

DEL PAÍS DE LAS HADAS A LAS HOGUERAS DIABÓLICAS

CORAL CUADRADA

Universitat Rovira i Virgili (Tarragona)

MARC (Medical Anthropology Research Center)

coral.cuadrada@urv.cat

RESUMEN

Esta aportación reflexiona sobre la evolución de los seres míticos y fantásticos de las hadas, propios de las leyendas, el folclore y la literatura, hasta la figura de la bruja malvada condenada por los inquisidores y demonólogos de la baja edad media y primera modernidad. La metodología seguida ha sido la de la utilización de fuentes varias: tratados de demonología, manuales de inquisidores, penitenciales, poesía cortés y artúrica, leyendas y excavaciones arqueológicas. Los enfoques interpretativos se enmarcan en la historia de las mentalidades, la sociología religiosa, la historia de las mujeres y la antropología cultural. Las preguntas planteadas han sido: ¿desde cuándo y por qué algunas mujeres son llamadas brujas y se equiparan a las mediadoras del diablo? ¿las gentes creían en seres fantásticos? ¿las mujeres mágicas fueron siempre maléficas? ¿cuando se convierten en tales? Cuestiones todas ellas que se reducen a una: ¿cuándo las hadas se convierten en brujas? O en otra más: ¿desde cuándo las mujeres reales se identifican a los seres imaginarios?

PALABRAS CLAVE: hadas; brujas; Inquisición; leyendas; literatura.

FROM THE FAIRYLAND TO THE DIABOLIC BONFIRES

ABSTRACT

This contribution reflects about the evolution of the mythical and fantastic fairies, typical of legends, folklore and literature, to the figure of the wicked witch, condemned by the inquisitors and demonologists of the late middle ages and the beginnings of modernity. The methodology followed has been the use of various sources: treaties on demonology, Inquisition and penitentiary manuals, courtly and Arthurian poetry, legends and archaeological excavations. The interpretative focus is framed in the history of mentalities, the religious sociology, the history of women and cultural anthropology. The questions posed are: from when and why some women are called witches and equated to the devil's mediators? Did people believe in fantastic beings? Were magical women always evil? When did they turn into evil? All these questions turn into one: when did fairies turn into witches? Or into another one: Since when did real women identify with imaginary beings?

KEY WORDS: fairies; witches; Inquisition; legends; literature.

1. INTRODUCCIÓN

Nova angeletta sovra l'ale accorta
 Scese dal cielo in su la fresca riva
 Là ond'io passava sol per mio destino.
 Poi che senza compagna e senza scorta
 Mi vide, un laccio che di seta ordiva,
 Tese fra l'erba ond'è verde 'l cammino.
 Allor fui preso; e non mi spiacque poi;
 Sì dolce lume uscìa degli occhi suoi.

Petrarca, Madrigale III

La historiografía sobre las brujas, incluso la más reciente, admite el estereotipo sin cuestionarlo y se afana en dilucidar sobre qué elementos se construyó la imagen negativa, ya sea recurriendo a fuentes judiciales, ya a escritos demonológicos, discursos de los predicadores o sentencias inquisitoriales. Poco se discute sobre la evolución ideológica condenatoria ni se plantean las preguntas principales que configuran este estudio: ¿desde cuándo y porqué algunas mujeres son llamadas brujas y se equiparan a las mediadoras del diablo? ¿las gentes creían en seres fantásticos? ¿las mujeres mágicas fueron siempre maléficas? ¿cuándo se convierten en tales? Cuestiones todas ellas que se reducen a una: ¿cuándo las hadas se convierten en brujas? O en otra más: ¿desde cuándo las mujeres reales se identifican a los seres imaginarios?

A pesar de que para sustentar mi discurso es indispensable el referirme a documentación escrita –tratados demonológicos o teológicos, manuales para inquisidores, penitenciales– la construcción de este argumento requiere además otros tipos de fuentes, en especial literarias. El enfoque interpretativo ha de adecuarse igualmente a lo que las fuentes ofrecen y, por lo tanto, utilizaré las posibilidades y sugerencias brindadas por el folclore medieval, la historia de las mentalidades, la sociología religiosa, la historia de las mujeres y la antropología cultural, dado que desde la única perspectiva de la historia *tout court* sería del todo punto imposible aprehender la complejidad poliédrica del tema a estudio. Debemos un reconocimiento a la antropología por haber contribuido a la definición de una cultura considerada como un sistema coherente de valores y actitudes, en la cual el sentido nace de las relaciones entre estos elementos. Y más allá del concepto vago de “religión popular”, que concedía un lugar importante a los términos de “supervivencias paganas”, de “supersticiones”, de emotividad o de irracionalidad, fue propuesto por la historiografía –ya desde los 70 del siglo pasado– una lectura “conflictual” de la cultura medieval, capaz de tomar en cuenta su complejidad y su globalidad. Ha sido identificada de esta manera una cultura “folclórica”, vivida en el mundo rural, pero también en la caballería, a continuación en la ciudad. Una cultura que se oponía a la cultura “eclesiástica”, a la cual los laicos no tenían casi acceso.

Establecida esta distinción, la investigación recoge entonces las creencias “folclóricas”, la literatura y la religión funcionando en el seno de un sistema

propio, articulado, coherente y lógico: cultura folclórica, cultura literaria y cultura eclesiástica no son universos cerrados, sino entrelazados entre sí. Bajo el efecto de la cristianización la cultura folclórica medieval adapta a sus propias estructuras mentales los modelos eclesiásticos, como la Iglesia acoge y consigna por escrito los elementos folclóricos, para denunciarlos o normalizarlos. La cultura medieval es, por tanto, multipolar, interaccional, atenta a las mediaciones y a los mediadores (Schmitt 1988: 1-27, Gurevich 1986), de ello me hago eco en este trabajo.

2. EL MALLEUS MALEFICARUM Y SUS SEGUIDORES: LA CRISTALIZACIÓN DE UN PROCESO

El *Malleus* ofrece una panorámica inigualable del mundo de la brujería y de las sociedades que creían en lo sobrenatural, además de ser, quizás, el texto más importante e influyente sobre las brujas que se haya escrito jamás. Fue un manual concebido para la represión y extinción de una secta secreta que amenazaba la estructura cristiana de la sociedad medieval. No fue la primera obra sobre brujería, pero sí determinante en la historia de la literatura demonológica, reeditado numerosas veces, traducido a varios idiomas, profusamente leído y aplicado.¹ En su tratado, Sprenger (1436-1494) y Kramer (1430-1505) construyen una definición precisa y fundamentada de la bruja en base a seis tesis o acusaciones innovadoras. En primer lugar postulan que las brujas existen y que quien no crea en su existencia comete pecado de herejía. La segunda afirmación es la de que todas las brujas ejercen *maleficia*, magia dañina. Existen, según los inquisidores, tres tipos de brujas: las que lesionan y no pueden curar; las que curan mediante algún pacto extraño con el diablo; y las que dañan y curan. Los siguientes supuestos por los cuales las brujas han de ser perseguidas por los tribunales seculares detallan que suelen ser mujeres, las cuales llegan a la brujería a través del pacto diabólico sellado por la relación sexual, que han de ser presas y ejecutadas por los tribunales civiles. Los inquisidores argumentan que las mujeres son más supersticiosas, más crédulas, tienen lenguas resbaladizas y están más propensas a renegar de su fe.²

¹ Preaud (1973: 24). Dennery escribió que el *Malleus* estableció el código a seguir en todos los juicios de brujas, cf. el prefacio (1973: ix). Montague Summers, clérigo inglés traductor del tratado declaró que era "...the most solid, the most important work in the whole vast library of witchcraft" y sugirió que "...later writers, great as they are, did little more than draw from these eminently inexhaustible wells of wisdom" Summers (1968: ix).

² Pierre de Lancre (1553-1631) utiliza los mismos argumentos en su *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* (1612). Afirma que las mujeres tienen tendencia a ser más tercas que los hombres y que Satanás capta sus "mentes frívolas" con más facilidad que las de los hombres. De acuerdo a De Lancre, las mujeres se ven tentadas por la infidelidad, la ambición, la vanagloria, y la lujuria (de Lancre, 83).

Los demonólogos anteriores nunca habían planteado tan descaradamente la brujería vinculada esencialmente al carácter femenino; al contrario, las fuentes nos demuestran que a finales del siglo XV los hombres eran más acusados de crímenes de brujería que las mujeres, pero después de la publicación del *Malleus* el sexo de las brujas fue aceptado y asumido sin discusión (Brauner 1995: 48). Un sexo que da nombre al manual: *Maleficarum* se refiere a hembra malvada.³ Sin embargo, no fue el hecho de que las mujeres tuvieran más posibilidades de ser brujas lo que causó más escándalo. Como Broedel expone,

That witches were women was a conclusion that Institoris and Sprenger's contemporaries would not have found especially alarming ... but what the authors of the *Malleus* did with this observation, how they explained it, and how they made it integral to their understandings of witchcraft was quite unusual indeed. (Broedel 2003: 176)

El concepto de bruja de Sprenger y Kramer fue, pues, una novedad. Pero más decisivo todavía que, una vez formulado y difundido, resultara tan sorprendentemente duradero. Gracias al *Malleus* la bruja ocupó espacios conceptuales muy similares en las mentalidades de las jerarquías laicas y religiosas de muchas partes de Europa, mientras que a la vez homogeneizaba las variedades locales de brujería en un solo discurso lleno de características comunes.

En la *Demonomanie des Sorciers*, el jurista y filósofo político Bodin (1529/30-1596) comenta que las brujas muestran rasgos similares en todo el mundo: “On voit en cela que tous ceux qu'on a bruslé en Italie, en Allemagne, et en France s'accordent de point en point” (Bodin, 20). Lancre, el juez que llevó a cabo una de la caza de brujas más conocida en la región francesa de Labourd, escribe: “On a observé de tout temps qu'il y a plus de femmes Sorcières que d'hommes. Ce qui se voit clairement dans les Poètes Grecs, Latins, Italiens, et Français...” (de Lancre, 89). Boguet (1596-1616), inquisidor en la región de Borgoña, conocida por la aplicación de medidas extremas de tortura, cita al *Malleus* tan a menudo en su *Discours Execrable des Sorciers* que es obvio que consideraba al manual como fuente indiscutible de sabiduría. En el prefacio de su texto admite que “imite en cecy la pluspart de ceux qui ont escrit devant moy” (Boguet, iii); una admisión que lleva al erudito sobre brujería Preaud a declarar que “la sincerité de Boguet semble confirmée et justifiée par les auteurs dont il s'inspire et qu'il cite abondamment: le *Marteau des Sorcières* d'abord” (Preaud 1973: 2). Incluso autores más modernos retornan al *Malleus*. Michelet (1798-1874) así lo admite: “Sur la longue voie de mon Histoire, dans les trente ans que j'y ai consacrés, cette horrible littérature de sorcellerie m'a passé fréquemment par les mains. J'ai épuisé d'abord les manuels de l'inquisition, les âneries des

³ Para la evolución de la palabra *maleficium*, *vid.* Hans Peter Broedel, *The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft: Theology and Popular Belief* (Manchester, Manchester UP, 2003: 132-138).

dominicains”, señalando que los tratados de brujería “...ont atteint leur perfection dans le Malleus” y que “resta pour un siècle le guide et la lumière des tribunaux d'inquisition” (Michelet, xii, 179).

La teoría de que toda brujería proviene de la lujuria carnal, que en las mujeres es insaciable, se halla en el capítulo titulado *Cuiusmodi mulieres amplius inveniunt superstitiosa et malefica*⁴ (Qué tipo de mujeres son supersticiosas y brujas antes que ninguna otra). En el se expone que los tres vicios que dominan a las malas mujeres son la infidelidad, la ambición y la lujuria:

Quo ad secundum, cuiusmodi mulieres prae caeteris inveniuntur ut superstitiose et maleficis infectae. Dicendum quod ex precedenti quaestione patuit, quod quia tria generalia vitia, scilicet, infidelitas, ambitio et luxuria praecipue in malis mulieribus, regnare videntur. Ideo illae prae caeteris maleficis intendunt quae pre ceteris illis vitiis deditae sunt. (Malleus, 76)

[En cuanto a nuestra segunda investigación, qué clase de mujeres son más supersticiosas que otras e infectadas de brujería, debe decirse, como se mostró en el estudio precedente, que tres vicios generales parecen tener un especial dominio sobre las malas mujeres, a saber, la infidelidad, la ambición y la lujuria. Por lo tanto, se inclinan más que otras a la brujería, las que, más que otras, se entregan a estos vicios.]

De los tres vicios el último es el que predomina, siendo las mujeres peores las de temperamento más ardoroso, para satisfacer sus repugnantes apetitos; y esas son las adúlteras, las fornicadoras y las concubinas del Grande:

Iterum quia inter illa tria ultimum amplius predominatur, ideo quia insatiabile, etc. ideo, et ille inter ambitiosas amplius infectae sunt, que pro explendis suis pravis concupiscentiis amplius inardescunt, ut sunt adulterae, fornicarie et magnatorum concubinae. (Malleus, 76)

[Por lo demás, ya que de los tres vicios el último es el que más predomina, siendo las mujeres insaciables, etc., se sigue que entre las mujeres ambiciosas resultan más profundamente infectadas quienes tienen un temperamento más ardoroso para satisfacer sus repugnantes apetitos; y esas son las adúlteras, las fornicadoras y las concubinas del Grande.]

Existen siete métodos por medio de los cuales infectan de brujería el acto venéreo y la concepción del útero. Primero, llevando las mentes de los hombres a una pasión desenfrenada; segundo, obstruyendo su fuerza de gestación; tercero, eliminando los miembros destinados a ese acto; cuarto, convirtiendo a los hombres en animales por medio de sus artes mágicas; quinto, destruyendo la fuerza de gestación de las mujeres; sexto, provocando el aborto; séptimo, ofreciendo los niños a los demonios, aparte de otros animales y frutos de la tierra con los cuales operan muchos daños:

⁴ Utilizo el ejemplar de Jakob Sprenger. *Malleus maleficarum in tres divisus partes*. Venecia: editione per F. Raffaelem Masseum, 1576. [Consulta: 20 octubre 2014]. Disponible en: <http://books.google.es/books?id=8NE7AAAACAAJ&dq=malleus+maleficarum&hl=es&source=gbs_navlinks_s>.

Et hoc ex septemplici maleficio, ut in bulla tangitur, venerum actum et conceptus in utero variis inficiendo maleficis. Primo mentes hominum ad inordinatum amorem, etc. immutando. Secundo, vim generativam impediendo. Tertio, membra illi actui accomoda auserendo. Quarto homines praestigiosa arte in bestiales formas mutando. Quinto, vim generativam, quo ad femellas destruendo. Sexto abortum procurando. Septimo, infantes daemonibus offerendo, absque aliis animalibus et terrae frugibus, quibus varia nocumenta inferunt... (Malleus, 77)

[Ahora bien, como se dice en la Bula papal, existen siete métodos por medio de los cuales infectan de brujería el acto venéreo y la concepción del útero. Primero, llevando las mentes de los hombres a una pasión desenfrenada; segundo, obstruyendo su fuerza de gestación; tercero, eliminando los miembros destinados a ese acto; cuarto, convirtiendo a los hombres en animales por medio de sus artes mágicas; quinto, destruyendo la fuerza de gestación de las mujeres; sexto, provocando el aborto; séptimo, ofreciendo los niños a los demonios, aparte de otros animales y frutos de la tierra con los cuales operan muchos daños...]

Las brujas son, pues, mujeres desenfrenadas, seductoras y corruptoras de hombres. La alusión a la Eva bíblica no tarda en aparecer: pues aunque el demonio puso a Eva en el pecado, Eva sedujo a Adán. Y como el pecado de Eva no habría llevado muerte “a nuestra alma y cuerpo” a menos de que el pecado pasara después a Adán, el cual fue tentado por Eva, y no por el demonio, entonces ella es más amarga que la muerte. Más amarga que la muerte, por que la muerte es natural y destruye solo el cuerpo; pero el pecado que nació de la mujer destruye el alma al despojarla de la gracia, y entrega el cuerpo al castigo por el pecado. Más amarga que la muerte por que la muerte del cuerpo es un enemigo franco y terrible, pero la mujer es un enemigo quejumbroso y secreto. De la misma manera en que Eva ofreció una manzana a Adán y provocó su pecado, los dos dominicos creían que las brujas eran el vínculo capaz de conectar el diablo con los hombres, por que pensaban que el demonio necesitaba una mediación.

No fueron los únicos inquisidores que apoyaron tal asimilación. En el *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, de Lancre comparó a las mujeres de Labourd a Eva, al afirmar:

...ne mangent que pommes, ne boivent que jus de pommes, qui est occasion qu'elles mordent si volontiers à cette pomme de transgression, qui fit outrepasser le commandement de Dieu, et franchir la prohibition à notre premier père. Ce sont des Èves qui séduisent volontiers les enfants d'Adam, et nues par la tête, vivant parmi les montagnes en toute liberté et naïveté comme faisait Ève dans le paradis terrestre, elles écoutent les hommes et Démons... (de Lancre, 84)

Con estas palabras el juez denunciaba a las mujeres en libertad, con la cabeza descubierta (símbolo de lujuria), vagando en una naturaleza indómita. Por otro lado, cuando usa el verbo “seducir” se refiere a una seducción sexual, añadiendo: “l'habit des femmes et des filles, même leur coiffures, sont aucunement impudiques”. Una impudicia reflejada en sus cabellos que denotan deseo, en la ornamentación plisada de sus cotillones o en levantar sus vestidos

para que se vean los adornos. Todo en las mujeres de Labourd hechiza a los hombres, como Eva, como las brujas, a través de su sexualidad tentadora (de Lancre, 84-85).

Sprenger y Kramer enuncian que los

predicadores caute debent proponere et dicere quood licet in veteri testamento scripturae ut plurimum mala loquantur de mulieribus, et hoc propter mutationem nominis ut Eva in Ave (ut ait Hierony). Totum quod intulit male maledictio Evae, totum abstulit benedictio Mariae. Unde plurima et Semper laudabilia sunt de ipsis praedicanda. (Malleus, 70)

[los predicadores deberían tener sumo cuidado en cuanto a la manera en que las usan [otras razones]. Pues es cierto que en el Antiguo Testamento las Escrituras dicen muchas cosas malas sobre las mujeres, pero encontramos un cambio de nombre de Eva a Ave (como dice Jerónimo). Todo el pecado de Eva es eliminado por la bendición de María. Por lo tanto los predicadores deberían alabarlas tanto como sea posible.]

Es decir, las mujeres pueden ser buenas si son como María. Al renunciar a sus cuerpos podrán derrotar al diablo y recuperar la esperanza de salvación. Consolidan así el estereotipo de la bruja como la imagen negativa de las mujeres, fortaleciendo la visión binaria de la sexualidad femenina,⁵ anteponiendo la lujuria a la castidad, enfrentando a la bruja con la Virgen. Su descripción de la bruja sirvió para enfatizar y definir por inversión el rol social aceptable para las mujeres, estableciendo a la vez los límites que no se debían transgredir. Cualquiera que sea bruja no puede ser ni buena ni respetable.

3. LA INMACULADA CONCEPCIÓN DE MARÍA VERSUS HORMIGAS Y VUELOS NOCTURNOS

La Inmaculada Concepción fue objeto de un largo debate entre los teólogos latinos. La fiesta griega de la Concepción de María pasa a Occidente a mediados del siglo XI y se difunde en el XII por toda Europa (Laurentin 1953: 73). Existió también una leyenda que atribuía a María una concepción virginal o milagrosa –llamada “piadosa opinión”, o “piadosa creencia”–, que la puso al abrigo de la transmisión del pecado original, ya que esta se consideraba como solidaria de la concupiscencia que acompaña a toda unión sexual. Aún así, las posiciones de los grandes escolásticos siguieron siendo antitéticas. Anselmo de Cantorbery, san Bernardo y luego santo Tomás de Aquino niegan la inmaculada concepción, ya que va en contra de la universalidad del pecado original. Santo Tomás opina que María fue purificada del pecado original por gracia desde el seno materno, pues de lo contrario Cristo no podría haber sido llamado salvador de todos los hombres.⁶ Pero Buenaventura se hace eco de una corriente más favorable en la escuela franciscana: la idea de que María fue redimida bajo el modo de

⁵ He estudiado esta evolución, *cfr.* Coral Cuadrada, *De la matrilinealidad a la misoginia bajomedieval*, en prensa.

⁶ *Summa*, III, q.27, a.1-2.

preservación del pecado y no de la purificación pasó ya a manifestarse en el siglo XIII. A principios del XIV, el teólogo franciscano Duns Escoto (1266-1308), quien mantiene la inmaculada concepción como opinión teológica libre, formaliza esta misma idea, que permitirá su aceptación por parte de la teología occidental. O sea que en unos 150 años se invierte la situación doctrinal a favor de la inmaculada concepción de María.

En el Concilio de Basilea (Basilea-Ferrara-Florenia, 1431-1445),

...como hubiese varias y vivas alteraciones, sobre si el alma de la Santísima Virgen en el primer instante de la infusión en su cuerpo contrajo ó no la mancha original; en 23 de Mayo de 1435 [...] encargaron todos los Padres [...] se buscasen en todas las Bibliotecas y Archivos de Iglesias, Universidades, Monasterios, de Reyes y Príncipes quantos libros, sermones, actas, tratados, conclusiones públicas ó secretas, ú otro qualquier escrito perteneciente á la cuestión propuesta, para que traídos estos documentos al Concilio, él en su vista definiese y declarase lo mas acertado. (Ramírez de Luque, 19)⁷

Juan de Segovia, arcediano de Villaviciosa en Oviedo, fue enviado por el rey Juan II de Castilla, a defender la causa: “fue Juan de Segovia defensor único, como todos confiesan: y el citado decreto se debe a la estimación grande que tuvieron las letras de Juan de Segovia; pues por medio de sus instancias y defensorio se pronunció” (Ramírez de Luque, 21). A los ojos del arcediano, la doctrina que afirma la inmaculada concepción de María, habría alcanzado ya, anteriormente al decreto doctrinal del Concilio, la cualificación de doctrina *de pietate fidei*, es decir, aquella a la que no es lícito oponerse –*cui non liceat temerario repugnare*–, aunque no exista la obligación positiva de asentir a ella (de Segovia, 24). La celebración de la fiesta desde hacía más de trescientos años fue el argumento decisivo de que la doctrina inmaculista era de piedad de los fieles:

Est intelligendum secundo, quod ex successa huiusmodi celebritas Semper amplius creverit. Notissimus equidem est in tota Christiana Religione, quod multae Provinciae et quam plurimae Dioceses, quae prius non celebrabant, nostris jam temporibus hanc Festivitatem solemnissime colant. (de Segovia, 524v)

[En segundo lugar ha de entenderse que siempre por el suceso de la celebración durante tanto tiempo. En efecto, es conocidísimo en muchas provincias y diócesis en las cuales no se practicaban estas alabanzas antes; que en nuestros tiempos se proteja solemnemente esta festividad.]

En el mismo Concilio coincidieron el dominico Johannes Nider y Martin Le Franc, preboste del cabildo de Lausana. Allí Nider (c.1385-1438) escribió su *Formicarius*, uno de los más extensos e importantes relatos sobre la brujería de principios del siglo XV. El *Hormiguero* es un diálogo moralizante entre un teólogo y un estudiante que presenta las hormigas como modelo de organización. Se convierte en un tratado muy influyente, se imprime en siete ediciones desde finales del Cuatrocientos hasta 1692, convirtiéndose también en

⁷ Mis elipsis.

una importante fuente de información para los autores del *Malleus*. El quinto libro del *Formicarius* que trata específicamente de las brujas y sus engaños, fue impreso junto al *Malleus* en algunas ediciones posteriores. Comienza recogiendo muchas historias y ejemplos de brujas, incluidas en la obra, donde transforma la idea de la hechicería que se tenía hasta el momento, convirtiéndola en el concepto de brujería que se tendrá a continuación. Antes del siglo XV se entendía la magia como un conocimiento elevado, realizada por hombres educados a través de crípticas lecturas e intrincados rituales, en cambio Nider define a la bruja como inculta y generalmente mujer. Ambas ideas –cualquier persona podía realizar actos de magia simplemente por adorar al demonio; los magos eran en su mayoría mujeres– escandalizaron a muchos y fomentaron el temor entre la gente (Bailey 2001: 960-990).

El poeta Martin Le Franc (c.1410-1461), escribió *Le champion des dames* entre el fin de 1441 y el principio del año siguiente, una respuesta a la segunda parte del *Roman de la Rose* de Jean de Meung, tal vez la más importante de las obras alegóricas suscitadas por la *Querelle des Femmes*, en la línea de *De claris mulieribus* de Boccaccio y de *La Cité des Dames* de Christine de Pizan. Se compone de un prólogo en prosa y de 24.384 versos octosílabos distribuidos en 3.048 octavas, rimando ababbcbc. Se trata de un poema alegórico que utiliza el diálogo como recurso literario ampliamente difundido en la edad media, para una defensa de las mujeres, el cual incide también en la transformación que se estaba operando en el concepto de la bruja. Los argumentos de Le Franc ilustran perfectamente la nueva constelación de creencias que no solo circulaban entre los teólogos, magistrados e inquisidores, sino igualmente en las élites literarias (Kors y Peters 2001: 166). En el cuarto de los cinco libros que componen *Le champion*, Le Franc dedica más de cien versos a la discusión sobre la brujería, a través de dos personajes literarios –Franc Vouloir y Lourt Entendement–, quienes debaten sobre si las brujas pueden volar, la naturaleza del diablo, la relación de la bruja con el demonio, y los detalles del Sabbat. El texto describe las percepciones medievales más comunes respecto a la brujería, muestra las vacilaciones que existieron entre opiniones diferentes, y aborda muchas de las preguntas que Sprenger y Kramer discutirán casi cincuenta años más tarde en el *Malleus*. La creencia o no en las brujas queda patente en la obra, que se sitúa en la intersección de dos discursos que compiten entre sí. Mediante el diálogo se pueden presentar ambas posturas, el creciente miedo de la sociedad y, a la vez, el estado aún no definido completamente por parte de las autoridades eclesiásticas. El poeta se distancia de sus figuras literarias y expresa sus opiniones en el prólogo, cuando afirma que el solo está transcribiendo un sueño que “me monstra les horribles assaulx et la crueuse guerre de Malebouche contre Amours et les dames” (Le Franc, 1). Para alejarse aún más de la diatriba, señala: “je eus selon mon pouoir et comme leal notaire enregistre la conqueste notable” (Le Franc, 1).

Las brujas del *Champion* son malas mujeres que “Se volent en l'air comme

oysiaux” (Le Franc 17382), (recordemos que la primera imagen de una bruja volando sobre una escoba aparece en este manuscrito); roban y comen recién nacidos “Que l'enfant ou bers alletie / Sera roty en une haste, / Et puis toutes d'une amistie / Le verront devorer en haste” (Le Franc 17429-32);



FIGURA 1. Miniatura en *Le champion des dames*

causan tormentas que arruinan las cosechas “Faisoit sourdre et lever tempeste” (Le Franc 17515), entran en las casas sin necesidad de abrir puertas “Et sont si soubtilles ouvrières / Qu'elles entrent sans porte ouvrir” (Le Franc, 17389-90), y “mainte aultre male aventure” Le Franc juega con sus protagonistas, Lourt Entendement –Mente pesada– defiende la existencia de la brujería y sus maldades, mientras Franc Vouloir –Libre Albedrío– se resiste a creer en ellas y sostiene que las mujeres no pueden volar:

Je ne croiray tant que je vive
 Que femme corporellement
 Voit par l'air comme melle ou grive
 Dist le champion prestement.
 Saint Augustin dit plainement:
 C'est illusion et fantosme;
 Et ne le croyent aultrement
 Gregoire, Ambroise ne Jherosme (Le Franc, 17640)

Lourt Entendement, en cambio, cree en las brujas, opina que son mujeres diabólicas e idólatras que copulan con Satanás, muy cercanas a las del *Malleus*. Al terminar la discusión, Franc Vouloir ataca a las autoridades eclesiásticas diciendo que si existen es porque la jerarquía lo consiente, en realidad son

ovejas perdidas que han de ser reconducidas a Dios:

Se la femme fait celle coulpe
 Comme tu l'affermes et jures,
 Les gens de l'Église j'encoulpe,
 Contre eulx en viennent les injures.
 Que n'ont ilz soings, travailx et cures
 De garder la simplette ouaille
 Errans ces montaignes obscures
 Apres Sathan qui la fouaille! (Le Franc, 18033-40)

La representación literaria de la brujería en *Le champion des dames* es importante porque, junto al *Formicarius* de Nider, indica un punto de inflexión en el desarrollo del concepto de brujería. Le Franc se sitúa a ambos lados de la valla, mostrando las posturas a favor y en contra, transparenta una cierta simpatía por las mujeres acusadas de ese crimen atroz mientras denuncia a las jerarquías eclesiásticas, las cuales –dice– ignoran las necesidades de los fieles, solo atentas a las preocupaciones financieras y las ganancias materiales. Autoridades que deberían ejercer un papel crucial en la prevención de la brujería.

Otro de los invitados presentes en el Concilio, el juez Claude Tholosan, había participado en los juicios del Delfinado que acontecieron entre 1428-1447, y era autor del *Ut magorum et maleficiorum errores*, en el cual advertía sobre los errores de los magos y brujos y exponía graves acusaciones en contra de ellos. El interés del tratado de Tholosan no reside en un carácter excepcional, al contrario, en el hecho de que es un testigo entre otros de una corriente de fondo que el permite descubrir. Su verdadera originalidad es la de haber sido escrito por un juez laico, quien lejos de contentarse con el rol de ejecutor, realiza una obra doctrinal y reivindica la responsabilidad intelectual de sus afirmaciones: *Premissa experimentavi, Reperi, Sicut expertus sum* (Paravy 1979: 335). Ya que los brujos constituyen una nueva secta, le importa caracterizar los delitos que cometen a fin de poder fijar, según un determinismo riguroso, la pena a imponer. Herejía, idolatría, apostasía de perfidia. La práctica de los *maleficia* son, entonces, una consecuencia (Paravy 1979: 354). El concepto de secta herética como amenaza a la cristiandad no es nuevo, solo cambian sus protagonistas. Bernard Gui,⁸ había insistido en 1323 sobre las formas numerosas y variadas que podía revestir la peste y el error de los brujos en relación a las “múltiples invenciones y las falsas y vanas imaginaciones de esas gentes supersticiosas” (Gui, f1, 20-21). Entonces, a principios del siglo XIV, se habla de superstición, en cambio cien años más tarde, en el marco del Concilio de Basilea, se definen las características del estereotipo de la bruja en la temprana modernidad. No es ninguna casualidad que a la vez y allí mismo se inmaculara a María, nacida sin mancha, sin pecado original. Eva en un extremo, las brujas

⁸ Volveré sobre él en el apartado siguiente.

con ella; en el otro la Virgen, intensificando el binomio antagónico del imaginario misógino bajomedieval.

4. LO SUPERSTICIOSO

Nicolás Eimeric (c.1320-1399), teólogo e Inquisidor General en la Corona de Aragón, escribió su *Directorium Inquisitorum* en 1376, en el que dedica la cuestión XLIII de la segunda parte a la nigromancia y la invocación del demonio. La hechicería es abordada desde un punto de vista doctrinal: descripción de la materia delictiva con sus diversos grados y forma de proceder según la gravedad de cada delito. El *Decretum* consideraba a los hechiceros como supersticiosos, cultivadores de una religión que no era tal. Junto a los adivinos practicaban la idolatría, dado que para conocer el futuro habían de recurrir a la ciencia del demonio. Aunque el principal objetivo del inquisidor es proporcionar elementos para penar la invocación diabólica en general, no obvia la existencia de las brujas, al comentar el texto del canon *Episcopi*:

De todo ello se deduce que estas mujeres depravadas perseveran en su perfidia, se apartan del buen camino y de la fe, y los demonios salen al encuentro de sus mentes descreídas y las engañan. Si bien no consta que ofrezcan sacrificios a los demonios invocados, en el decreto citado del concilio de Ancira son llamadas descreídas y pérfidas, y tenidas por tales. En consecuencia, en el caso de que sean bautizadas, han de ser tenidas por heréticas, por que cuando un cristiano se aparta del buen camino y de la fe y abraza la infidelidad, no hace más que caer en la herejía. Los cristianos que rinden culto de latría y sacrifican a los demonios invocados, ¿no habrán de ser, entonces, calificados y tratados como descreídos, desviados de la fe ortodoxa e infieles en la creencia de los cristianos, es decir, como herejes?⁹

Existe un manuscrito del *Directorium Inquisitorum* en la Biblioteca Nacional de Francia, el cual contiene referencias de procesos instruidos en las diócesis catalanas de Gerona, Vic, Urgel y Lérida, estudiados por de Puig i Oliver. Lista 150 procesos, de ellos 47 (31,33 %) son contra invocadores, nigrománticos, adivinos o hechiceros. Los acusados más numerosos son clérigos, después médicos, caballeros y cirujanos, todos con la instrucción indispensable para manejar libros escritos y para identificar y utilizar correctamente los textos, caracteres y figuras mágicas. Es importante resaltar que de los 47 procesos solo 9 corresponden a mujeres (19,14 %), o sea que no eran las hechiceras las que atraían preferentemente el interés de los inquisidores en esos momentos, podían ser un problema, pero no de la envergadura que adquirirá más tarde. Las actividades de las mujeres, según el registro inquisitorial, se relacionan con la sanación –ligar y desligar– y la adivinación genérica. Una de ellas, además, se dice que sabía conciliar un marido y esposa peleados; y que una noche había hecho ir un hombre de Valencia a Castellón. El viaje rápido, de ida o vuelta, a regiones lejanas es un acontecimiento vinculado desde antiguo al mundo de las brujas. En su caracterización de la nigromancia entendida como el conjunto de

⁹ *Directorium*, II, q. XLIII, n. 8, 341 a C-D, citado por de Puig i Oliver (2007).

procedimientos para invocar al diablo, Eimeric, desde el principio de sus actividades inquisitoriales, consolida la posición de los teólogos y canonistas que veían en estas prácticas un pacto tácito con el demonio. Por tanto, en la medida en que en las prácticas de los sortilegos, adivinos, invocadores, hechiceros y hechiceras, brujas y brujos, interviene Satán como objeto de actos de latría o de dulía –pacto expreso o tácito–, prácticas que recaen en la competencia del tribunal inquisitorial, este debe juzgarlas y penalizarlas. Ahora bien, ni en las obras escritas de Eimeric ni en su ejercicio ordinario, tal como hasta hoy es conocido (de Puig i Oliver, 22), no se detecta sensibilidad alguna afín a lo que será la brujería típica de la edad moderna, ni se puede afirmar que encuentre una asociación directa entre mujer y brujería. Poco después de los escritos de Eimeric la Universidad de París emitió una condena enérgica contra nigrománticos, astrólogos y alquimistas (contra hombres sabios no universitarios, por tanto).

El dominicano Bernard Gui (c.1261-1331) es nombrado el 16 de enero de 1307 inquisidor en Tolosa. Su *Practica officii Inquisitionis heretice pravitatis* es un tratado elaborado entre 1321 y 1324 para uso de los inquisidores y comportando una serie de documentos –modelos de actas o de fórmulas, escritos jurídicos, etc.– concernientes a las herejías combatidas en Languedoc desde dos siglos atrás. La parte quinta, pieza maestra de la obra, da el método, el arte y los procedimientos para la búsqueda de los heréticos, los creyentes y sus cómplices: cátaros, valdenses, beguinos, judíos, brujos, adivinos e invocadores de demonios, Pseudo-Apóstoles. El capítulo siguiente nos muestra qué entiende Gui sobre brujos, adivinos e invocadores, gentes supersticiosas creyentes de doctrinas demoníacas, con falsas y vanas imaginaciones:

Ce que sont les sorciers, devins et invocateurs des démons

La peste et l'erreur des sorciers, devins et invocateurs des démons revêt, en diverses provinces et régions, des formes nombreuses et variées en rapport avec les multiples inventions et les fausses et vaines imaginations de ces gens superstitieux qui prennent en considération les esprits d'erreur et les doctrines démoniaques. (Gui, 21-25)

y tal como se debe interrogarlos. En primer lugar se inquiere al acusado/a el número de hechicerías, adivinaciones, invocaciones que sabe y quién se las ha enseñado; a continuación se han de conocer los detalles, no es lo mismo –señala– que se trate de un hombre o una mujer. Importante también es hacer notar que ya desde las primeras preguntas incorpora la sospecha de prácticas diabólicas inferidas a niños:

Interrogatoires des sorciers, devins et invocateurs des démons

Au sorcier, devin ou invocateur des démons inculpé, on demandera la nature et le nombre des sortilèges, divinations ou invocations qu'il connaît, et qui les lui a enseignés. Item, on descendra dans les détails, prenant garde à la qualité et condition des personnes, car les interrogatoires ne doivent pas être les mêmes pour tous. Autre sera celui d'un homme, autre celui d'une femme. On pourra poser à l'inculpé les questions suivantes: que sait-il, qu'a-t-il appris, à quelles pratiques s'est-il livré à propos d'enfants victimes

d'un sort et à désensorceler? (Gui, idem)

Indica que se ha de seguir cuestionando sobre las almas perdidas; ladrones a encarcelar; acuerdos y desacuerdos entre esposos; fecundación de los estériles; sustancias que los brujos hacen comer: pelos, uñas y otros; condición de las almas de los difuntos; predicciones de acontecimientos a devenir; hadas, que les llaman "buenas cosas"¹⁰ y que, según le han dicho, van de noche; encantamientos y conjuros, frutos, plantas, cuerdas, etc.; e insiste: ¿Quién les ha enseñado? ¿De quién los tiene? ¿De quién los ha aprendido? ¿Qué sabe de la curación de enfermedades mediante conjuros y encantos? ¿Qué sabe de la manera de recoger las plantas de rodillas, de cara a oriente, recitando la oración dominical? (Bériou, Berlioz y Longère 1991). Se cuestiona sobre peregrinajes, misas y ofrendas que imponen los brujos, cómo hacen para descubrir los vuelos y conocer las cosas ocultas; las prácticas de cualquier superstición, el irrespeto, la injuria hacia el cuerpo de Cristo, el culto divino y los lugares consagrados. Continúa sobre sacrilegios con la eucaristía y el óleo santo (Schmitt 1998: 99-104, Rubin 1991); el bautismo de imágenes de cera, la manera cómo se hace, qué uso y qué ventajas se obtienen;¹¹ las imágenes de plomo: fabricación y empleo. De nuevo la pregunta clave: ¿De quién sabe todo esto, desde cuanto tiempo ha empezado a hacer tales prácticas?, qué personas han ido a consultarle, en particular durante el año en curso; ¿Se le ha prohibido con anterioridad librarse a tales prácticas? Ha reincidido a pesar de la promesa de abjuración? ¿Cree en lo que le enseñan? Qué beneficios o recompensas recibe por sus servicios?

Volviendo a Eimeric, en realidad su posición respecto a los invocadores demoníacos corresponde a las ideas contenidas en la *Summa* de Tomàs de Aquino (1224/25-1274), donde el pacto con el demonio es considerado ilícito y donde, por otro lado, se admite como evidente que el diablo tiene facultades y que se puede comunicar con el hombre. No obstante, Tomás llega a admitir con mucha cautela que hacer preguntas al demonio puede ser, alguna vez, lícito:

Aliud autem est quaerere aliquid a daemone sponte occurrente, quod quandoque licet propter utilitatem aliorum, maxime quando virtute divina potest compelli ad vera dicendum. Et aliud est daemonem invocare ad cognitionem occultorum acquirendum ab ipso.¹²

[Una cosa es preguntar algo al demonio si se hace visible espontáneamente, hecho que alguna vez es lícito de hacer a causa de la utilidad del prójimo, sobre todo cuando en

¹⁰ Nombre que parece venir de una contracción de las palabras *bona socia* (buena compañera) a *bone soze*, *bensozia* en Du Cange, <http://ducange.enc.sorbonne.fr/BENSOZIA>: *Nulla mulier se nocturnis equitare cum Diana Dea paganorum, vel cum Herodiate seu Bensozia, et innumeram mulierum multitudinem profiteatur*. [Ninguna mujer cabalgue por las noches con la diosa Diana de los paganos. o con Herodías o Bensozia, y multitud innumerable de mujeres.] Mi cursiva.

¹¹ Se trata de estatuillas de cera, fabricadas a semejanza de una persona detestada; bautizadas o bendecidas, se pinchaban ciertas partes del cuerpo con estiletes finos. La operación, acompañada de palabras mágicas, se renovaba en épocas fijas hasta que el embrujado moría.

¹² *Summa*, II-II, q. 95.

virtud del poder de Dios puede estar obligado de decir la verdad. Y otra cosa es invocar al demonio para adquirir a través de el el conocimiento de cosas ocultas.]

Según el dominico, la virtud de la religión no solo implica realizar sus actos buenos, sino también evitar sus vicios, a los cuales dedica nueve cuestiones del Tratado de la Religión de la *Summa Theologica*. Describiendo las raíces y las consecuencias de estas formas viciosas, encuentra dos categorías: por exceso, la superstición, que se caracteriza por celebrar un culto divino a quien no se debe o a quien se debe, pero de un modo inadecuado, desviando o exagerando el culto; y, por defecto, la irreligiosidad, que se caracteriza por la irreverencia o desprecio de la Religión, omitiendo los actos adecuados. Trata sobre la superstición adivinatoria: el deseo de conocer el futuro contingente es una forma característica del vicio de la curiosidad.¹³ En concreto, la adivinación es la pretensión de conocer lo que está más allá del poder normal de la inteligencia y de la fe, y es pecado porque el hombre se atribuye una prerrogativa divina. “Las adivinaciones y otras prácticas son supersticiosas en cuanto dependen de ciertas actividades demoníacas, y presuponen ciertos pactos hechos con ellos”.¹⁴

Tomás, en la cuestión 95 de la *Summa*, sobre la adivinación supersticiosa, partiendo del pensamiento filosófico escolástico sobre el hombre, el cosmos, los astros y los ángeles, y teniendo en cuenta el contexto de la Iglesia de su tiempo en sus disposiciones canónicas y penitenciales, presenta una síntesis teológica original de este fenómeno, analizando el problema y sus causas, desde la ética del conocimiento humano, y señalando cómo la elección de un medio irracional para conocer lo que supera nuestras posibilidades nos lleva al engaño, al dejarnos inermes ante la astucia diabólica. El hombre puede conocer el mundo material en sí mismo, y el mundo espiritual mediante sus manifestaciones, a través de los sentidos, de la inteligencia y de la fe. En fin, se plantea aquí la cuestión de los medios éticamente adecuados que tiene el hombre para conocerse a sí mismo y el mundo que le rodea. Estudia la adivinación en las siguientes preguntas: ¿Es pecado la adivinación? ¿Es una especie de superstición? ¿Qué especies hay de adivinación? ¿Qué decir de la adivinación por medio de los demonios? ¿Y de la adivinación astrológica? ¿Qué cabe decir de la que se hace por interpretación de sueños? ¿Y de la que se hace mediante agüeros, presagios y otras prácticas por el estilo? ¿Qué decir del sortilegio?

Enumera tres géneros de adivinación diabólica: nigromancia o invocación manifiesta a los demonios; los agüeros o el examen del movimiento, situación o disposición de realidades, como los astros, los sueños, los animales y las palabras; y los sortilegios o la realización de ciertas prácticas con el fin de conocer realidades ocultas. “Conjurar a los demonios para pedirles ayuda es

¹³ *Summa*, II-II q.167 a.1.

¹⁴ *Summa*, II-II q.92 a.2 ad 2; q.122 a.2 ad 3.

ilegítimo”,¹⁵ porque inducen a los hombres a la superstición, pues, al querer ellos ser como Dios, desean recibir el culto debido solo a Dios. Los difuntos pueden comunicarse con los vivos cuando Dios lo permite para nuestro bien, no para satisfacer nuestra curiosidad. Tomás admite la influencia de los astros en el mundo y en el cuerpo y temperamento del hombre, pero no en los hechos fortuitos ni tampoco en los actos libres del hombre. Es decir, con respecto al hombre, los astros influyen en las disposiciones naturales, e indirectamente en la vida espiritual, en la medida que el cuerpo influye en el espíritu; los ángeles influyen persuadiendo, y Dios dirigiendo nuestra vida, como dueño absoluto de la creación. Para él, la cuestión es defender la libertad del hombre frente al determinismo cósmico averroísta. Así, considera que se supera también la influencia de los demonios en la vida del hombre mediante la astrología.¹⁶ El análisis que hace del fenómeno de los sueños a partir de la Sagrada Escritura y de la psicología experimental de su tiempo es sorprendente por el conjunto de datos ofrecidos. En este contexto, el Doctor Angélico afirma que los sueños pueden ser elegidos por Dios para comunicar sus proyectos a los hombres y por los demonios para revelar sucesos futuros, a quienes hacen pactos con ellos. Solo en este caso, cuando el demonio interviene, directa o indirectamente, se trata de sueños supersticiosos. Santo Tomás toca también los sueños en relación con la vida espiritual¹⁷ y con el don profético.¹⁸ En la cuestión 96 expone las prácticas supersticiosas para la adquisición de la ciencia –arte notoria–, la mutación de algunos cuerpos –curanderismo–, la averiguación por conjeturas de la buena o mala ventura, y los amuletos.

De todo ello se llega a la conclusión de que en el siglo XIII tenía mucho más peso, por lo que a los temores escolásticos se refiere, la nigromancia, la adivinación y la invocación al diablo que los pecados que serán imputados a las brujas dos centurias más tarde. Lo que sí es un hecho constatable es la represión de la herejía desde principios de la centuria. Después de la victoria obtenida sobre los cátaros, Inocencio III (1160-1216) piensa en la forma de reordenar los grandes cambios que la guerra había generado, en especial impedir que las herejías resurgieran amenazando de nuevo a la Iglesia. Reúne para tal fin el IV Concilio de Letrán, convocado el día de san Martín de 1215. Además de ocuparse de la condena o ratificación de muchos señores y príncipes, se trata especialmente de las medidas de represión para los heréticos. Se establece que a ningún laico le sea lícito predicar, que a los declarados heréticos les sean secuestrados sus bienes, y que sea prohibido a todos los eclesiásticos dar sepultura a sus cuerpos. Todo señor feudal ha de secundar las disposiciones, apresar los herejes en su propio estado y castigarles según las condenas que la Iglesia pronuncie, bajo pena de disolución del juramento de fidelidad. A los

¹⁵ *Summa*, 11-11 q.90 a.3.

¹⁶ *Summa contra Gentiles* III 154.

¹⁷ *Summa*, I q.84 a.8 ad 2; I-II q.80 a.2.

¹⁸ *Summa*, II-II q.173 a.3 ad 1.

obispos se les recomienda vigilancia extrema en sus diócesis, animándoles a ir en persona o mandar un delegado a cualquier comunidad sospechosa, para tomar nota de cada persona que presente síntomas de herejía; promover las denuncias, espiar los movimientos, las acciones, informarse sobre sus vidas; obtenida la certeza del delito, llamarles ante sí, juzgarles, castigarles o hacerlos castigar según las leyes canónicas. El Concilio establecía, obviamente, que para obtener de forma mejor y más rápida todos estos efectos, algunos inquisidores fueran enviados a los países mayormente infectados de herejía, a los cuales confería la facultad de actuar o no de acuerdo con los obispos. Y pareciendo aún insuficientes los medios coercitivos ya sancionados, se añade, bajo conminatoria de excomunión, a todos los católicos la obligación a arrodillarse a los pies del sacerdote para confesar por sí mismos sus culpas, favoreciendo, conscientes o no, el espionaje y la delación. Antes existía la confesión mas era una práctica secundaria, no forzosa y no demasiado observada; pero ahora se convierte en imperativa, precepto absoluto del Concilio.

Bajo Gregorio IX (1170-1241) la inquisición asume finalmente la forma de tribunal permanente, empezando a emitir, mediante concilios sucesivamente convocados en las ciudades conquistadas de Béziers y Tolosa, las leyes formales en materia herética. En estas disposiciones posteriores se establece que a cada cristiano le incumbe el deber de perseguir la herejía; que quien no observe cuanto había sido promulgado en el IV Concilio, omitiendo confesarse por lo menos tres veces al año, sean tratados como sospechosos; que todos los bienes de los herejes sean embargados, derruidas las casas donde encuentren refugio, y muchas más disposiciones semejantes. El extraordinario celo de los dominicos, a quienes se encomiendan los tribunales inquisitoriales, no hubiera tenido la eficacia que desplegó sin los gobiernos civiles, los cuales se plegaron a las disposiciones de los inquisidores, protegiéndoles y poniéndoles a salvaguarda con su protección, publicando a la vez leyes especiales contra la herejía, considerándola un crimen común. Una de estas, emanada por Federico II en 1224, intensifica la ya potente influencia de la Inquisición, estableciendo la pena capital para los herejes condenados por la Iglesia, la prisión vitalicia para los arrepentidos, y ordena que los jueces ordinarios arresten por su cuenta a los herejes y a sus protectores; que la descendencia de estos, hasta la segunda generación, sea tenida como inepta para cubrir cualquier oficio público, etc.

La palabra superstición, así, posee en la edad media un sentido negativo que se opone al culto del Dios verdadero. Para la Iglesia las *superstitione* son las supervivencias de creencias y de prácticas paganas que la institución del cristianismo ha abolido o debe abolir. Por que las prácticas ancestrales persisten, abiertamente o en filigrana. Entre los textos de la pastoral que nos conducen a las supersticiones hemos visto ya los manuales de Gui y de Eimeric, así como el tratado teológico de Tomás. Yendo hacia atrás, además de las homilías y los cánones de los sínodos reunidos anualmente por los obispos se encuentran los libros penitenciales, manuales destinados a los confesores,

consistentes en catálogos de pecados acompañados cada uno de una tasa penitencial. En este sistema, llamado el de la penitencia tarifada, lo esencial lleva –aunque el reconocimiento de culpa circunstanciado es indispensable– la tasación precisa de cada falta impuesta al pecador o pecadora. A partir del siglo XII el acento se pondrá en la confesión de faltas y la contrición. El *Corrector sive Medicus* –que forma el libro XIX de la colección canónica de Burchard (o Brocard) de Worms¹⁹ (965-1025), compuesto hacia 1008-1012 y conocido bajo el título de Decreto– termina el período de los penitenciales, el apogeo de los cuales se extiende desde el siglo VII a mediados del IX. Ofreciendo un cuadro concreto de lo que fue la vida cotidiana de las comunidades cristianas al norte de los Alpes en el siglo X, proporciona una larga serie de artículos (194) relativos a supersticiones de todo tipo. Las tarifas penitenciales impuestas a quienes se libran a las prácticas de brujería o que le dan fe son muy moderadas, comparándolas a las tasas que afectan a los otros pecados, crímenes y delitos enumerados por el obispo en su Decreto. La penitencia más dura –fuera de casos en que las prácticas de brujería acaban en homicidio, males de salud o en idolatría– infligidas a la bruja, consisten en 40 días de ayuno, es decir, una Cuaresma, con privación de carne y vino. “L’évêque réproûve ces croyances et ces pratiques, mais c’est, selon lui, parce qu’elles relèvent de la sottise, d’une imagination puérile ou de techniques aberrantes indignes d’une chrétienne –et non parce qu’elles sont des manifestations effectives du démon” (Vogel 1974: 761). O sea que la brujería es reprobada por ser considerada tontería, imaginación pueril, técnicas aberrantes: un abismo existe entonces entre unos días de ayuno y los procesos, torturas y feminicidios del siglo XVI.

El análisis de estos artículos, en general presentados en forma de preguntas directas, nos acerca a las preocupaciones e intereses de la Iglesia respecto a la pervivencia y práctica del paganismo, una transmisión de tradiciones, que los eclesiásticos conocen bien: “Les traditions païennes, comme un héritage diabolique, se transmettent jusqu’à nos jours de père en fils”. En efecto, se señala que se adora a los elementos, luna y sol, el curso de las estrellas, la luna nueva, el eclipse de luna; se intenta devolver el brillo a la luna nueva a través de gritos o, al contrario, se aúlla para aliviar los astros o esperar su socorro; se espera a la luna nueva para construir las casas o contraer matrimonio. En las calendas de enero se disponen sobre la mesa piedras o se hace un festín, se canta y danza por las calles y plazas, se sientan en los tejados de las casas ceñidos con la espada para conocer lo que les traerá el año nuevo, se sientan en las encrucijadas de los caminos sobre una piel de toro para adivinar el futuro, se cuece pan la noche del primero de enero para saber si el año nuevo será próspero mientras la pasta toma consistencia.²⁰ Un rito atribuido a una práctica femenina para atraer la lluvia se incluye descrito con todo

¹⁹ Originario de Hesse, se convirtió en obispo de Worms (Renania-Palatinado) en el año 1000.

²⁰ *Corrector*, art. 61.

detalle, tras la pregunta de rigor: ¿Has hecho lo que hacen las mujeres? En los períodos de sequedad cuando la lluvia falta, ellas juntan diversas jóvenes y les dan como guía una niña aún virgen. Ellas desnudan a la niña y la conducen fuera de la ciudad, a un prado donde crece el beleño.²¹ Hacen arrancar esta hierba con su raíz a la niña desnuda, con el dedo pequeño de su mano derecha, y atan el beleño con una cinta al dedo pequeño de su pie derecho. Las chicas jóvenes, llevando cada una un ramo en sus manos, hacen entrar la niña desnuda en un río cercano, arrastrando detrás de ella el beleño. Ellas lo espolvorean con sus ramos y así, por su encantamiento, esperan hacer caer la lluvia. Enseguida la reconducen del río a la ciudad, llevándola de la mano, a la niña desnuda que anda hacia atrás como los cangrejos.²²

Las primeras inquisiciones se dirigen a saber si se ha consultado a brujos, si los han introducido en su casa para encontrar un objeto perdido o realizar purificaciones. Si han hecho, según las costumbres de los paganos, consultas a los adivinos –como profetas– para conocer el futuro, o si han preguntado a los echadores de suertes, adivinos, augures o encantadores. En caso de respuesta afirmativa se penaliza con dos años de ayuno.²³ Las referencias femeninas puedo dividir las en dos, las que evocan a seres míticos o fantásticos, y las que aluden a prácticas realizadas por algunas mujeres.

En los artículos correspondientes al primer grupo, se tiene en cuenta a la diosa Holda:²⁴ ¿Has creído lo que afirman ciertas mujeres diabólicas? Pretenden estar obligadas, en compañía de demonios transformados en mujeres –que por estupidez las gentes de aquí llaman la bruja Holda– de cabalgar ciertas noches determinadas a lomos de animales,²⁵ y así agregarse a la tropa de los demonios?²⁶ Estos vuelos nocturnos vuelven a aparecer citando a Diana: cuestiona si se ha participado en la superstición a la que se libran las mujeres pérfidas, secuaces de Satán y engañadas por los fantasmas diabólicos. De noche,

²¹ Planta herbácea de flores amarillas rayadas de púrpura, con propiedades narcóticas y tóxicas.

²² *Corrector*, art. 194.

²³ *Corrector*, art. 60.

²⁴ Diosa germánica vinculada a las ruecas y a las fiestas de Navidad y martes de Carnaval: “À Noël, dame Holle commence sa procession; alors, les jeunes filles remplissent leurs quenouilles de lin et d’étoupe pour les laisser en vue pendant la nuit. En les voyant, dame Holle se réjouit et dit: tant de poils, tant de bonnes années. Cette procession continue jusqu’à la fête des Rois, quand elle rentre dans sa montagne. Quand elle voit alors toujours du lin sur les quenouilles, elle se fâche et dit: tant de poils, tant de mauvaises années [...] Suivant plusieurs autorités, la rotation rapide du rouet pourrait exercer une influence funeste sur la course du soleil au temps du solstice d’hiver, l’empêchant de monter et d’amener le printemps [...] On sait que l’allemand possède le mot Unhold, l’équivalent du ‘troll’ scandinave et anglais, désignant un être malin [...] Holda c’est plutôt une vieille sorcière au long nez, aux dents énormes, les cheveux en désordre, dont la vue glace le sang” (Krappe 1928: 8). Mis elipsis.

²⁵ Del siglo XIII al XV los partidarios del transporte diabólico real (ver por ejemplo *Malleus*, 290-291) se oponen a los que defienden que solo es una ilusión.

²⁶ *Corrector*, art. 70.

con Diana, la diosa pagana, en compañía de una multitud de otras mujeres, cabalgan sobre animales, recorren largas distancias durante el silencio de la noche profunda, obedecen las órdenes de Diana como a su amante y se ponen a su servicio en noches determinadas. ¡Si solamente estas brujas pudieran perecer en su impiedad sin incitar en su pérdida a muchas otras! En efecto, numerosas personas inducidas en error creen que estas cabalgadas de Diana existen verdaderamente y se separan de la fe verdadera, caen en el error de los paganos creyendo que pueda existir una divinidad o una diosa fuera del solo Dios.²⁷ Y las Parcas, vinculándolas a la licantropía: ¿Has tenido fe, como muchos otros, en la existencia y el poder de las Parcas? Cuando un niño nace, las parcas serían capaces de hacer de él lo que ellas quieren, hacer de manera que el niño en cuestión, al hacerse mayor, pueda transformarse en hombre lobo o en otra apariencia; o si se ha actuado como ciertas mujeres en ciertas épocas del año, cuando preparan la mesa, los alimentos y la bebida, que colocan tres cuchillos sobre la mesa para que las tres hermanas, que los Antiguos en su estupidez han llamado las Parcas, puedan alimentarse.²⁸

Respecto a los seres fabulosos, la alusión a las hadas viene dada con el nombre de sílfides: ¿Has tenido fe en la creencia siguiente: que existirían mujeres habitando los campos llamadas sílfides, con un cuerpo material? Estas sílfides, cuando ellas lo desean, se muestran a sus amantes y toman placer con ellos, y cuando lo desean, se esconden y desaparecen.²⁹ Aparecen también los faunos y enanos peludos: ¿Has confeccionado banderines con retales, como hacen los niños, los has tirado en tu bodega o en tu granja para que los faunos y los enanos peludos jueguen con estos objetos, te traigan bienes que roban a los vecinos y que así te hagas rico?³⁰

A las mujeres se refiere ya como hilanderas: ¿Has asistido o participado en las tonterías a las que se libran las hilanderas de lana? Cuando empiezan su tela, pretenden poder mezclar tan inextricablemente –por sus embrujos y chanchullos diabólicos– los hilos de la urdimbre y la trama del tejido hasta el punto que sin nuevos encantamientos la pieza toda entera es inutilizable;³¹ ya como herbolarias: se inquiere sobre la recolección de hierbas medicinales recitando ensalmos impíos; si rezan cerca de fuentes, piedras, árboles o cruces de caminos; si tiran a suertes.³² Se alude a las prácticas de sanación y a ritos relacionados con la muerte, la sexualidad y el amor, sortilegios y embrujos. En el art. 69: ¿Has creído o participado en prácticas a las que se libran ciertas mujeres? Pretenden tener el poder, por sus encantos y maleficios, de cambiar las disposiciones de los seres humanos, cambiar su odio en amor o inversamente,

²⁷ *Corrector*, art. 90.

²⁸ *Corrector*, art. 151, 153.

²⁹ *Corrector*, art. 152.

³⁰ *Corrector*, art. 103.

³¹ *Corrector*, art. 64.

³² *Corrector*, art. 65.

por ligaduras. En el art. 91 se trata sobre las veladas fúnebres; en el art. 92 sobre los amuletos. En el art. 96 se narra que las mujeres estúpidas, mientras el difunto se encuentra todavía en la casa, corren hacia la fuente, traen en silencio un recipiente de agua y, en el momento en que se levanta el cadáver, riegan con el agua la camilla. En el art. 97: Cuando entierran un hombre asesinado le meten las manos en unguento, pensando que así sanará su herida. El art. 180 refiere el uso de recién nacidos muertos sin bautizar; el art. 181 el empalamiento de la parturienta muerta. En el art. 166 si ha bebido esperma del marido a fin de que la ame más gracias a sus actos diabólicos; el art. 176 y 177 a prácticas para conseguir que el marido se inflame, mediante la sangre de sus reglas; o curándolos a través de quemar sus glándulas genitales. En el art. 168 si ha hecho como ciertas mujeres, mediante sortilegios y encantamientos, atraer hacia ellas la abundancia en leche y abejas de las vecinas; en el art. 169 si ha creído que algunas mujeres tienen el poder de embrujar ocas, gallinas, puercos y otros animales.

La segunda forma de mencionar a las mujeres es acusándolas directamente de seguir al diablo: Durante el silencio de la noche, después de meterse en la cama y mientras que tu marido reposa en tu seno, ¿tienes el poder, corporal como estás, de salir por la puerta cerrada, de atravesar el espacio con otras mujeres que se te parecen? Que tienes el poder de matar, con armas invisibles, a cristianos bautizados, comer su carne y poner en lugar de su corazón paja o un trozo de madera y de dejarles un tiempo para vivir? O si, con otras discípulas del diablo, es capaz de subir en el aire hasta las nubes, si en el cielo combate³³ con otras, dando y recibiendo golpes.³⁴ Porque el demonio:

il est vrai, se transforme en toutes sortes de figures et apparences humaines et, trompant dans les rêves l'âme qu'il tient captive, lui montre tantôt des événements heureux, tantôt des malheurs, tantôt des personnages inconnus. C'est ainsi que le diable conduit l'âme dans des voies aberrantes. L'âme seule est engagée, mais l'esprit humain croit que tous ces phantasmes sont réels et non imaginaires. Qui jamais –si ce n'est en rêve et dans les cauchemars de la nuit– est conduit hors de soi et voit pendant son sommeil ce que jamais il n'avait vu éveillé?

Y concluye: ¿Quién puede ser tan simple e imbécil para imaginar que estos fantasmas, frutos de la imaginación, se producen corporalmente? Se ha de declarar que todos los que creen en fábulas pierden la fe.³⁵

Como se acaba de ver, muchas de las terribles acusaciones contra las brujas de las centurias siguientes ya están contenidas en el Decreto, aunque la importancia a ellas concedida no sea para nada relevante en comparación a lo que ocurrirá después. Las menciones a Holda, Diana, las Parcas, las sílfides, los

³³ La alusión a los combates nos recuerda a los *benandanti* del Friuli, magistralmente estudiados por Ginzburg (1966).

³⁴ *Corrector*, art. 170, 171.

³⁵ *Corrector*, art. 90.

faunos y los enanos peludos me abre la puerta a otro mundo que es también medieval, el mítico, el fantástico.

5. LO MARAVILLOSO

En el origen el mito es un modo de estar en el mundo, la manera del hombre y la mujer de vivir su inserción en un entorno concreto, que actúa sobre el/ella y sobre el que el/ella actúa. Buscando satisfacer sus necesidades fundamentales, anudan con el mundo un tejido de relaciones afectivas vitales. En este estadio el mito no es ni una teoría, ni una leyenda, ni una alegoría, ni un símbolo: es un género de vida, un modo de ser, donde el acceso al sentido es inmediato, sin disociación. En el estado mítico el ser es unitario, no existe distinción entre divino y profano, natural y sobrenatural. La mujer y el hombre primitivo viven en lo sacro, pero es un sagrado vivido, no conceptualizado. El mito es la realidad última, que lo comprende todo y su contrario, peligroso y amigable, atractivo y calmante a la vez. Eliade subrayó esta ambivalencia de lo sagrado original, que no es de hecho más que una reacción ante un mundo lleno de buenas y malas intenciones, agradable y doloroso:

La actitud ambivalente del hombre ante un sagrado a la vez atractivo y calmante, bienhechor y peligroso, encuentra su explicación no solo en la estructura ambivalente de lo sacro en sí mismo, sino en las relaciones naturales que el hombre manifiesta ante esta realidad trascendente que le atrae y le espanta con igual violencia. (Eliade 1964: 386)

El pensamiento mítico original conduce a dos posiciones derivadas: la primera es la religión. Con la actitud religiosa, el mito se conceptualiza en el lenguaje teológico, el discurso teológico recurrirá a la razón, y la razón, bajo la presión de la evolución cultural, tenderá a reducir el espacio de lo revelado, a absorberlo en su interior. La segunda, la superstición de tipo mágico, el mito en acción. Marcando también la separación entre profano y sagrado, divino y humano, la actitud supersticiosa ve por todas partes, en lo profano, las manifestaciones de lo sacro e intenta utilizar, manipular estas fuerzas sobrenaturales para restablecer el supuesto estado original de armonía entre los seres y el mundo. Es el aspecto práctico el que predomina, no el aspecto especulativo como en la religión. Lo sagrado se encarna en una multitud de objetos y, encarnándose, se individualiza, se limita y se fragmenta hasta el infinito. Los objetos habitados por lo sagrado –piedras, árboles, fuentes, montañas, cuevas, etc.– ejercen un poder; pero, identificado, este poder puede ser mágicamente eludido, cambiado, utilizado por el espíritu humano devenido consciente y entonces amo de las fuerzas en la obra del mundo. Ciertamente, religión, superstición, magia, no son categorías herméticamente cerradas en relación de unas a otras. Toda religión comporta una parte de superstición y de magia, y toda superstición tiene una dimensión religiosa. De ahí las numerosas ambigüedades de la Iglesia católica en su caza secular a las supersticiones: si el

divino se ha encarnado en un hombre, se materializa en el pan y en el vino con poderes milagrosos, porqué no habría de manifestarse en otros seres? Será difícil hacerlo comprender a los fieles.

La historia de las mentalidades y la sociología religiosa, desde hace más de cincuenta años, no cesan de descubrir, tras la “fe cristiana” de las gentes populares medievales, una extrema diversidad de creencias y descreencias, mezcla inextricable de animismo y materialismo. Supersticiones heredadas de otras épocas, interpretaciones variadas de los dogmas eclesiásticos, rechazo de algunas cuestiones fundamentales de la fe, relajamiento o burla del culto, todo tiene lugar. En el bello libro de Martin (1996) sobre las mentalidades medievales, el autor resaltó una multitud de signos y de comportamientos en los que la interpretación necesita del recurso a un fondo antiguo no solo pre-cristiano, sino incluso pre-religioso. Las narraciones de los milagros –textos hagiográficos– por ejemplo, se remontan a estas etapas. Se han podido registrar 4.756 milagros durante los siglos XI y XII solamente, de los cuales el 57 % son resurrecciones y curaciones (Sigal 1985). Estas historias revelan que la mentalidad mítica pre-religiosa está siempre presente. El santo, la santa, cura, en vida o después de su muerte, a través de una fuerza misteriosa que está en las cosas que tienen el poder de manipular. El proceso de curación se inscribe en una estructura cerrada de base mítica para restaurar el equilibrio natural. Un fallo inicial –enfermedad– justifica un voto o un contrato con el santo o santa que comporta un peregrinaje, seguido de la restauración de la salud del enfermo, después del cumplimiento del voto. Las reliquias tienen igualmente un poder propio de curación, una virtud que puede incluso guardarse en remojo en un líquido, como si se almacenase la energía vital.

Los relatos hagiográficos muestran también, a través de lo maravilloso, la capacidad constante de producir mitos: santos atravesando el mar, apariciones, monasterios donde la muerte no puede entrar... Integrados en la predicación popular bajo forma de *exempla*, los mitos son evidentemente degradaciones, más o menos conceptualizadas, del espíritu mítico original. Muchos de ellos ya no son vividos, sino narrados. Este maravilloso “ejemplar”, que hereda de las supersticiones pre-cristianas, se sitúa sin embargo bien en la gran empresa de restauración mágica del equilibrio universal (Le Goff 1985, Meslin 1984). “Versión atenuada del mito, instrumento lógico para pensar y para neutralizar la contradicción según la definición famosa de Lévi-Strauss, la leyenda deja aflorar los problemas básicos a los que aporta ‘soluciones’ oníricas” (Martin, 203). Las intervenciones de las hadas son de este orden. Jung y Freud también pusieron en valor los vínculos entre lo maravilloso y el deseo, con el borrado onírico de las prohibiciones, de las fronteras, de los límites: deseo de abundancia, delicias, felicidad, libertad sexual. Deseo asimismo de fusión con la naturaleza, con las fuerzas naturales, que revela por ejemplo el mundo de los híbridos, semi-hombres, semi-animales. A este nivel del inconsciente colectivo

popular se constata que la proliferación de supersticiones y de lo maravilloso medieval, con frecuencia considerado como el signo de una credulidad excesiva de base religiosa, recubre en realidad un substrato naturalista, pre-religioso.

La actitud de la Iglesia respecto a lo maravilloso y a las supersticiones en la edad media tiende a desdibujar aún más el panorama. A partir del siglo XII el encuadramiento clerical más estrecho se esfuerza en integrar las prácticas mágicas y supersticiosas, presentándolas como simbólicas. Esta cristianización de las fuerzas ocultas pre-cristianas llena lo maravilloso y lo milagroso cristiano. Es lo que Le Goff llamó la aparición de una “ortodoxia del sobrenatural” (Le Goff 1985: 29). La creencia en el doble y a la licantrópía para reforzar la fe en la encarnación de Dios; las metamorfosis mágicas se acomodan muy bien con la transformación del agua en vino, o de la mujer de Lot en estatua de sal. Hasta la convicción en los monstruos puede servir de ilustración de ciertos pecados (Lecouteux 1993). Todo lleva a dar una imagen unificada del mundo, preparando futuros difíciles para la fe cuando, a partir del siglo XIII, se instaura un principio de racionalización de la creencia, en lucha contra las supersticiones.³⁶ Durante mucho tiempo el conjunto de las supersticiones mantiene su fuerza en la religión popular, muchos testimonios señalan aún en el siglo XV creencias sorprendentes: en Inglaterra la gente rinde culto al sol, a la luna, a las estrellas. Grutas, fuentes, árboles son siempre objetos de culto, en Italia, en Castilla o en Bretaña.

En este contexto, no es nada extraño que los textos literarios influenciados por lo maravilloso favorezcan la visión del mundo sobrenatural y mítico. En los viejos orígenes franceses y provenzales la palabra *merveille* era sinónimo de milagro: lo que causa sorpresa o asombro. El género literario maravilloso propició pues, como la palabra, la creación de un ambiente asombroso e inspirado. En la *Introducción a la literatura fantástica*, Todorov definió lo maravilloso como el género al cual corresponden los fenómenos desconocidos o aún nunca vistos, en los que quien lee ha de admitir nuevas leyes de la naturaleza, por las cuales el fenómeno puede ser explicado (Todorov 1970: 46-47). Lo maravilloso –insiste– requiere del lector/a aceptar lo desconocido y admitir la existencia de un mundo que opera de una manera completamente diferente al nuestro. En ese mundo asombroso y alternativo, los personajes desafían las leyes naturales, realizan acciones sobrenaturales y participan en las experiencias míticas.

En lo maravilloso, la figura de la bruja encontró su lugar entre las hadas, los animales que hablan, las personas convertidas en seres fabulosos, los objetos inanimados que tienen vida. Marie de Francia³⁷ (1145-1198), una de las escritoras más famosas de la literatura maravillosa, incluye el personaje de la

³⁶ Vid supra, Tomás de Aquino.

³⁷ Condesa de Champaña, hija de Leonor de Aquitania.

bruja en sus *Lais*.³⁸ En *Les deux amants*, escrito a finales del siglo XII, introduce un carácter de bruja benévola, quien mediante una poción mágica logrará que los dos amantes se casen. En la historia, un rey controlador se niega a consentir que su hija contraiga matrimonio con un hombre que no sea capaz de llevarla fuera de la ciudad y hasta la cima de una montaña. El amante, consciente de que tal hazaña requiere una destreza sobrenatural, decide visitar a una bruja para pedirle ayuda. Marie la describe así:

J'ai une parente à Salerne: c'est une femme riche, qui a de très grands revenus. Elle est là-bas depuis trente ans. Elle a tant pratiqué l'art de médecine qu'elle connaît bien les herbes et les racines; elle est très experte en remèdes... Elle prendra des mesures pour vous aider. (Marie, 27)

Goza, pues, de un conocimiento médico extenso –la alusión a Salerno no es retórica– que utiliza para ayudar a otros. Cuando el joven la visita ella le ofrece una bebida mágica que le permitirá llevar a cabo la tarea imposible. En lugar de representar a la bruja como una mujer amenazadora o pactante con el diablo, es solícita y amable.

Las brujas también utilizan sus poderes en situaciones amorosas en *Amadas et Ydoine* (1190-1220). En este romance anglo-normando anónimo, el protagonista acude a tres mujeres –*sorcières*– y les ruega que le ayuden en su difícil situación. Está enamorado de Amadas, quien está prometida al conde de Nevers. Las tres brujas aseguran a Ydoine que poseen poderes mágicos que les permiten resucitar a los muertos, transformar las apariencias de las personas y hacer que los hombres hagan en sueños lo que deseen, entre otras cosas. El conde acaba en una situación inestable durante el encuentro con las brujas, y no sabe “se il dort ou non / ou c'est songe u visión” (*Amadas*, 2111-12), pero está tan asustado que se compromete a abstenerse de tener relaciones sexuales. Gracias a las tres brujas buenas Ydoine y Amadas podrán finalmente casarse. Chrétien de Troyes (c.1135-1190), trovador francés, crea igualmente una figura de bruja que socorre a dos amantes desesperados en *Cligés* (1176). Tesala prepara dos pociones mágicas para Fenice, a fin de que pueda escapar de su matrimonio con Alis y vivir con Cligés. El primer bebedizo induce a Alis a creer que ha consumado su matrimonio con Fenice; el segundo hace que Fenice parezca muerta. Cuando Alis se entera de que su esposa ha fallecido, la entierra. Por la noche, sin embargo, Tesala descubre el cadáver inanimado de Fenice, utiliza sus conocimientos médicos para revivirla, Fenice sale de la tumba, inmediatamente se encuentra con Cligés, y vive en secreto con el.

Tanto en *Amadas et Ydoine* como en *Cligés* los autores protegen la virginidad de sus protagonistas femeninas, las brujas ayudan a preservar su pureza y a frustrar los planes sexuales masculinos. Levine opinó que de Troyes en *Cligés* moralizó la historia de Tristán, al crear una fantasía como solución al

³⁸ Poemas narrativos cortos, escritos en anglo-normando, centrados en glorificar el amor cortés.

problema de un mal matrimonio (Levine 1976: 219). En lugar de causar daños o inducir a prácticas sexuales lujuriosas, las brujas, en todas estas historias, tratan de fomentar el amor. Practican la magia blanca usando medicinas y hierbas, ayudan a mujeres desafortunadas, las unen a su alma gemela. Las brujas son pues, figuras fantásticas, cercanas a la bruja novecentista de Michelet. En su texto las describe como sanadoras protectoras y atentas, a pesar de admitir su gran conocimiento de todo tipo de plantas, inclusive las más peligrosas:

Ce que nous savons le mieux de leur médecine, c'est qu'elles employaient beaucoup, pour les usages, les plus divers, pour calmer, pour stimuler, une grande famille de plantes, équivoques, fort dangereuses, qui rendirent les plus grands services. On les nomme avec raison: les Consolantes. (Michelet, 119)

En *The Enemy Within*, el historiador de la brujería Demos argumenta que las brujas representadas en estos relatos eran personas que formaban parte de la supervivencia cotidiana. Sostiene que durante períodos muy largos del medievo eran apreciadas,³⁹ consideradas especialistas populares, mujeres sabias que usaban abiertamente y sin secretos las sustancias para despertar el amor, pociones de hierbas y polvos, huesos pulverizados, cenizas, aguas olorosas, sangre menstrual, pelos e incluso heces humanas (Demos 2008: 16). Al igual de lo que nos explicó Michelet, las mujeres en los textos literarios maravillosos son estimadas por sus servicios. No son ni malvadas, ni copulan con el demonio, ni tientan a nadie a pecar.

No hay solo brujas, también hay hadas, por supuesto. Las hadas que nos transmiten las obras de la materia de Bretaña⁴⁰ aparecen dibujadas como mujeres de apariencia del todo humana, poseedoras de una belleza extraordinaria, fuera de lo común, único elemento externo de su físico que evidencia su verdadera condición maravillosa o sobrenatural, como se expone en el *lai* de Marie, *Lanval*:⁴¹

Flur de lis [e] rose nuvele,
Quant ele pert al tens d'esté,
Trepasot ele de beauté (Lanval, 94-96)

La tradición hace que el hábitat de las hadas esté situado muy cerca del agua –una fuente, un torrente, un río–, incluso que vivan dentro, en Otro Mundo maravilloso: “Des rivières marquent les frontières du monde invisible. Le pays merveilleux commence au delà de l'eau” (Ménard 1979: 70). En el mundo céltico los cursos de agua representaban un elemento de tránsito, de traspaso, la vía de entrada a un espacio sobrenatural, el más allá. La presencia

³⁹ En la edad media y en épocas muy contemporáneas (Cuadrada 2014: 229-253).

⁴⁰ Mito artúrico o Leyenda arturiana, nombre colectivo que reciben unas leyendas sobre los celtas y la historia legendaria de las Islas Británicas, especialmente centradas en el Rey Arturo y los Caballeros de la Mesa Redonda.

⁴¹ Es una historia entre un mortal y un ser maravilloso, con final feliz. Lanval es un caballero enamorado de un hada.

del elemento acuático es decisiva para simbolizar este cambio de mundo. El *lai* presenta todo de elementos propios de los cuentos de hadas, el más remarcable de los cuales es que sea ella –el hada– quien vaya al encuentro del héroe y tome la iniciativa de declararse:

Pur vus vienc jeo fors de ma tere;
De luinz vus sui venu[e] quere.
[...]
Kar jo vus aim sur tute rien. (Lanval, 110-112 [...] 116)⁴²

Según Ménard, esto lo hace precisamente por que “elle est un personnage de l’Autre Monde, une créature supérieure, au-dessus des lois et des usages auxquels se plient les simples mortels” (Ménard 1979: 125). Le Goff (1999: 473) afirma que las hadas son siempre ambiguas, por su carácter bondadoso, a la vez que diabólico. Podemos contrastarlo en el hada de Gibel⁴³ como la del *Lanval*, ya que ambas consiguen lo que quieren haciendo uso de sus virtudes mágicas. La de Gibel no duda en raptar a Jaufré y llevárselo a su mundo acuático para forzarle a ayudarla; la del *Lanval* se muestra enfadada y taxativa cuando el amado traiciona su secreto. Ménard remarca que esta hada habla con la seguridad de una mujer “qui ne craint point d’être contredite ou éconduite”. También cita la condición dual de las hadas: “Quand elles sont offensées, les fées bienfaisantes deviennent vite malveillantes”. El poder de estos seres fabulosos se extiende a la parcela amorosa, dado que el ser maravilloso no parece necesitar pasar por gradación alguna para conseguir correspondencia amorosa, basta con su presentación (Carmona Fernández 2006: 323). Además, resulta sorprendente la impudicia con que acostumbran a mostrarse desnudas. Sobre este hecho, dice Ménard: “En un temps où les femmes portaient une guimpe sur la tête pour cacher leurs cheveux, il est évident que la fée se singularise, qu’elle fait délibérément étalage de ses charmes. Sa posture est déjà tout un programme” (Ménard 1979: 112).

¿Qué debía significar otorgar poderes tales a unas figuras femeninas, aunque estas, al gozar de la condición sobrenatural, no fueran representativas de mujeres reales? Sienaert nos ilustra sobre este aspecto:

Le merveilleux offre un refuge, un repli dans l’irréel pour qui refuse d’entreprendre ou ne peut entreprendre le redressement d’un présent insatisfaisant. Il permet la fuite en avant ou le retrait dans le rêve. Il constitue ainsi une compensation du réel par l’évasion dans l’irréel. (Sienaert 1984: 25)

Le Goff (1999: 477), en la misma línea, opinó que la primera función de lo maravilloso es aquella que obedece a una finalidad de carácter compensatorio, en el contexto de un mundo de realidades duras y de violencia, de penuria y de

⁴² Mi elipsis.

⁴³ Hada de la novela artúrica *Jaufré*, anónima, compuesta por casi 11.000 versos octosílabos apareados, forma parte de la excepcionalidad literaria de la narrativa occitana del siglo XII.

represión eclesiástica. Era necesario imaginar un mundo al revés para reemplazar el mundo feudal, injusto y opresivo. En el mismo sentido, Ruiz Doménech expuso que las hadas habrían sido “una ilusión de la feminidad occidental”, la cual habría servido para “sublimar los temores, las presiones, las sumisiones a que era sometido el ‘segundo sexo’ por una sociedad progresivamente masculinizada” (Ruiz Doménech 1986: 10). En definitiva, el tema maravilloso consigue, en palabras de Sienaert “fait surgir un monde idéal refait selon les désirs du coeur et scindé radicalement du monde réel insatisfaisant” (Sienaert 1984: 30).

6. CONCLUSIÓN: LEYENDAS, CUENTOS Y CUEVAS

Crucemos ahora el canal de la Mancha, desde Bretaña a las Islas, de la mano del folclore feérico. En primer lugar hemos de poner en evidencia que la figura del hada fue alterada desde muy pronto, como sucedió en tantos otros lugares, por el cristianismo. Gundarsson, en *Elves, Wights, and Trolls*, señala que los elfos escandinavos y los gnomos célticos estaban inicialmente relacionados con las prácticas neolíticas de culto a los muertos. Lo que se sabe también es que a las tradiciones y los usos locales se les permitió continuar practicándose en los primeros tiempos, de hecho existe documentación que demuestra que la táctica de la Iglesia consistía en recubrir esas prácticas paganas con una pátina cristiana. Una carta del papa Gregorio I dirigida al abad Mellitus en el 601 instruye a las autoridades eclesiásticas inglesas en mantener las casas paganas de oración en su lugar original. Basta con quitar los ídolos y reemplazarlos por reliquias de santos:

Tell Augustine that he should by no means destroy the temples of the gods but rather the idols within those temples. Let him, after he has purified them with holy water, place altars and relics of the saints in them. For, if those temples are well built, they should be converted from the worship of demons to the service of the true God...⁴⁴

Nótese el uso de la palabra *demons* para nombrar los dioses indígenas. Gregorio I continúa sus instrucciones atendiendo a las costumbres, las cuales han de ser respetadas, introduciendo algunos cambios mínimos pero significativos:

Further, since it has been their custom to slaughter oxen in sacrifice, they should receive some solemnity in exchange. Let them therefore, on the day of the dedication of their churches, or on the feast of the martyrs whose relics are preserved in them, build themselves huts around their onetime temples and celebrate the occasion with religious feasting. They will sacrifice and eat the animals not any more as an offering to the devil, but for the glory of God...

Se dan, pues, dos aspectos relevantes: en primer lugar la Iglesia equipara las hadas a los demonios; en segundo, este sincretismo favorece la continuación

⁴⁴ Gregory I. *Letter to Abbot Mellitus*, Epistola 76, PL 77: 1215-1216.

de las creencias antiguas en la religión popular: fusión de lo pre-cristiano con el cristianismo.

Gundarsson plantea igualmente la relación de duendes y diablos, resaltando que no existía terminología demoníaca en la cultura tradicional anglosajona, por tanto *aelf* era, con toda probabilidad, lo más cercano y lo que podía expresar un ser sobrenatural capaz de interferir directamente en la conciencia humana (Gundarsson 2007: 69). Por consiguiente, con el tiempo las fronteras entre unos y otros tendieron a ser cada vez más borrosas. Al llegar a la Reforma protestante, se produce otro cambio substancial en las creencias populares. En un artículo publicado en 1921, MacCulloch analizó el concepto de hada en los cazadores de brujas escoceses y en los demonólogos, durante y después de la Reforma. Lamentablemente –señala– lo que eran experiencias cotidianas en toda Europa, que nunca se habían cuestionado, al llegar la persecución de la brujería estuvieron en el punto de mira de fiscales y cazadores (MacCulloch 1921: 233-234), invirtiendo totalmente la mentalidad popular: “Fairyländ and its denizens had become a real part of Satan’s kingdom of darkness”.

Quien tuvo una verdadera obsesión por las brujas fue el rey Jaime VI de Escocia, que hizo del fanatismo religioso uno de los elementos axiales de su reinado. Antes de escribir su famosa *Demonologie* leyó muchos de estos tratados. En su obra se trasluce la voluntad de convertir la tierra de las hadas en una provincia del reino de Satán (MacCulloch 1921: 239). Los males de las hadas,

That fourth kinde of spirites, which by the Gentiles was called Diana, and her wandring court, and amongst vs was called the Phairie (as I tould you) or our good neighboures, was one of the sortes of illusiones that was rifest in the time of Papistrie: for although it was holden odious to Prophesie by the devill, yet whome these kinde of Spirites carryed awaie, and informed, they were thought to be sonsiest and of best life.⁴⁵

Esta suerte de espíritus, llamados Diana por los Gentiles, entre nosotros el país de las hadas, una suerte de las ilusiones, odiosa profecía del diablo... Jaime VI escribe también en forma de preguntas y respuestas, decidiendo que las brujas que se relacionan con las hadas han de ser sentenciadas con la pena de muerte:

But how can it be then, that sundrie Witches have gone to death with that confession, that they have been transported with the Phairie to such a hill, which opening, they went in, and there saw a faire Queene, who being now lighter, gave them a stone that had sundrie vertues, which at sundrie times hath bene produced in judgement?
I say that, even as I said before of that imaginary ravishing of the spirite foorth of the bodie. Fo may not the devil object to their fantasie, their senses being dulled, and as it were a sleepe, such hilles & houses within them, such glistering courts and traines, and whatsoever such like wherewith he pleaseth to delude them. And in the meane time their bodies being senselesse, to convey in their hande any stone or such like thing, which he

⁴⁵ King James, chap. V, 74.

makes them to imagine to have received in such a place.⁴⁶

El rey insiste en que las experiencias de cualquier persona en el país de las hadas son engaños del diablo, y el haber entrado voluntariamente en relación con el maligno es motivo suficiente para la ejecución. Por tanto, mantener una conversación con las hadas, aunque sea en un sueño o alucinación, ha de ser castigado con la muerte. Este es el clima político en la Escocia de finales del siglo XVI y principios del XVII: la inversión completa del enfoque adoptado por la Iglesia mil años atrás.



FIGURA 2. Francina Redorta, bruja colgada en Cataluña (1616)

También en Cataluña encontramos un rico folclore que ha mantenido hasta fechas relativamente cercanas muchas reminiscencias ancestrales. Samper ha estudiado recientemente la obra de Cels Gomis, un notable folclorista del siglo XIX, quien escribió *La bruixa catalana, aplec de casos de bruixeria i supersticions recollits a Catalunya a l'entorn dels anys 1864-1915*, aportando creencias, supersticiones y leyendas, además de oraciones y documentos diversos. Sigue la visión de Michelet sobre la brujería, considerándola la última expresión de las religiones pre-cristianas centradas en los rituales de fertilidad, asociándola a un culto inocente y respetuoso con la naturaleza, destruido por la aculturación

⁴⁶ King James, chap. V, 75.

cristiana. En 1899 el folclorista americano Leland escribió *Arcadia, of the Gospel of the Witches* con el mismo argumento. No obstante, Murray con su obra *The Witch Cult in Western Europe*, fue quien tuvo una influencia más grande en las generaciones posteriores de investigadores, al considerar la brujería europea no como una muestra de histerismo colectivo ni como una desviación del cristianismo, sino como una pervivencia de cultos seculares. El prólogo de Gomis constituye ya de entrada una declaración en toda regla de la admiración por los ritos paganos por un lado; y, por el otro, su visión crítica hacia la irracionalidad de las supersticiones, las cuales considera que deben de acabarse mediante la formación de las clases populares más desfavorecidas. Caracteriza en pocas líneas la bruja catalana y lo hace presentando brevemente la evolución de esta figura a lo largo de los tiempos. Con su aspecto de mujer vieja, pobre y repugnante –dice–, está en todos los pueblos catalanes, en las cuevas, colinas y pozas (Samper 2013: 143-146).

Roma resalta aspectos interesantes en la obra de Gomis sobre las brujas. En primer lugar, la poca importancia concedida a las reuniones de brujas, pensaba que los sabats eran cuestión del imaginario clerical y culto, algunas de las gentes de los pueblos a las cuales entrevistó no recordaban nada de esto; en segundo lugar, la confusión entre brujas y hadas, el folclorista incluye muchos relatos en los cuales sus características se mezclan; y, por último, la atribución que hacen los vecinos de un lugar a todas las mujeres de otro pueblo, cosa –opina Roma– que “ens apropa a les històries dels ‘altres pobles’ o ‘fauna espiritual’, com sovint s’anomena sers com les encantàries i les fades” Roma, 2007: 166). De narraciones que hacen referencia a esa mezcolanza de brujas y *encantàries* dan cuenta Obiols (1987) y Coll (1996), los relatos confunden conductas de unas y otras, disposiciones ambivalentes en hacer el bien o el mal, participan del mismo gusto por la danza y la música. En palabras de Amades (1974: 102):

Les fades, les subtils deïtats femenines, que des del ressorgiment de les nostres muntanyes després del període glacial van poblar i divinitzar l’espessor impenetrable de les nostres bosquíes, a casa nostra, s’han refugiat per les coves i cataus i han pres els noms populars de goges, aloges i més encara el d’encantades, i viuen encara entre la nostra gent camperola, i llur població i societat compta amb tot un graciós costumari tan interessant com subtil. La fada típica de la rondalla pròpiament dita s’ha tornat una bruixa protectora o una velleta que surt molt sovint en les rondalles, sempre en actitud benefactora, mitjancera entre la bonesa i la dolenteria.

No solo tenemos noticias de estas figuras mágicas por el folclore, la arqueología y la toponimia también nos hablan de ellas. Coll y Cazorla (1998) excavaron una cueva santuario ibérica (ss. IV-I aC), posible supervivencia del culto protohistórico en forma de leyendas de hadas, la cueva de las *Encantades*, en el Montcabrer (Maresme). Este no es el primer santuario en cueva documentado en el área catalana, pues han sido testimoniados otros lugares semejantes del mismo período, como ha recogido González-Alcalde (2006). La

Cova de les Encantades conserva diversos topónimos como *Cova de la Bona Dona*, *de les Bones Dones*, *de la Mala Dona*, *de les Males Dones*, *de l'Encantada*, *de les Encantades* y *de les Bruixes*, reflejados en las leyendas locales e indicativos de una conexión con lo sagrado. Según los arqueólogos, por los fragmentos de terracota de Deméter hallados y la presencia de la misma cueva natural, la divinidad más importante del santuario sería una *Magna Mater* de origen indígena que tal vez en una época posterior sería asimilada al biotipo universal que los griegos denominaron Deméter-Koré / Perséfone, sin excluir la posibilidad de sincretismos con otras diosas de la fertilidad del tipo Artemis (Diana), Astarté o similares (Coll y Cazorla 1998: 278). Indican asimismo que la colocación de una gran cruz en la cima de la montaña (documentada por vez primera en 1565 pero que debería ser muy anterior) señala la cristianización de un lugar pagano.

Es, por tanto, una evidencia que, a pesar de las persecuciones, cazas y piras, las hadas y las brujas, desde tiempos inmemoriales, han permanecido en el imaginario popular y también en el literario, hasta la actualidad.

Me he preguntado también si esta duración en el tiempo y similitud en los espacios responde a un carácter arquetípico de la bruja. Para Jung (1875-1961) los arquetipos son el reflejo de elementos impersonales y objetivos de la psique, que heredan recuerdos o "patrones de comportamiento instintivo" representados por símbolos universales (Jung 1971: v.9, 44). Son "formas sin contenido" que se alojan en el inconsciente y que solo toman consciencia a través de ciertas experiencias personales. Lebrun dice que son especies de modelos primitivos ideales que influyen en profundidad nuestros comportamientos, imágenes profundas engendradas por la civilización y compartidas de manera semi-inconsciente por el conjunto de la gente (Lebrun 1976: 39). Jung creía que encontramos arquetipos en los mitos, los cuentos de hadas, los sueños y las visiones, y sostuvo que la universalidad de los arquetipos es la prueba de que no son solamente adquisiciones personales. Al contrario, defendía que se trata de características innatas de la naturaleza humana eterna que "existen desde los tiempos más remotos" (Jung 1971: v.9, 5). También son la base de lo que denominó el "inconsciente colectivo", un inconsciente que contrasta con el individual de Freud, recuerdos subjetivos, sentimientos e ideas que alguna vez fueron conscientes pero que han sido reprimidos.

De la lectura de Jung me di cuenta de que quizás mi fascinación por las brujas era el resultado de ese inconsciente colectivo que todas compartimos, un arquetipo primitivo que ayuda a estructurar la forma según la cual percibimos a la bruja. En *Mind and Earth* (1927) Jung sugirió que el arquetipo de bruja aparece en los cuentos de hadas, que son las formas infantiles de las leyendas y mitos (Jung 1964: v.10 33); en *Symbols of Transformation* (1952) incluyó a la bruja en su lista de arquetipos comunes, junto al ánima, animus, viejo sabio, sombra y madre tierra (Jung 1956: v. 10, 350); y en *Symbols and the Interpretation of Dreams*

(1961) enunció que, si bien ya no creemos en brujas y otros “númenes supersticiosos”, todavía existen estos arquetipos en nuestro inconsciente colectivo (Jung 1976: v. 18, 256). Sugirió asimismo que las cazas de brujas prueban la existencia del arquetipo, avisando de que tan solo hay una tenue “pared delgada” que nos separa de las últimas cacerías,⁴⁷ y argumentando que, en lugar de alejar a los demonios y a las brujas de los siglos pasados, se habría de haber tenido en cuenta de que son en el fondo productos de la psique humana. A pesar de que la figura de la bruja puede ser un producto de nuestras mentes, no estamos pre-programadas para crear una imagen horrible o desagradable. Jung, en *Symbols*, evidenció que las imágenes formadas a través de los arquetipos no son “ilimitadamente canjeables, pertenecen siempre a la economía de una persona viva, no utilizables arbitrariamente”. En otras palabras, los arquetipos representan temas abstractos. Mi visión de la bruja no ha de ser el mismo que el suyo, mi imagen vendrá condicionada por mis propias vivencias. Entre ellas el moldearla según mis fantasías: una figura imaginativa personal, atemporal, que habita en mi mente y en mis sueños más profundos. Pero a la vez una figura histórica, religiosa, folclórica, mítica, artística, poética y literaria.

A lo largo de mi digresión en estas páginas he planteado distintas imágenes de la bruja, mediante una reflexión histórica regresiva, desde finales del siglo xv hacia atrás. Si ahora, brevemente, hago el recorrido contrario, vemos que en tiempos inmemoriales esos seres fantásticos se funden con diosas de la maternidad antiquísimas que han perdurado a través de los siglos en el folclore. El culto –vinculado a la magia y a los sortilegios– a esas diosas, llamadas paganas por el cristianismo, fue muy pronto rechazado por la Iglesia, como refleja el tan citado canon Episcopi⁴⁸ del concilio de Ancira (358), donde se dice a los obispos:

... algunas mujeres depravadas que siguen a Satanás, seducidas por ilusiones y engaños diabólicos, las cuales creen, y están convencidas, que en horas nocturnas van a caballo sobre ciertas bestias acompañando a Diana, diosa de los paganos, o con Herodías y una gran multitud de mujeres, y que atraviesan muchas tierras en el silencio y en el corazón de la noche, y obedecen sus mandamientos, como si les fuera señora, y en ciertas noches la invocan a su servicio...

Esta primera condena se repite, junto a la concesión de una importancia relativa –“seducidas por ilusiones y engaños”– a través de las centurias, en las que las hadas, las brujas y otros seres fantásticos (cf. Ahn, Guzmán Almagro 2013: 1-23) pueblan los cuentos de hadas que las madres relatan a sus hijos,

⁴⁷ Jung, vol. 9ii, 1951: 44.

⁴⁸ De Puig i Oliver pone de relieve que ya en el siglo XVI Francisco Peña, el comentador del *Directorim* de Eimeric, sabía que el concilio de Ancira no había legislado sobre esta cuestión y vinculaba el capítulo del *Directorium* a un texto atribuido a san Agustín (354-430), lo que Puig i Oliver encuentra totalmente razonable (2007: 48, nota 4). Entonces la alusión a las mujeres depravadas sería algo más tardía, del siglo v.

viven igualmente en la poesía culta del amor cortés y la literatura de la materia de Bretaña y las leyendas artúricas. La mentalidad popular mezcla sincréticamente las viejas creencias con los personajes introducidos por la religión. Una prueba de ello son las ofrendas funerarias que se esparcen sobre las tumbas para provocar la fecundidad o conjurar las enfermedades, documentadas en Cataluña y prohibidas por la Iglesia desde el siglo XII hasta el XV (Riu 1982: 36-37). O la costumbre de enterrar los niños pequeños, *albats* –menores de ocho años– delante de la propia vivienda, en los siglos X y XII. En una escritura del 1054, un pleito, el juez dictamina que se entierren los muertos en el cementerio parroquial, y no en los portales o en los dinteles de las casas “como se hacía desde antiguo”. Costumbre que nos remite a la asimilación de los *albats* a espíritus protectores –¿ángeles?– del hogar, parecidos a los duendes, elfos y gnomos, aunque estos últimos pueden ser, como las hadas, benefactores y maléficos a la vez, aspecto que concuerda con los ángeles primitivos bíblicos, de carácter agresivo y bélico. Una constante del discurso eclesiástico es la de acentuar la dicotomía entre lo bueno y lo malo, por tanto los seres ambivalentes se diluyen progresivamente.

En la misma línea se encuentra el binomio Eva-María, reforzado con la asimilación de Eva al pecado mientras que María goza de su ausencia, siendo inmaculada –sin mancha– desde el siglo XIII. Las mujeres, hijas de Eva, siguen a Satanás y así las encontramos en los penitenciales del XII, en los escritos teológicos y manuales de inquisidores del XIV, en los tratados de demonología del XV, hasta llegar al *Malleus Maleficarum* (1487) y los libelos siguientes, protagonistas de las cacerías de brujas, las torturas y los miles de asesinatos siguientes. Un proceso lento que discurre desde la ilusión y el engaño al pacto diabólico, la relación sexual aberrante, el sabat, la antropofagia y el maleficio. Un proceso que, además, explica como el arquetipo colectivo puede desembocar en peligrosas y mortíferas psicosis sociales.

REFERENCIAS

IMÁGENES

FIGURA 1. Miniatura de *Les champion des dames*, de Martin Le Franc (Schild, Wolfgang. *Die Maleficia der Hexenleut*, [Rothenburg: Mittelalterliches Kriminalmuseum, 1997] S. 97).

FIGURA 2. Dibujo en el primer folio de un proceso por brujería (Archivo de Poblet, II-9-19).

FUENTES PRIMARIAS

Amadas et Ydoine (Ginebra, Slatkine Reprints, 2007).

Decretum Magistri Gratiani. Edición de Emil Friedberg. En *Corpus Iuris Canonici*, vol. 1.

- (Leipzig, Bernhard Tauchnitz, 1879), *Pars Secunda [II] Decretalium Collectiones. Directorium Inquisitorum f. Nicolai Eymerici cum commentariis Francisci Pegnae...*, Romae, in aedibus Populi Romani, apud Gregorium Ferrarium MDLXXXVII.
- DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Niort: L. Favre, 1883-1887. [Consulta: 24 octubre 2014]. Disponible en: <<http://ducange.enc.sorbonne.fr/doc/dia/>>.
- GREGORY I. *Letter to Abbot Mellitus*, Epistola 76, PL 77: 1215-1216. [Consulta: 27 octubre 2014]. Disponible en: <<http://www.fordham.edu/halsall/source/greg1-mellitus.txt>>.
- GUI, BERNARD. *Manuel de l'Inquisiteur*, v. 6, 2. Edición y traducción de Guillaume Mollat (París, Les Belles Lettres, t. II, 1964).
- KING JAMES VI OF SCOTLAND. *Daemonologie* (Scotland, Printer to the Kings Majesty, 1597). [Consulta: 27 octubre 2014]. Disponible en: <<http://www.gutenberg.org/files/25929/25929-h/25929-h.html>>.
- LE FRANC, MARTIN. *Le Champion des dames*, Tome IV (Paris, Honoré Champion Editeur, 1999).
- Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge*, textos escogidos, traducidos y presentados por Cyrille Vogel (París, Cerf, 1969).
- MARIE DE FRANCE. *Les Lais de Marie de France* (Newark, Linguatext Ltd., 1991).
- MICHELET, JULES. *La Sorcière. Deuxième édition, revue et augmentée* (Bruselas-Leipzig, Typ. de A. Lacroix, 1863). [Consulta: 25 octubre 2014]. Disponible en: <http://books.google.es/books?id=hBFbAAAACAAJ&dq=la+sorci%C3%A8re,+deuxi%C3%A8me+%C3%A9dition&hl=es&source=gbs_navlinks_s>.
- PARAVY, PIERRETTE. "À propos de la genèse médiévale des chasses aux sorcières: le traité de Claude Tholosan, juge dauphinois (vers 1436)". *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes* T. 91, No1. (1979) 333-379. [Consulta: 21 octubre 2014]. Disponible en: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/mefr_0223-5110_1979_num_91_1_2490>.
- Prêcher d'exemples. Récits de prédicateurs du Moyen Âge*, presentados por Jean-Claude Schmitt (París: Sotck, 1985).
- RAMÍREZ DE LUQUE, FERNANDO. *Historia de los hechos y escritos del clero secular en defensa, y honor de la Concepción Inmaculada de María Santísima* (Madrid, En la Imprenta de D. Manuel Martín, 1776). [Consulta: 21 octubre 2014]. Disponible en: <http://books.google.es/books?id=m-1-EfDfBysC&dq=inmaculada+concepci%C3%B3n,+concilio+basilea&lr=&hl=es&source=gbs_navlinks_s>.
- SEGOVIA, JUAN DE. *Septem allegationes et totidem avisamenta pro informatione patrum Concilii Basiliensis ...1436: circa Sacratissimae Virginis Mariae Immaculatam Conceptionem ejusque praeservationem a peccato originali in primo suae animationis instanti. Nunc primum in lucem prodenuit ex antiquis m. s...*, (Bruselas, Petri de Alva et Astorga, 1664). [Consulta: 21 octubre 14]. Disponible en: <http://books.google.es/books?id=id2NaUsJgwsC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false>.
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*. [Consulta: 24 octubre 2014]. Disponible en: <<http://www.corpusthomicum.org/sth3092.html>>.

BIBLIOGRAFÍA

- AHN, M. y GUZMÁN ALMAGRO, A. (2013), "Enigmas de identidad: ¿lamias, striges o brujas? En *De Lamiis et Pythoniciis mulieribus* y otros tratados demonológicos del siglo XV", *Anuari de Filologia. Antiqua et Mediaevalia*, 3, 1-23.
- AMADES, J. (1974), *Folclore de Catalunya. Rondallística*, Barcelona, Editorial Selecta.
- BAILEY, M. (2001), "From Sorcery to Witchcraft: Clerical Conceptions of Magic in the Later Middle Ages", *Speculum*, 76.4, 960-990.
- BÉRIOU, N., BERLIOZ, J. y LONGÈRE, J. (drs.) (1991), *Prier au Moyen Âge. Pratiques et expériences (Ve-XVe siècle)*, Turnhout, Brepols.
- BRAUNER, S. (1995), *Fearless Wives and Frightened Shrews: The Construction of the Witch in Early Modern Germany*, Amherst, Universtiy of Massachusetts Press.
- BROEDEL, H. P. (2003), *The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft: Theology and Popular Belief*, Manchester, Manchester University Press.
- CARMONA FERNÁNDEZ, F. (2006), *Pervivencias medievales: Chrétien de Troyes, Boccaccio y Cervantes*, Murcia, Universidad de Murcia.
- COLL, J. (1996), *Viatge al Pirineu Fantàstic*, Barcelona, Columna.
- COLL MONTEAGUDO, R. y CAZORLA CARRERA, F. (1998), "Una cueva-santuario ibérica en el Maresme: 'La cova de les Encantades' del Montcabrer (Cabrera de Mar, Barcelona)", *Saguntum: Papeles del Laboratorio de Arqueología de Valencia*, extra 1, 275-282.
- CUADRADA, C. (2014), "Cuidado, curación, salud: saberes de mujeres", *História Questões & Debates*, Curitiba (Brasil), 60, 229-253. [Consulta: 25 octubre 2014]. Disponible en: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/historia/issue/current/showToc>>.
- DEMOS, J. (2008), *The Enemy Within*, New York, Penguin Group.
- ELIADE, M. (1964), *Traité d'histoire des religions*, París, Payot.
- GINZBURG, C. (1966), *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Turin, Einaudi.
- GONZÁLEZ-ALCALDE, J. (2006), "Cuevas-santuario ibéricas en Cataluña", *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló*, 25, 187-248.
- GUNDAARSSON, K. (2007), *Elves, Wights, and Trolls*, New York, iUniverse, Inc.
- GUREVICH, A. J. (1986), *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo*, Turin, Einaudi.
- KRAPPE, A. H. (1928), *Études de mythologie et de folklore germaniques*, París, Leroux.
- JUNG, C. G. (1974), *Collected Works of C.G. Jung*. Edición de William McGuire. 20 vols., Princeton, Princeton University Press.
- KORS, A. C. y PETERS, E. (2001), *Witchcraft in Europe 400-1700: A Documentary History*, Philadelphia, University of Philadelphia Press.
- LAURENTIN, R. (1953), *Court traité sur la Vierge Marie*, París, Éditions Lethielleux.
- LEBRUN, P. (1976), "Les Sorcieres", *Chatelaine*, 39-43, 88-89.
- LECOUTEUX, C. (1993), *Les Monstres dans la pensée médiévale européenne*, París, P.U.P.S.
- LECOUTEUX, C. (1992), *Fées, sorcières et loups-garous au Moyen Âge*, París, Imago.
- LE GOFF, J. (1985), *L'imaginaire médiéval. Essais*, París, Gallimard, 1985.

- LE GOFF, J. (1999), "Lo maravilloso", en *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Le Goff, J. y Schmitt, J. C. (eds.), Madrid, Akal.
- LELAND, Ch. G. (1899), *Arcadia, of the Gospel of the Witches*, Londres, David Nutt.
- LEVINE, R. (1976), "Repression in Cliges" *SubStance* 5.15, 209-21.
- MACCULLOCH, C. J.A. (1921), "The Mingling of Fairy and Witch Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century Scotland", *Folklore*, 32(4), 227-244.
- MARTIN, H. (1996), *Mentalités médiévales, XIe-XVe siècles*, París, Presses universitaires de France.
- MÉNARD, Ph. (1979), *Les Lais de Marie de France: contes d'amour et d'aventure du Moyen Âge*, París, Presses universitaires de France.
- MESLIN, M. (dr.) (1984), *Le Merveilleux. L'imaginaire et la croyance en Occident*, París, Bordas.
- MURRAY, M. A. (1921), *The witch-cult in western Europe: a study in anthropology*, Oxford, Clarendon Press, 1921. [Consulta: 28 octubre 2014]. Disponible en: <<https://archive.org/details/witchcultinweste21murr>>.
- OBIOLS, J. (1987), *Esvorancs*, La Seu d'Urgell: Publicacions del passeig.
- PREAUD, M. (1973), *Les Sorcières*, París, Bibliotheque Nationale.
- PUIG I OLIVER, J. de. (2007), "Nicolau Eimeric i la bruixeria", en *Per bruixa i metzinera. La cacera de bruixes a Catalunya*, Barcelona, Museu d'Història de Catalunya, 32-57. [Consulta: 22 octubre 2014]. Disponible en: <http://www.google.es/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=15&ved=0CIABEYwDg&url=http%3A%2F%2Fwww.mhcat.cat%2Fcontent%2Fdownload%2F12388%2F93463%2Ffile%2FBruixes_baixa_2.pdf&ei=iIZPVKioN4LealXqgbAJ&usq=AFOjCNGhg53clvnIsuZDaYgiF3b6XYR_Mg&sig2=Qh04ozZh3aJiPKH Lpwf2Cg>.
- RIU, M. (1982), "Alguns costums funeraris de l'Edat Mitjana a Catalunya", *Acta/Medievalia*, Anexo 1, (1982) 29-57.
- ROMA, J. (2007), "La bruixeria en la cultura popular catalana", en *Per bruixa i metzinera. La cacera de bruixes a Catalunya*, Barcelona, Museu d'Història de Catalunya, 156-189. [Consulta: 28 octubre 2014]. Disponible en: <http://www.google.es/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=15&ved=0CIABEYwDg&url=http%3A%2F%2Fwww.mhcat.cat%2Fcontent%2Fdownload%2F12388%2F93463%2Ffile%2FBruixes_baixa_2.pdf&ei=iIZPVKioN4LealXqgbAJ&usq=AFOjCNGhg53clvnIsuZDaYgiF3b6XYR_Mg&sig2=Qh04ozZh3aJiPKH Lpwf2Cg>.
- RUBIN, M. (1991), *Corpus Christi. The Eucharist on the Late Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RUIZ DOMÉNEC, J. E. (1986), "Presentació", en *El món imaginari i el món meravellós a l'Edat Mitjana*, Barcelona, Fundació Caixa de Pensions.
- SAMPER PRUNERA, E. (2013), *Cels Gomis i Mestre: biografia i narrativa folklòrica*, Tarragona, Universitat Rovira i Virgili. [Consulta: 28 octubre 2014]. Disponible en: <<http://www.tdx.cat/handle/10803/111095>>.
- SCHMITT, J.-C. (1988), "Les 'superstitions'", en *Histoire de la France religieuse*, Le Goff, J. y Rémond, R. (dirs.), t. I, París, Seuil, 416-551.
- SCHMITT, J.-C. (1988), *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, Roma-Bari, Laterza.
- SIENAERT, E. (1984), *Les lais de Marie de France: du conte merveilleux à la nouvelle*

- psychologique*, Paris, Librairie Honoré Champion.
- SIGAL, P.-A. (1985), *L'Homme et le miracle en France aux XIe et XIIe siècles*, Paris, Cerf.
- SUMMERS, M. (1968), *The Malleus Maleficarum, por Jacob Sprenger y Heinrich Kramer*
London, The Folio Society.
- TODOROV, T. (1970), *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Éditions du Seuil.
- VOGEL, C. (1974), "Pratiques siperstitieuses au debut du XIe siècle d'après le *Corrector sive Medicus* de Burchard, évêque de Worms (965-1025)", *Mélanges E. R. Labande. Études de civilisation médiévale (IXe- XIIe siècle)*, Poitiers, 751-761.
- VV. AA. (1981), *Bernat Gui et son monde, Cahiers de Fanjeaux*, vol. 16, Tolosa, Privat.