”, que indicarían que esta edición barcelonesa del tratado de Ciruelo formaba parte de los fondos bibliográficos incautados a los jesuitas luego de la expulsión de 1767.

<sup>65</sup> *TD*, p.188.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p.189.

*“Muy poderoso Rey, tan grant deseo tengo, si fazerlo pudiese, de erradicar del pueblo las tales abusiones, que non querria en esta vida otra bienaventurança synon poderlo fazer. Por ende, pues mi poder es tan flaco e el tuyo tan alto e tan soberano, mas merito alcançaras en destruyr las tales vanidades que en quantos ayunos faras en toda tu vida”*<sup>67</sup>.

Mientras que otros tratadistas instaban a los monarcas y prelados a destruir a la secta de las brujas, el obispo Barrientos impulsaba al rey castellano a destruir la creencia misma en estas incipientes brujas descritas por el tratado del prelado conquense. El autor parece estar consciente de que no todos sus colegas, fuera y dentro de los reinos españoles, aceptarían su postura, pero se muestra no obstante seguro de sus argumentaciones:

*“Bien creo que algunos tyenen y afirman lo contrario, lo quales soy cierto que non lo osaran afirmar donde sabios perfectos oviere, ca las razones susodichas son tales que bien miradas non tienen solucion alguna...”*<sup>68</sup>.

La defensa de la interpretación literal ampliada del contenido del *Canon Episcopi* no resultaba

novedad para Lope de Barrientos, pues la segunda fuente de autoridad que cita en el fragmento que analizamos, al margen de Raimundo de Peñafort, es su propio *Tratado de los sueños*, en el cual ya había sostenido:

*“...non deve dar fe ni poner esperança en las visiones que paresçen en sueño ni tampoco en las que paresçen velando, por quanto las que paresçen en sueños son engañosas por las causas susodichas, e las que paresçen velando o estando despiertos comunmente se causan por alguna lesion o enfermedad que viene en alguna o algunas de las potencias interiores, por lo qual la fantasia queda suelta e las otras potència o potencias por estar apasionadas e enfermas non las puede resistir o guiar”*<sup>69</sup>.

### III- Conclusiones: las seguidoras de Diana y las brujas modernas

La evidencia documental ha confirmado hasta aquí que el complejo de creencias que conformaban las cabalgatas y los combates en éxtasis, pudieron en efecto jugar un papel importante en la conformación y en el origen del estereotipo del sabbat de las brujas, así

como en la posterior persecución de los siglos XVI y XVII. El breve texto de Lope de Barrientos adquiere gran importancia por su carácter de testimonio prácticamente contemporáneo al proceso mismo de construcción de la imagen demonizada de la bruja en los Alpes Occidentales.

En ningún caso, no obstante, nos hallamos en condiciones de afirmar que la resignificación de las innumerables formas concretas del complejo exomático de origen chamánico ha sido el determinante principal del surgimiento del nuevo estereotipo bruja. Las investigaciones de Ginzburg, Eliade, Henningsen, Lecouteux o Behringer, nos permiten afirmar con certeza, en cambio, la persistencia en la Europa moderna de un complejo de creencias atávicas cuyo origen se perdía en la noche de los tiempos. En segundo lugar, es posible también afirmar con certeza que muchos de estos grupos que afirmaban participar en éxtasis en cabalgatas y combates, fueron protagonistas de algunos procesos de brujería concretos, en los cuales sus creencias fueron demonizadas por perplejos jueces seculares y eclesiásticos, que resignificaron los componentes originales del complejo mítico-chamánico para adaptarlo al recientemente creado estereotipo

<sup>67</sup> *Ibid.*, p.189.

<sup>68</sup> BARRIENTOS, Lope de, *Tratado de los sueños*, fol.33r. Citado por CUENCA MUÑOZ, Paloma, *op.cit.*, p.219, n.113. La autora cita el manuscrito existente en la Biblioteca Nacional de Madrid, ms.6041.

<sup>69</sup> Puede hallarse reproducciones de todas las obras que se mencionarán a continuación en MUCHEMBLED, Robert (dir.), *Magie et sorcellerie en Europe...*, *op.cit.*

del sabbat. Idéntica perplejidad que el escéptico obispo Lope de Barrientos refleja en el título mismo de la última *quaestio* de su *Tractado de la Divinança*.

Los especialistas podrán aportar aún mayores pruebas en favor de esta versión moderada de la hipótesis chamánica. Resta emprenderse aún el análisis de conjunto de las manifestaciones iconográficas del sabbat de las brujas, presentes en pinturas y grabados de los siglos XV al XVII. Una primera observación superficial demuestra cuán difundida se encontraba la imagen de la bruja en vuelo hacia el sabbat, montada sobre extraños animales, sugestiva prueba indirecta de la demonización del cortejo nocturno de Diana. Tal es el caso de los grabados y dibujos, entre muchos otros<sup>70</sup>, de Albrecht Altdorfer (*Escena de brujería*, 1506)<sup>71</sup>, Hans Baldung Grien (*Sabbat de las brujas*, 1510)<sup>72</sup>, Albrecht Dürer (*La bruja*)<sup>73</sup>, Peter

Brueghel el Viejo (*La caída del mago Hermógenes*, c.1565)<sup>74</sup>, o el extraño grabado de Marcantonio Raimondi (1480-1527), conocido como *Lo stregozzo*, una de cuyas copias se encuentra en el Museo Nacional de Bellas Artes, de Buenos Aires; esta última obra, particularmente, posee asombrosos detalles que remiten de manera indudable a la cabalgata en espíritu bajo la guía de la diosa de la noche. También pueden hallarse rastros de la demonización del cortejo en las difundidas ilustraciones de Jean Ziarnko, las cuales acompañaban el *Tableau de l'inconstance...* de Pierre de Lancre (Paris, 1613). En lo que respecta a las obras pictóricas, resultan relevantes para nuestro tema algunos detalles de la *Melancolía* de Lucas Cranach el Viejo (c.1530)<sup>75</sup>.

La persistencia en el tiempo de las leyendas medievales y la fortuna sufrida por el estereotipo de la bruja luego de finalizadas las

persecuciones de comienzos de la modernidad, pueden aportar también otros elementos en favor de la teoría que comentamos. El *Venusberg*, en el cual transcurre parte del primera acto del *Tannhäuser* wagneriano (1845), recuerda las elementos orgiásticos presentes en el sabbat de las brujas, en tanto que la diosa del amor parece cumplir en esta vieja leyenda alemana un papel similar al cumplido por Diana en el cortejo nocturno. No obstante, existe en el libreto redactado por Wagner un elemento sugestivo que permite relacionar aún más claramente el aquellarre con el reino de Venus: la única manera que encuentra Tannhäuser para escapar de los lazos tendidos por la diosa pagana, es invocando a Santa María, invocación que tiene el efecto de provocar la desaparición abrupta del Venusberg y el traslado de Tannhäuser a las inmediaciones del castillo de Wartburg<sup>76</sup>: el mismo

<sup>70</sup> Museo del Louvre, Paris.

<sup>71</sup> Biblioteca Nacional de Paris.

<sup>72</sup> Biblioteca Nacional de Paris.

<sup>73</sup> Bibliothèque Albert Ier, de Bruselas.

<sup>74</sup> Statens Museum for Kunst, Copenague.

<sup>75</sup> Luego de infructuosos pedidos de liberación, desoídos por la diosa Venus, **Tannhäuser** exclama:

“Göttin der Wonn und Lust! Nein! / Ach, nicht in dir find ich Frieden und Ruh! / Mein Heil liegt in Maria! (Venus verschwindet. Ein furchtbarer Schlag, und der Venusberg versinkt)” (¡ Diosa del placer y de las delicias, no !. Oh, ¡ nunca en tí hallaré paz y reposo !. Mi salvación deposito en María (Venus se desvanece. Con un terrible estruendo, el interior del Venusberg se hunde en la tierra). Cito por el libreto editado por Decca/London, y que acompaña a la grabación integral de la ópera dirigida por Sir Georg Solti, 1971, p.62.

<sup>76</sup> Carlo GINZBURG cita en **I Benandanti** un curioso caso registrado en la década de 1540. Por aquel entonces, las campañas de Suabia se hallaban recorridas por clérigos errantes, quienes declaraban a los campesinos que habían estado en el *Venusberg*, el mundo de los muertos, donde habían visto cosas extraordinarias.

fenómeno se repite con exactitud en innumerables descripciones del sabbat, en las cuales el hecho de pronunciar ciertos nombres sagrados, como el de Cristo o el de la Virgen, así como el acto de persignarse, provocaban la inmediata disolución de la blasfema asamblea, encontrándose de repente el responsable en medio de un campo solitario, donde segundos antes se había estado celebrando el aque-larre<sup>77</sup>.

De todas formas, aunque estos elementos refuerzan la importancia del papel jugado por la demonización del cortejo de Diana en la construcción del estereotipo del sabbat, ninguno de ellos bastaría para sostener que dicho proceso fue el único elemento determinan-

te en la conformación del complejo demonizado de creencias.

El elemento determinante subyacente en el concepto de aque-larre era la idea de conjura o complot, cuyas exigencias pudo haber cubierto muy bien la imagen de una reunión nocturna de mujeres bajo la égida de una divinidad pagana pre-cristiana. No obstante, existen pruebas de que otros grupos concretos a lo largo del siglo XV, también pudieron ser manipulados hasta convertirlos en conjuras diabólicas. En primer lugar debemos mencionar el caso de los grupos remanentes de valdenses, existentes precisamente en los Alpes Occidentales, cuya demonización y transformación en brujos y brujas provocó que durante décadas el

sabbat fuera denominado *vauderie*<sup>78</sup>. En segundo lugar, debemos recordar los ejemplos de demonización de comunidades judías, a las que se atribuía la conformación de sociedades secretas o sinagogas, así como la realización de crímenes rituales de niños; Robert Po-Chia-Hsia ha vuelto a estudiar recientemente los juicios contra judíos ocurridos en Trento entre 1475 y 1478, en los cuales son notables las semejanzas formales existentes entre las asambleas en las que supuestamente participaban los judíos procesados, y los sabbats que comenzarían a surgir poco después en los juicios contra acusados de brujería en la misma región<sup>79</sup>.

La idea de complot parece haber sido entonces el elemento

---

Decían también haber adquirido allí la capacidad de conocer el pasado y el futuro, de encontrar objetos perdidos, de alejar las tormentas, y de proteger a los hombres de los hechizos de brujos y brujas (cito por la edición francesa **Les batailles nocturnes**, Paris, Flammarion, 1984, p.95).

<sup>77</sup> Cfr. GINZBURG, Carlo, **Historia nocturna...**, pp.76-78; COHN, Norman, **op.cit.**, pp.62 y ss. En los terribles juicios de brujería realizados en Arras, en la Picardía francesa, a comienzos de la década de 1460, los procesados eran acusados de asistir a la *vauderie*, denominando con este término a la reunión nocturna de brujos: “quand ils voulaient aller à la vaulderie, d’un onguent que le diable leur avait baillé, ils oignaient une vergue de bois...” (Citado por MUCHEMBLED, R., **La sorcière au village...**, p.135). A diferencia de la región de los Alpes Occidentales, en la Picardía francesa hacía mucho que ya no existían grupos de la antigua secta de los valdenses. La utilización del término *vauderie* es por lo tanto una clara traslación del término desde la regiones del Delfinado y Valais, en las cuales los remanentes de antiguos grupos valdenses fueron efectivamente asimilados a brujos y brujas asistentes al sabbat.

<sup>78</sup> Cfr. PO-CHIA-HSIA, R., **Trent 1475. Stories of a ritual murder trial**, New Haven and London, Yale University Press, 1992.

<sup>79</sup> Una visión diferente del tema, que enfatiza los aspectos lógicos intrínsecos del discurso demonológico, abstrayendo toda referencialidad a aspectos exteriores al discurso mismo, puede verse en el libro monumental de Stuart CLARK, **op.cit.** (ver particularmente los nueve capítulos de la primera parte, titulada “Language”). El excesivo formalismo del análisis de Clark convierte por momentos a su enfoque en un una aproximación ahistórica al problema de la caza de brujas y la demonología temprano modernas.

estructural predominante en la imagen del sabbat, imagen que contaba con la suficiente flexibilidad como para superponerse sobre un complejo de creencias campesina como el de los cortejos en espíritu, o para hacerlo sobre grupos marginales como los herejes y las minorías religiosas<sup>80</sup>.

Por otra parte, las interpretaciones que encarnamos en las figuras de los historiadores Norman Cohn y Carlo Ginzburg, pueden hallar también diversos puntos de encuentro. Una vez constituida la imagen básica del sabbat, cualquiera haya sido el material previo sometido al proceso de demonización -el cortejo de Diana, la sinagoga judía o las comunidades valdenses, es indudable que los elementos culturales descritos por Cohn, muchos de ellos viejos estereotipos que se remontan hasta la literatura griega y romana, pudieron de allí en más enriquecer la figura de la bruja. En la misma obra de Lope de Barrientos aparecen también algunos indicios en este sentido. El obispo de Cuenca sostiene que muchas de estas seguidoras de Diana, a las que comenzaba a denomi-

narse *bruxas*, eran acusadas de asesinar niños para beber su sangre. El asesinato ritual de niños realizado por hechiceras aparece en un célebre *Épodo* de Horacio, en el cual la cruel Canidia y sus compañeras sacrifican a un joven para elaborar con los restos de su cuerpo filtros amorosos. También la temible *strix*, citada por Plinio, Ovidio y Petronio, hacía del asesinato de niños uno de sus delitos predilectos (cfr. *supra*, apartado I). Lope de Barrientos desestima estas creencias con el mismo énfasis con el cual antes había rechazado el mito del cortejo de Diana, hecho que demuestra que también en España fueron varios los elementos aislados que contribuyeron desde un primero momento a la construcción del estereotipo. El obispo de Cuenca sospecha también que detrás de las acusaciones de asesinatos de niños atribuidas a las brujas, se escondían en realidad negligencias y descuidos de los recién nacidos por parte de las madres:

*“Por tanto las mugeres deven poner buen recabdo en sus criaturas e, sy murieren por mala guarda, no se*

*excusen con las bruxas que entraron a las matar por los resquíçios de las casas...”*<sup>81</sup>.

Recordemos para concluir, que la creencia en las brujas que devoran niños y beben su sangre tuvo en España mejor suerte que la propia creencia en el sabbat. En 1519 en la misma ciudad de Cuenca, cincuenta años después del fallecimiento del obispo Barrientos, tuvo lugar una extraña psicosis brujeril a consecuencia de las extrañas y numerosas muertes de niños que aparecieron asfixiados en sus lechos con evidentes signos de violencia, como mordeduras, cardenales y magullamientos; de manera que los vecinos de Cuenca se acostaban con los candiles encendidos por temor a ser sorprendidos por las *xorguinas*, y hasta hubo personas que no se atrevían a retirarse a descansar hasta las doce de la noche o hasta después que cantara el gallo<sup>82</sup>. El temor a las brujas devoradoras de niños debió ser tal que, todavía en 1580, el médico Francisco Nuñez, catedrático de la Universidad de Alcalá de Henares, publica en dicha ciudad un *Libro del parto humano*,

<sup>80</sup> *TD*, p.188.

<sup>81</sup> CORDENTE MARTINEZ, Heliodoro, “Psicosis brujeril surgida en Cuenca a principios del siglo XVI. Sus causas, efectos y consideraciones”, en **Primer Congreso de Historia de Castilla-La Mancha**, 1985, t.VI, pp.229-235.

<sup>82</sup> NUÑEZ, Francisco, **Libro intitulado del parto humano, en el qual se contienen remedios muy viles y vsuales para el parto difficultoso de las mugeres**, Alcalá de Henares, 1580, fol.159v. Cito el texto original existente en la Biblioteca de la Facultad de Medicina, Universidad Complutense de Madrid, signatura 618.4 (R-207.701). El texto puede consultarse en microficha, en una edición realizada por BAU, Andrea y CAMPAGNE, Fabián A., y publicada por la Universidad de Wisconsin (Madison), en la *16th.Century Medical Texts Series*, 1997.

cuya segunda parte se dedicaba a las afecciones más comunes sufridas por el recién nacido. Luego de haber descrito los espasmos, toses, fiebres y calenturas, hinchazón en el ombligo, dolores de tripa, hinchazón en los ojos, y otras afecciones de los niños de corta edad, el doctor Nuñez dedicó el capítulo treinta y uno de esta segunda parte a “los remedios para contra las brujas, y contra todo genero de sa-uandijas que offendén a los niños”:

*“Ay cierto genero d[e] mugeres malignas, q[ue] se dize[n] bruxas y en latin, lamiae, y lemures, y*

*striges: las quales chupa[n] la sangre de los niños, y los mata[n] y aboga[n] para vsar sus artes diabolicas, porq[ue] se dize q[ue] de la vntura de los niños co[n]ficiona[n] cierto hechizo, con el qual se baze[n] inuesibles, o se transmuta[n] al parecer en aues nocturnas q[ue] se llama[n] Striges...”*

Los temores que en 1580 manifestaba un académico de la Universidad de Alcalá, reflejan no sólo la mayor difusión aparente en el corazón de Castilla de la creencia

en las brujas devoradoras de niños, heredera de la antigua *strix* latina, en relación con la figura del complot colectivo de brujas representado por el sabbat; sino que también demuestran que las amonestaciones del esforzado obispo de Cuenca parecen haber tenido escasa fortuna: ciento cuarenta años después, las madres españolas continuaban temiendo que sus hijos pequeños fueran víctimas que seres malignos que la mayor parte de los teólogos españoles venían considerando desde mediados del siglo XV como producto de la fantasía y de la vana ilusión del demonio.

