

ENIGMAS DE IDENTIDAD: ¿LAMIAS, ESTRIGES O BRUJAS? EN DE LAMIIS ET PYTHONICIS MULIERIBUS Y OTROS TRATADOS DEMONOLÓGICOS DEL SIGLO XV¹

MARÍA AHN

Universitat de Barcelona
das.bauhaus_art@hotmail.com

ALEJANDRA GUZMÁN ALMAGRO

Universitat de Barcelona
alx_guz@yahoo.es

RESUMEN

El término *lamia*, que parte de la Antigüedad designando a un monstruo femenino de naturaleza sobrenatural, pasó a época posterior a designar a las brujas y se hizo común en los tratados demonológicos sobre brujería a partir del siglo XV. En el presente estudio analizamos la evolución del término así como su empleo en dichos tratados, redactados mayoritariamente en latín, en particular en uno de ellos: el *De Lamiis et Pythonicis Mulieribus* de Ulrich Molitor.

PALABRAS CLAVE: lamia, brujería, demonología, Ulrich Molitor.

IDENTITY CONUNDRUM: LAMIAS, ESTRIGES OR WITCHES? DE LAMIIS ET PYTHONICIS MULIERIBUS AND OTHER 15TH CENTURY DEMONOLOGICAL TREATISES

ABSTRACT

The word *lamia*, which came from Antiquity to designate a female supernatural monster, was common in demonological treatises on witchcraft from the 15th century onwards. In the present contribution we analyse the evolution of the concept and its use in the Latin treatises, in particular that by Ulrich Molitor, *De Lamiis et Pythonicis mulieribus*.

KEY WORDS: lamia, witchcraft, demonology, Ulrich Molitor.

Si bien las hechiceras y pitonisas han estado presentes dentro del folklore y el ámbito preternatural desde tiempos antiguos, la bruja prerrenacentista es una figura que evolucionó lentamente desde la lamia y la estrige clásica hasta convertirse en una mujer de carne y hueso que participaba en aquelarres y hacía pactos con el diablo, manteniendo algunas de las características de su ancestro sobrenatural durante dicha transición. Esta evolución y sus causas se ponen de manifiesto en numerosos tratados de la Época Moderna especialmente a partir de 1450 como *Formicarius* (Johannes Nider), *Opusculum de striis...* (Girolamo

¹ Este trabajo ha sido realizado en el marco de una línea de investigación vinculada al subprograma Ramón y Cajal MICINN-2011: *Narrativas del Mal: demonología y exorcismos en la literatura latina, de las fuentes antiguas a Época Moderna*.

Visconti), *Quaestio de strigis* (Giordano da Bergamo), *Malleus Maleficarum* (Jacob Sprenger y Heinrich Insitoris), y *De lamiis et pythonicis mulieribus* (Ulric Molitor).

La metamorfosis de estas criaturas es particularmente interesante como objeto de análisis interdisciplinar, pues este proceso fue moldeado por la población rural en cuanto al imaginario y por la élite en cuanto a la terminología latina. Debido probablemente a la necesidad de reconocer y castigar a todo posible causante de los infortunios cotidianos presentes en el siglo XV, la identidad de la lamia y la estrige demoníaca, tácita –no presente– acabó por identificarse en la mujer *real*: una madre, una vecina, una partera. Mientras los aldeanos necesitaban encontrar al culpable de sus carencias en el sentido más generalizado, los teólogos ejercían una búsqueda empedernida para curar la descreencia y las carencias espirituales.

La intención de este trabajo es examinar la transformación de la lamia y la estrige en bruja moderna partiendo desde la tradición clásica y a través los tratados demonológicos más destacados del siglo XV, poniendo especial énfasis en *De lamiis et pythonicis mulieribus* de Ulrich Molitor.

1. LOS ORÍGENES DE LA CONFUSIÓN

La hechicería es una profesión antigua; sus practicantes no sólo trascienden siglos de historia sino que a menudo han gozado de mala fama literaria. Daniel Ogden (2002: 19) explica sus características recurriendo a lo establecido por Platón, quien tildaba a los hechiceros de sacerdotes inmorales y mendigos que ofrecían ritos de iniciación a otros mediante la utilización de libros Órficos, amuletos, rituales de purificación, evocación de fantasmas y hechizos (ξόρκια), encantamientos, oraciones, sacrificios y profecías. Por ejemplo, en su texto *República*, Platón afirmaba que la opinión general sobre los aspectos ya mencionados, era que estos se consideraban herramientas para la destrucción de ciudades y que por ello, los hechiceros debían ser castigados y aislados. Más llamativo aún es que ya se hablaba de la capacidad de los hombres y las mujeres de manipular almas y revelar el futuro, así como de la obtención de beneficios mediante el pacto con deidades.²

Personajes como Medea y Circe iniciaron la tradición literaria de la *femme fatale* sobrenatural en las civilizaciones occidentales. En textos clásicos tan tempranos como la *Odisea* de Homero ya aparecían estas mujeres híbridas o brujas-deidades que vivían entre los seres humanos aunque estaban conectadas con el linaje del Sol y eran dueñas de poderes extraordinarios. Sin embargo, fueron confundándose progresivamente con las hechiceras humanas al tener prácticas en común como la manipulación de hierbas, el lanzamiento de hechizos y la invocación de los dioses para fortalecerse. La mitografía abunda en las cualidades maléficas de estas dos figuras femeninas, así, por ejemplo, en

² *Leyes* 933a-e.

Diodoro Sículo, donde se relata la expedición de los argonautas y su encuentro con las dos diosas. Se nos cuenta que Medea era descendiente de una dinastía de dioses, pero había heredado sus conocimientos en *pharmaka* de su madre la ninfa Idia, y de su hermana Circe, y que utilizaba sus poderes para causar daño a los hombres.³ Numerosos autores antiguos explican cómo Medea practicaba la magia a través de las hierbas y del uso de un caldero para realizar sus operaciones, como ocurrió cuando destruyó al rey Pelias.⁴ También está presente en las narraciones antiguas la capacidad de estas semidiosas para cambiar su apariencia y enloquecer a los hombres. He aquí los primeros atributos de la bruja moderna.

La figura de Circe no se aleja de la descripción previa, pues Diodoro retrató también sus extraordinarios poderes para la transformación y sus grandes dotes para elaborar pociones mágicas y engañar a los hombres. Vemos pues, que las hechiceras han sido rompedoras del balance cósmico, símbolos de agresión sexual, del desorden físico y moral, que exudaban las pasiones y deseos de los hombres, los cuales no pueden ser controlados por la razón.

Por otro lado, dentro del imaginario clásico encontramos a la *Empousai* y la *Lamia*. Estas criaturas provenían del inframundo, tal como los espíritus de la muerte y las gorgonas. Se decía de ambas que eran demonios misteriosos de la noche, con extremidades de animales en lugar de piernas y que, adoptando la apariencia de mujeres hermosas, atraían a los hombres jóvenes para succionarles la sangre. Se encuentran también en el folklore popular como monstruos invocados para asustar a los niños, aunque tal vez el testimonio más claro de la lamia en la antigüedad sea el de Filóstrato en *La Vida de Apolonio de Tiana*.⁵ En esta obra, Menipo el joven discípulo de Apolonio está a punto de contraer matrimonio con una misteriosa y seductora mujer. Apolonio, quien ha sido invitado al banquete nupcial, deduce lo que se esconde detrás de la belleza femenina tras mantener un debate dialéctico con la supuesta novia, y le obliga entonces a pronunciar su verdadero nombre; ella se presenta como Lamia, confiesa su propósito, y desaparece.

Además de la moraleja del joven que es salvado por su maestro del placer carnal para continuar con su camino filosófico, esta historia reúne tradiciones folclóricas de gran espectro que han sido pasadas a través del tamiz literario (Cohn 1975; Oliphant 1913: 133-49). Ovidio, por otra parte, retrató criaturas como las *estriges* o *striga* en sus *Metamorfosis*,⁶ cuyas habilidades consistían en ser mujer de día y búho de noche, y que estaban directamente relacionadas con la arpía clásica, un híbrido entre ave, monstruo y mujer.

³ DIOD. SIC. 4.45.1.

⁴ Por ejemplo, en OV. *Met.* 7. 298 ss.

⁵ FILOST. 4.25.

⁶ OV. *Met.* 7. 238.

2. EL CONCILIO DE BASILEA (1431-1439) Y LA CONFIGURACIÓN DE LA BRUJA MODERNA

La noción de la brujería y sus peligros comenzó a consolidarse y difundirse realmente en Europa Occidental y durante el Concilio de Basilea, pues fue allí donde muchos de los clérigos más destacados aprendieron por primera vez sobre el tema. En este concilio se establecieron los aspectos principales para identificar a las brujas: reuniones en el Sabbat, pactos diabólicos, apostasía y práctica de *maleficium*. Debido a que tuvo lugar en la región francófona del Sacro Imperio Romano, esto permitió que las ideas pioneras y precursoras de la caza de brujas se expandieran al resto de Francia y otras regiones (Pavlac 2009: 51-119).

Como en todo evento respetable, muchos de los asistentes gozaban de renombre e influencia y contaban con la autoría de obras destacadas sobre la herejía y la brujería. Entre los más destacados podemos nombrar a Martin Le Franc (*Les champions des dames*, 1440), Johannes Nider (*Formicarius*, 1435-38) y Nicolas Jacquier (*Flagellum haereticorum fascinariorum*, 1458). Johannes Nider por ejemplo, tenía gran experiencia en el tema de la herejía mientras que el clérigo y poeta Martin Le Franc había trabajado junto al Papa Nicolás V y el Duque Amadeus de Savoy, además de haber escrito *Les champions des dames* donde aparece, presuntamente, la primera imagen de una bruja volando sobre una escoba. Otro de los invitados presentes, el juez Claude Tholosan, había participado en los juicios de Dauphiné 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. Las conclusiones de los asistentes se resumieron en el desasosiego común por la existencia de una nueva secta –la de las brujas– altamente peligrosa, cuyos miembros eran capaces de dañar física y mentalmente al prójimo a través de sus alianzas con los demonios y la práctica de *maleficium*, además de llevar a cabo reuniones nocturnas y variados rituales que fueron modificándose durante el siglo XV-XVII.

3. EVOLUCIÓN Y FUSIÓN DE IDENTIDADES

Durante la época medieval la lamia mantuvo su estatus de demonio femenino dentro de la tradición popular y en los textos de los intelectuales cristianos. En el siglo séptimo, Isidoro de Sevilla hablaba de las *lamiae* o criaturas sobrenaturales del folklore y como parte de las historias infantiles populares en la época; al mismo tiempo, nos encontramos con un término similar (*laniare*) dentro de sus *Etimologías*, y que significa rasgar o destrozar la carne.⁷ Existe una distinción entre los agentes femeninos del mal de naturaleza humana –tales

⁷ ISID. *Etymol.* 10. 102: Lamias, quas fabulae tradunt infantes corripere ac laniare solitas, a laniando specialiter dictas.

como las hechiceras, pitonisas, invocadoras del mal de ojo– y los entes sobrenaturales como los íncubos, los súcubos y las lamias, aunque encontramos también figuras como la *striga* o *strighe*, la cual comparte ambas características.

Si atendemos a la terminología similar para designar a la bruja posclásica, como *malefica* y *venefica*, recogida por Alexandre Du Cange,⁸ podemos apreciar claramente que el discurso de la brujería es uno de gran complejidad léxica. Las *maleficae*, recordemos, eran aquellas causantes de *maleficium* o brujas comunes que causaban algún daño físico a través de hechizos o encantamientos, mientras las *veneficae* se valían de pócimas y venenos para el mismo fin como por ejemplo, Medea y Circe (Ostling 2011: 25; Stephens 2002: 13, 50).⁹ Veremos más adelante la pertinaz aparición de conceptos como *maleficium*, pues precisamente es este el aspecto primordial de la brujería moderna tal como estableció el *Canon Episcopi* en la Época Medieval, y como se reitera en el *Malleus Maleficarum*, enfocado en el *maleficium* y las *maleficae* como fuentes de todo mal. Es pertinente pues, comenzar a continuación con un breve avistamiento al nacimiento de estas preocupaciones.

El análisis detallado sobre la aparición de las lamias y las estriges en la demonología del siglo XV es disperso. La primera incursión de los mitos clásicos dentro del discurso demonológico bajomedieval conciernen a las lamias y estriges derivadas de deidades como Hécate y Diana, cuyas características se entremezclarían posteriormente con figuras mitológicas europeas como las valkirias nórdicas (Harris, Grisby 2007: 219). Partiendo de la afirmación hecha previamente de que lamias y brujas succionaban sangre para aumentar sus poderes, debemos entonces asumir que fue precisamente esa naturaleza "bestial" lo que llevó a la fusión de ambas criaturas en una.¹⁰ Fue mucho antes, a partir de 1420, que comenzaron a proliferar las acusaciones públicas y los juicios en contra de las brujas, específicamente en regiones alpinas como el Pays de Vaud, Lausanne, Dauphiné y Savoy donde el catolicismo no estaba tan arraigado (Maxwell-Stuart 2011: 88-89, con bibliografía). Ya en aquel entonces, las acusaciones contaban con testimonios de pactos diabólicos, vuelos a

⁸ Du Cange (1883-1887: 1077) ofrece una extensiva descripción de la *striga*, que incluye la crónica medieval de Holstenius sobre una de estas criaturas que devoraba hombres y la historia de San Antonio. Por otra parte, las describe como una especie de demonio que aflige a los niños mientras duermen y asocia el término *lamiari* con el de *fascinari* (sobre la asociación de estos términos, véase Du Cange (1883-1887: 229). Veremos más adelante el protagonismo de las *strigae* dentro de los tratados y el discurso demonológico en la Época Moderna.

⁹ La descripción más completa que existe hasta ahora sobre la *malefica*, *venefica*, *lamia* y *saga* se encuentra en Lea (2004), con comentario sobre cada término y señalización de los tratados donde aparecen.

¹⁰ De hecho, veremos más adelante la proliferación de tratados en los que se refieren a las lamias y estriges como estereotipo de bruja moderna: Girolamo Visconti, *Opusculum de striis, videlicet an strie sint velud hereticae iucande* (1460); Giordano da Bergamo, *Quaestio de strigis* (1470); Ulrich Molitor, *De lamiis et pythonicis mulieribus* (1489) y Johannes Weyer, *De lamiis liber* (1563). Sobre la estrige cf. Burke (1977: 32-48) y Kors, Peters (2001: 239-244).

reuniones nocturnas e infanticidio, elaboración de ungüentos mágicos a partir de restos de niños, transformación en otras criaturas, y poderes para transportarse por el aire.

Richard Kieckhefer (2006: 80) intenta aclarar el tema al sugerir que los historiadores y sus variadas percepciones concuerdan en que, sin importar las fuentes y por muy diversas que sean a priori, los elementos de la brujería se consolidaron rápidamente en la construcción cumulativa del concepto sabático, que emergió a principios del siglo XV a través de la acumulación de varios elementos en una sola mitología. A partir de la acertada sentencia de Kieckhefer, podríamos agregar que el discurso demonológico moderno, además de integrar múltiples mitologías, contaba con particularidades relacionadas a sus poderes, que permanecieron intactas durante décadas aún sufriendo variaciones circunstanciales. Empecemos entonces, por conocer las diferentes percepciones sobre las brujas en varios contextos judiciales.

En 1426, el reformador italiano Bernardino de Siena¹¹ ocasionó una ola de histeria colectiva a través de sus sermones, en los que acusaba a los curanderos locales –en su mayoría, mujeres– de practicar *maleficium* y secuestrar niños por las noches, a los cuales mataban para succionarles la sangre. Siena reportó incluso haber tenido un encuentro con una estrige en 1420 durante su estancia en Roma. Otro incidente ocurrido en 1428 en el pueblo de Todi, revela la extrapolación de características pertenecientes a la mitología y el folklore a la descripción de la bruja moderna: Matteucia Francisci fue imputada al principio de su proceso legal de practicar hechizos de amor, pero acabó siendo juzgada por ser una *strix* que asesinaba a niños y asistía a reuniones sabáticas, donde adoraba a los demonios en compañía de otras brujas (Mormando 1999: 56). Los *Archives Cantonales Vaudoises de Lausanne*¹² reúnen asimismo muchos juicios que acontecieron entre 1438 y 1498 en el Pays De Vaud en los cuales, a los culpables se les acusaba principalmente de *heretici*, por cometer actos de brujería. Más tarde en los juicios registrados en el *Archivo di Stato di Perugia* que datan de 1455-1501, la mayoría de las acusadas eran mujeres y se les llamaba *stregue* o brujas, sin distinción (Nicolini 1988: 5-87).

En 1459, Catherine Simon confesó haber sido instruida en la magia negra por una mujer llamada Jagli Jenger en Andermatt. Simon había sido provista de una caja que contenía salvia con la que podía transformarse en un gato, un zorro o un lobo, y fue invitada a una reunión en Wallenboden donde formó una alianza con un demonio particular que le ayudaría a ejercer *maleficium* sobre sus vecinos. En 1464, Perrussone Gapit fue acusada en Lausanne de causarle parálisis a un niño y secuestrar a otro. En su juicio, admitió haber acudido a una reunión en la que mantuvo relaciones sexuales con el demonio y otros

¹¹ Bernardino de Siena perteneció a la orden de los Franciscanos y dirigió gran parte de sus ataques a la brujería. Cf. Mormando (1999).

¹² Para otros procesos de brujería en la región cf. Choffat (1989); Ostorero (1995) y Modestin (1995).

adoradores, quienes fueron inducidos a cometer infanticidio y causar tormentas. De la misma manera en 1477, Antonia, una mujer de Villars-Chabod, fue llevada ante las autoridades y confesó que once años antes había asistido a una *sinagoga*¹³ en Giessbach. Allí conoció a un demonio llamado Robinet, quien era el maestro del grupo y le explicó que para obtener lo que deseaba, debía rendirle homenaje renegando de Dios (Kieckhefer 2006: 25-26).

Mencionemos también el juicio de Jordana de Baulmes en 1477 que tuvo lugar en Lausanne, quien fue entregada a los inquisidores episcopales por los vecinos aledaños de Vevey y negó en un principio los crímenes que se le imputaron, aunque terminó por admitir su culpabilidad por practicar brujería. Cuando los inquisidores le interrogaron acerca de las actividades de otros herejes, Jordana repitió los rumores que había escuchado: que asistían a reuniones nocturnas donde bebían sangre y comían niños recién nacidos, yacían juntos como animales y volaban en bastones untados de ungüentos especiales. Cuando no pudo recordar de dónde provenía semejante información, los inquisidores la llevaron a ser torturada; entonces Jordana insinuó que había un demonio escondido en la sala y que le prohibía confesar. Perdió repentinamente el habla hasta que fue llevada a juicio otra vez, en donde modificó su historia por completo. Confesó entonces que un día se le acercó un hombre llamado Satanás, que vestía de negro y le preguntó a Jordana la razón de su tristeza, prometiéndole consuelo a cambio de obedecerle. Aceptando, Jordana se unió a otros herejes y admitió haber asistido en más de una oportunidad a ciertas reuniones sabáticas llamadas "sectas" en las que todos renegaban de Dios, de la Virgen y del bautismo. Practicó allí varios rituales como besar el ano de los demonios, devorar la carne de niños, y mantener relaciones sexuales con todos los asistentes (Maier 1996: 46-52).

Podemos a partir de aquí, establecer los parámetros de la bruja de Lausanne (en los términos de Kieckhefer) o la continental (de Stephens): principalmente, el acercamiento inicial del Diablo a sus víctimas en momentos de vulnerabilidad y en forma humana o animal, y la invitación a la reunión sabática a la que acudía cabalgando un bastón recubierto de un ungüento especial, en donde la víctima rendía un homenaje u ofrenda a los demonios y participaba en rituales antisacramentales antes de sellar el pacto con el Diablo. Las brujas de esta "categoría" provenían generalmente de villas montañosas con fácil acceso a la urbe, lo que las convertía en individuos extraños para los ciudadanos y la élite debido a obvias diferencias de clase y cultura. Las acusaciones entonces, no se generaban por la opinión de las élites –que rara vez salían de la urbe– sino de la ubicación limítrofe de estas villas entre lo cultural y lo marginal en donde cualquier aldeano podía escuchar los rumores y

¹³ *Sinagoga* fue uno de los primeros términos utilizados para referirse al *Sabbat*, pues en la Época Medieval fue común la "demonización" de los judíos y a posteriori, de otros grupos religiosos proscritos como los cátaros o los albigenses (Zika 1998: 25-64; Arnold 2001: 116-128).

conversaciones de inquisidores que podían estar discutiendo sobre la brujería, o buscando culpables. Tales fueron los casos de cuatro mujeres a las afueras de Savoy en 1462, y una en 1477 (Kieckhefer 2009: 87).

Entre otros juicios a estriges, podemos citar el caso de Filippa da Città della Pieve en 1455, quien fue acusada en Perugia de ser una *strega* y beber la sangre de varios niños. Filippa confesó que también había elaborado pócimas de amor a base de esperma, su sangre menstrual y otras hierbas mágicas, logrando que varios hombres se enamoraran de ella hasta que otro más falleció cuando agregó partes de murciélago a la mezcla. Pero lo que realmente calificaba a Filippa de *strega* era su capacidad de cometer infanticidio y beberse la sangre de sus pequeñas víctimas. Confesó de hecho, haber invocado al Diabolo un amanecer y haber sido transportada a casa de un vecino en forma de animal para así entrar desapercibida y succionar la sangre del niño que dormía (Nicolini 1988: 52-58). Confirmamos mediante estos ejemplos que, aunque el término *strega* se utilizara en la Italia central para designar a las brujas, en determinados contextos entraban en juego elementos de una mitología particular. La atención sobre el pacto diabólico como punto de inicio en un juicio se vio con fuerza entre 1455-1460 y 1480-1485 en territorios alemanes, franceses y suizos, debido a obras como el *Formicarius* y el *Malleus Maleficarum*. Esto se evidencia en *De lamiis et pythonicis mulieribus*, donde Ulric Molitor y el Archiduque Segismundo de Tirol expresan sus preocupaciones acerca de ello.

Si aceptamos la teoría de la aglutinación de varias mitologías, podríamos restablecer las diferencias más significativas: Por un lado, los procesos inquisitoriales de las brujas no continentales (Inglaterra y Escocia) se centraron en el pacto diabólico mediante su asociación con demonios familiares a quienes alimentaban con su propia sangre a través de los pechos o genitales y que, a efectos de un juicio, las marcas que estos demonios dejaban en la piel servían como evidencia de su asociación con el mal. Por otro, aquellos de la estrige o bruja "continental" se enfocaron en la capacidad de estas de *transformarse* en animales, su participación en el Sabbat, y el pacto diabólico mediante la desacralización de rituales cristianos y los encuentros sexuales con los demonios (Stephens 2002: 104). A pesar de todo, parece ser que todas ellas tienen un rasgo en común: el apetito por la sangre infantil.

La inclusión de elementos que antes se le atribuían sólo a las lamias así como la unión del infanticidio con el estereotipo antiherético de la época, facilitaron la fusión de la lamia clásica y la bruja moderna. Por añadidura, la relevancia del Sabbat como punto de encuentro lo humano y lo diabólico se fue acrecentando desde la perspectiva sociológica, la diferenciación del género binario masculino/femenino fue reforzándose y fijándose más en la mujer, ya que tanto en el Sabbat como en el pacto hay matices marcados de subordinación femenina. Tomemos en consideración que la bruja recibía muy poco o nada por parte del demonio a cambio de su alma y cuerpo, que siempre era violado o utilizado como ofrenda. Así pues, la atención se centró más en la mujer que

obtenía sus poderes copulando con demonios en estas reuniones, desencadenando, sobre todo para los teólogos, una serie de interrogantes sobre la verdadera existencia de Dios y del diablo, la capacidad de la bruja para mantener relaciones carnales con un ente que se suponía incorpóreo, y la utilización de este último hecho para evidenciar o refutar todo lo anterior.

De acuerdo con la doctrina cristiana, ningún ser humano puede poseer poderes sobrenaturales por sí mismo y solamente Dios tiene el don de realizar milagros, aunque el Diablo, con su gran conocimiento del mundo y la naturaleza, pueda en ocasiones llevar a cabo actos que parezcan milagrosos (Fuensanta 2011: 262-276). Tomando como referencia al San Agustín de tratados como *De civitate Dei* y *De Trinitate*, la idea que se tenía de la magia durante la baja y alta Edad Media es que era un arte bárbaro que no se correspondía con las tradiciones romanas, pues la adoración de dioses paganos y del Diablo iban en contra del verdadero Dios y estimulaba el engaño a los hombres y la desviación de la fe cristiana (Levack 2006: 37-52). Es por esta premisa que las declaraciones de las brujas que copulaban con demonios y se jactaban de tener poderes extraordinarios causaban tanto malestar a las autoridades.

El temor al diablo ha sido una herramienta efectiva para controlar a la población desde tiempos bíblicos, creando un sentido de "otredad" en el que la identidad y bienestar propios son preservados mediante el odio y el desprecio al *otro*. Sin embargo, la popularidad del pacto diabólico se extendió durante el siglo XV pues el debate demonológico se asentó en la idea de que las brujas obtenían sus poderes a través de este medio, lo que llevó a que se estableciera el "pacto con demonios" como base para la definición legal de la brujería y argumento en los procesos. Únicamente a través de un pacto podían las brujas beneficiarse de los poderes sobrenaturales del demonio, y por ende, tener la capacidad de realizar hechizos y maldiciones.

4. ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE EL PACTO DIABÓLICO: LA SANGRE COMO VÍNCULO

Muchas de las confesiones de reuniones sabáticas compartían características en cuanto a la ritualidad: seducción por parte de un ente maligno, agresión física de carácter sexual, y establecimiento de la alianza con el demonio (Spee 1976: 47-93; Stephens 2009: 102-105; Davies 2004: 101-102). La importancia del contacto físico con el Diablo y los demonios se reforzó hacia 1485 en Innsbruck, cuando el inquisidor local no era otro sino Heinrich Insitoris, el autor principal del *Malleus Maleficarum*. ¿De qué otra manera podían los teólogos confirmar la existencia del demonio, sino utilizando el encuentro carnal de las brujas como argumento? Aunque este acto no sería fácil de explicar, considerando que la corporalidad del demonio es un tema de gran complejidad que ha sido debatido por grandes autoridades como Santo Tomás de Aquino, llegando a

conclusiones ambiguas que afirman y niegan al mismo tiempo la capacidad de ángeles y demonios de poseer un cuerpo material.

La idea sobre la cópula con los demonios que se tenía en la Época Moderna asumía que los íncubos o súcubos tomaban forma humana, y durante el acto sexual extraían el esperma del hombre y lo transferían a la bruja de varias maneras.¹⁴ A lo largo del siglo XVI, los tratados de demonología abundarán en la materialidad de los demonios y de su capacidad para interactuar con los seres humanos incluso de forma física. Por ejemplo, el demonólogo Francesco Maria Guazzo (2004: 67) describiría cómo los demonios podían asumir los cuerpos de los muertos o recrear otros de carne y hueso a partir del aire y otros elementos, a los cuales podían darle movimiento y calor a su voluntad. Podían además tomar la apariencia del sexo que no tenían naturalmente y abusar de los hombres en forma femenina y viceversa, yaciendo sobre las mujeres o debajo de los hombres y produciendo esperma que traían de otra parte, imitando su eyaculación natural.

Según estudiosos como Walter Stephens, los testimonios de interacción con demonios no fueron más que una invención introducida en el contexto por la élite, pues la población rural no estaba interesada ni podía entender a cabalidad las teorías demonológicas; su mayor preocupación era la posibilidad de sufrir un ataque físico por parte de una bruja más que comprender los métodos de agresión (Stephens 2009: 17-18). Aunque Stephens acierta en que la cópula con los demonios era la prueba indiscutible de las realidades metafísicas, su suposición de que los teólogos desearan poder alcanzar tal realización espiritual es cuestionable. Más que sentir envidia por estas mujeres débiles que tenían acceso al conocimiento del mal y los espíritus, lo que buscaban las autoridades era saber exactamente cómo podían establecerse tales encuentros y comprobar la veracidad de ellos, de manera que pudiera confirmarse, irrefutablemente, la realidad o irrealidad sobre la corporalidad y existencia del Diablo de acuerdo con lo estipulado por San Agustín y Santo Tomás de Aquino.¹⁵

A esto hay que añadir un elemento que parece ser clave tanto para el pacto con el diablo como para la confrontación de la *lamia* antigua y moderna. La sangre, el tibio fluido que nos da la vida, ha tenido un rol fundamental en el pacto diabólico y en el imaginario antiguo, medieval y moderno de la bruja-monstruo succionadora de sangre. A partir de 1400, cuando lamias y brujas acechaban a la población, el temor derivado por la pérdida de sangre era

¹⁴ En el *Malleus Maleficarum*, sus autores expresan gran consternación por el tema y sus consecuencias, y ofrecen remedios para ello en las partes primera y segunda de la obra. Se ven asimismo varias discusiones sobre la posibilidad del encuentro carnal y progenie en *De lamiis et pythonicis mulieribus*, caps. 6-7.

¹⁵ San Agustín distinguía entre demonios masculinos y femeninos en *In Amos*, expresando su creencia en la naturaleza etérea de los espíritus. Más tarde Santo Tomás de Aquino lo confirmaría en *Summa Theologica*.

común. Sin prestarle mayor importancia a la diferencia entre la lamia clásica y la bruja moderna, el punto central es que en cualquier caso eran capaces de mantener relaciones sexuales con los demonios y fortalecerse con la sangre de niños. De hecho, los testimonios modernos de posesión se caracterizaban siempre por el acontecimiento de laceraciones carnales y dispersiones sangrientas. De igual forma, el cuerpo de la agresora reflejaba directamente su propia corrupción espiritual: aún cuando en las historias del folklore la lamia se presentara en forma de mujer hermosa, siempre terminaba revelando su verdadero aspecto, así como las brujas no eran siempre atractivas doncellas. Es razonable asumir entonces que la bruja fue animalizada; su rechazo por parte de la comunidad –rural o urbana– acabó transformándola en una abominación que ignoraba completamente las leyes naturales del universo al ignorar a Dios y pactar con el Diablo, reflejándose como un ente entre el mundo humano y el animal sin pertenecer a ninguno. Al respecto, el sociólogo contemporáneo Michael Foucault comenta que la estigmatización de la mujer deriva de su marginalización y aislamiento de la vida urbana, cuya consecuencia es que se pierda entre lo humano y lo bestial, como reacción a la centralización de las relaciones sociales impuestas por la doctrina católica y la práctica de la penitencia, lo cual radicaliza, culturalmente, la fragmentación mística de la conciencia (recogido en Policante 2012: 235-239).

Volviendo al diagnóstico de enfermedades y posesiones caracterizadas por la pérdida de sangre o la presencia de la menstruación, cabe mencionar con brevedad la intervención de demonólogos un poco más tardíos como Giovanni Battista della Porta, quien compartiría historias del folklore italiano en las que la carne humana, especialmente la femenina, otorgaba la vida a las serpientes, y Cornelius Agrippa, quien creía que los cabellos de una mujer menstruante colocados debajo de una pila de tierra podían generar reptiles (Hidson 2009: 52). Al respecto, la opinión general durante los siglos XV-XVI era que la presencia demoníaca se debía en gran parte al estrés emocional o físico, o la melancolía, lo que usualmente servía para explicar de forma médica el que alguien fuera perturbado por un ente sobrenatural. Tal fue el caso de Anne Gunther a quien a finales del siglo XVI, le afligía un mal desconocido. Su vecina, Elizabeth Gregory, fue acusada de haberle causado un maleficio y, durante el juicio en el que ambas fueron acusadas, los testigos reconocieron que Gunther sufría de pasiones histéricas y convulsiones, temblores y parálisis general, cojera, fluctuaciones en su peso y altura, pérdida de los sentidos, ataques de ceguera, sordera, y alucinaciones con brujas. Sus ojos giraban y echaba espuma por la boca. Además, dejaba de comer durante varios días y a veces su pulso dejaba de latir. Podía también revelar cuánto dinero traía la gente en el bolsillo y describir lo que ocurría en habitaciones contiguas (Sharpe 2001: 145-146). Recordemos que los médicos eran las autoridades calificadas para distinguir entre un *maleficium* y una enfermedad natural, lo que les ubicó al frente del diagnóstico "clínico" de posesiones diabólicas durante el clímax de

la caza de brujas. El caso de Anne Gunther en particular revela que las familias de cada comunidad eran los ejes centrales en el diagnóstico de posesiones debido a los testimonios e influencias, específicamente en la Inglaterra del siglo XVI. Aunque los demonólogos de la época como Henry Holland preferían acudir a médicos profesionales para curar a cualquier hombre envenenado por Satán,¹⁶ la población por lo general buscaba solamente una interpretación de sus males en vez de un remedio; les interesaba más descifrar la causa o causantes de las posesiones y enfermedades que entender la terminología y tratamiento para sus aflicciones.

5. LAMIAS Y ESTRIGES EN LA TRATADÍSTICA DE SIGLO XV

El rechazo tan marcado hacia las brujas gira en torno al supuesto irrespeto que estas ejercían sobre los valores patriarcales y los Santos Sacramentos, lo que suponía la inversión de todo orden preestablecido. La variación de la imagen de aquellas brujas que no entraban dentro del canon de la mujer sumisa, maternal y dependiente, estuvo sujeta al nivel de creencia o descreencia que necesitaran los teólogos según el contexto, barajando así diversos guiones que acomodaban líneas específicas de discurso basadas en un "vocabulario local de temor" (Nicolini 1988: 96). Pasemos ahora a discutir algunos tratados demonológicos del siglo XV en los que se utilizaron los términos *lamia* y *estrixe* para referirse a la bruja común.

A partir de 1450, fueron muchos los demonólogos que se preocuparon por investigar sobre las lamias y estriges. En 1460, Girolamo Visconti¹⁷ escribió un panfleto titulado *Lamiarum sive striarum opusculum* que luego anexaría a su tratado *Opusculum de striis*, en el cual indagaba si "las lamias, a quienes el vulgo llama estriges, asisten al juego en realidad o en su imaginación" (*utrum lamiae que vulgari nomine strie nuncupantur vere et non fantasie sive apparenter ad ludum eant*) (en Hansen 1901: 200-201). Visconti también creía con fervor en que la brujería era una combinación de tradiciones folklóricas que fueron mezclándose bajo diferentes contextos, retratando a brujas cuya misión era atraer nuevos miembros al "juego" mediante promesas de placeres infinitos, riquezas, amor, venganza y amantes hermosos, y al que asistían cabalgando bastones o demonios en forma de lobos. Según Visconti, una vez llegados a la reunión sabática, se le asignaba a cada asistente un demonio íncubo o súcubo, con quien mantendrían relaciones sexuales a menudo y los cuales les visitarían en sus casas mientras estuvieran despiertos. Su interpretación del Sabbat es particular porque hace mención de "diosa del juego", un figura que lideraba el

¹⁶ Holland (*A Treatise Against Witchcraft*, Cambridge, 1590), estaba consternado de que la población acudiera con frecuencia a los practicantes de magia o "*cunning folk*" para curar sus enfermedades.

¹⁷ *Lamiarum sive striarum opusculum* y *Opusculum de striis* fueron escritos en 1460, pero se imprimieron por primera vez en Milán en 1490.

ludi y a quienes todos rendían pleitesía asesinando niños bautizados¹⁸ para que ella cobrara fuerza y que nos remonta a la versión sabática que aparece en el canon *Episcopi* en la que supuestamente, se homenajeaba a la diosa Diana.

A Visconti (1490: a.viii) le bastaba con el testimonio de las *estriges* asistentes para confirmar la veracidad del *Sabbat*, sin embargo, como en todos los discursos demonológicos, la validez de los testimonios era condicional. Así pues, le daba la razón a todos: inquisidores, testigos y acusados. Contradictoriamente, mientras que opinaba que las confesiones extraídas a mujeres que dormían era irrefutable pues no asistían al *Sabbat*, sino que estaban siendo engañadas por el Diablo, a la vez creía en la posibilidad de que esas mujeres fueran transportadas a gran velocidad y por los demonios al *ludi*, pues de ello –y de la existencia de los íncubos y súcubos– daban fe otros expertos contemporáneos. Sin negar ni afirmar nada, argumentaba que, según la lógica, muchas eran posibles si bien otras muchas eran falsas (*multa sunt possibilia, que tamen sunt falsa*).

En 1470, un teólogo de la orden de los Dominicos llamado Giordano da Bergamo¹⁹ emitió su tratado *Quaestio de strigis*. El argumento de Bergamo expresaba que:

apud fere omnes per strigas sive strigones intelliguntur mulieres aut viri, qui de nocte sive domos aut per longa spatia virtute demonis discurrunt, qui etiam parvulos fascinare dicuntur (Hansen 1901: 196).

(las *estriges* son hombres y mujeres que corren de noche a través de largas distancias o irrumpen en las casas por el poder de los demonios, de quienes también se dice que hechizan a los niños).

Basándose en el canon *Episcopi* y su prohibición sobre la creencia en el poder de las brujas para transformarse, Bergamo optó por afirmar que dichas metamorfosis acontecían mediante una ilusión del demonio y que, dependiendo de su humor, las brujas también podían llevar a cabo varias acciones en sueños o en la realidad. De esta forma, cuando una *strigi* le succionaba la sangre a un niño, bien podía ser que lo estuviera haciendo ella misma, o que fuera el demonio *a través* de ella. El dominico parecía apoyar y rechazar ambas posibilidades simultáneamente, al clamar que

aliqua quidem abicienda sunt de ipsis strigis a cordibus fidelium, nonnulla vero firmiter sunt tenenda (Hansen 1901: 200).

(algunas cosas concernientes a las brujas deberían ser rechazadas desde el corazón de los fieles, mientras algunas, de hecho, deberían sostenerse firmemente).

¹⁸ Visconti afirmaba que los demonios sólo mataban niños bautizados, pues esta condición le permitiría a los infantes ser llevados al cielo inmediatamente, según la justicia divina.

¹⁹ Da Bergamo c. 1470, lugar de edición incierto. Citaremos tomando los fragmentos recopilados por Hansen (1901: 195-200).

y contaba las tres formas con las que el demonio podía engañar a las brujas; la primera, mediante ilusiones perpetradas mientras se encontraban despiertas, la segunda, perturbando su imaginación durante el sueño, y la tercera, haciéndoles creer que las transportaba de un lugar a otro. Al contrario de Visconti y otros autores de la época, a Bergamo le interesaba más la interacción entre los súcubos o demonios femeninos y los hombres, apoyando su investigación en testimonios masculinos, cuando lo común era contar con los relatos de mujeres que habían sido agredidas. Esto le colocaba en una posición alejada del resto de los demonólogos que profundizaron en el conocimiento del coito demoníaco entre íncubos y brujas, reflejando claramente su deseo de experimentar, en primera persona, un encuentro con el mal.

Podemos sugerir que la succión sanguínea cabía dentro de la noción de *maleficium*. De esta forma, el *maleficium* como tal, concebido durante el siglo XV como la capacidad de una bruja de causar daño al prójimo, no se aleja del todo de la lamia clásica y la estrige. Dado que durante esta época el discurso se centró en comprobar la existencia demoníaca y sus manifestaciones –sin diferenciar siquiera las mitologías y tradiciones folklóricas– los demonólogos fueron recopilando testimonios y confesiones de tantos lugares como les fue posible, creando una suerte de *ratatouille* demonológico. El juicio por brujería de Martiale Espaze en 1491 en la provincia de Boucoiran es un buen ejemplo de ello.²⁰ Martiale Espaze fue culpada de andar en la compañía de otras brujas, de adorar al demonio en forma de cabra, y de practicar el beso obsceno como homenaje. Asimismo se le imputó el crimen de haber renunciado a los Sacramentos, e interactuar con los demonios dentro y fuera del Sabbat. Pero esto no es todo; se le culpó también de cometer infanticidio, a veces en compañía de otras mujeres y, aunque no les succionó la sangre, tampoco los llevó como ofrenda a la reunión sabática.

A finales del siglo XV las lamias aún estaban en boca de los demonólogos, pero ya transformadas en la bruja común. Así se observa en tratados como *De lamiis et pythonicis mulieribus* (1489). Ulrich Molitor comienza por explicarle en su epístola al Archiduque Segismundo de Tirol, que una epidemia de lamias ha invadido su territorio

cum superioribus annis pestis quarundam Lamiarum et incantatricum terras tuae excellentiae inuasisse diceretur: et non nullae tuo sub imperio mulieres de huiusmodi haeresi subseptae captae forent... (Molitor 1489: 1).

(desde hace unos años una epidemia de lamias y brujas ha invadido los Estados de vuestra Excelencia. E incluso bajo vuestro gobierno, cuando ciertas mujeres de esta especie y sospechosas de herejía fueron capturadas, confesaron en medio de varias torturas...).

²⁰ Recogido por Bligny-Bondurand (1907: 380-405), cf. Filhol (1964: 77-83).

En el tratado de Molitor, la conversión de la lamia clásica en bruja moderna es definitiva. El discurso gira en torno a los poderes de las *lamias*, que corresponden a la bruja común: la asistencia a las reuniones sabáticas, causar *maleficium* a hombres y niños, mantener relaciones sexuales y hacer pactos con los demonios, etcétera:²¹

Primo utrum ex facto laniarum et incantatricum, ac cooperatione demonum possint provocari grandines et pruinae, ac pluviae in laesionem terrae./ Secundo utrum laniae et incantatrices possint adiutorio diaboli hominibus et infantibus nocere, ac morbos eisdem inferre, eosdemque debilitare / Tertio utrum possint hominem etiam coniugali in statu constitutum, ad coendum inficere, et impotentem reddere. / Quarto utrum possint hominum imagines et facies eorum in alias formas immutare / Quinto utrum incantatrices et laniae possint super baculum unctum, vel super lupum, seu aliud animal equitare: et ad sui convivii ludum de loco ad locum traduci, ubi bibant et commendant, ac mutuo se cognoscant, atque delectentur. / Sexto utrum cum talibus et maleficis mulieribus possit diabolus incubando in forma hominis commisceri. / Septimo utrum ex tali coitu sit possibile generari filios. / Octavo utrum incantatrices et phitonicae mulieres adiutorio demonum possint secreta scire et consilia principum revelare, ac futuros eventos predicere.

(Primero: Si las lamias y las ensalmadoras pueden, con ayuda del demonio, provocar granizo, heladas y lluvia para dañar la tierra. / Segundo: Si las lamias y las brujas pueden, con la ayuda del diablo, hacerle daño a los hombres y niños, causándoles enfermedades y comprometiendo su salud. / Tercero: Si pueden afligir al hombre casado para causarle incapacidad conyugal y convertirle en impotente. / Cuarto: Si pueden cambiar de la figura humana a otras formas. / Quinto: Si las brujas y las lamias pueden viajar en caballo y sobre un bastón recubierto con unguento, o sobre un lobo o cualquier otro animal, y ser transportadas de un lugar a otro a las orgías del sabbat donde beben, comen y entablan conocimiento mutuo. / Sexto: Si, en medio de sus maleficios, el diablo puede comerciar con sus mujeres y unirse a ellas en forma humana. / Séptimo: De si pueden generarse hijos de tal acoplamiento. / Octavo: Si las brujas y pitonisas pueden, con ayuda del Demonio, conocer los secretos, revelar los consejos de los príncipes y predecir los acontecimientos futuros).

Aunque Ulrich Molitor optara por no diferenciar entre lamias y brujas, algunos demonólogos posteriores como Johannes Weyer²² abogaron por una

²¹ Véanse más adelante en este trabajo, la transcripción y traducción de Ulrich Molitor.

²² Johannes Weyer (1515-1518) fue discípulo de Cornelius Agrippa y uno de los primeros autores en pronunciarse en contra de la persecución y tortura de las brujas, basándose en el escepticismo heredado de su educación en medicina. Criticó también obras como el *Malleus Maleficarum*, expresando la imposibilidad de los actos atribuidos a las brujas y que cualquier confesión era síntoma de demencia o melancolía, lo que actualmente sería la histeria común. Otras obras de Weyer incluyen: *De praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis* (1563) o, "Sobre las ilusiones de los demonios, y los hechizos y venenos", *Pseudomonarchia daemonum* (Basileae: Joannem Oporinum, 1563) o "Sobre el falso reino de los demonios", anexo posteriormente a *De praestigiis*, y *De ira morbo* (Basileae: Joannem Oporinum, 1577), o "La enfermedad de la ira". La literatura sobre Weyer es amplia, particularmente sobre su discurso acerca de la melancolía y enfermedades mentales femeninas. Cf. Baxter, 1977; Cobben, 1976; Gunnoe, Charles 2002: 257-285; Kohl- Midelfort, 1998; Midelfort, 1988: 234-261; Mora et al. 1991.

distinción de la terminología, determinada por el uso incorrecto de la palabra *lamia* para referirse a otros practicantes de magia, específicamente en su tratado *De lamiis liber* (1577: 7):²³ *primum lamias ab aliijs quibuscum sine discrimine ut plurimum confunduntur*. Para Weyer, los magos aprendían sus artes habiéndose instruido voluntariamente a través de los libros y voces bárbaras, escribían con caracteres extraños y tenían orígenes orientales. Examinaremos a continuación –más que el contenido– el uso otorgado por Weyer al término *lamia*, sobre la cual comenta que:

quocirca eam ut plurimum vetulam, mente stupidam, indoctam... illis libris, a spiritu daemonicaco praestigiis ilusam, phantasia solum a diabolo imbuta... (Weyer 1577: 20).

(es indocta y estúpida, lo que sabe no lo sabe por los libros, sino que su mente está llena de fantasías imbuidas por el diablo).

La *lamia* de Weyer conserva las mismas características de las *lamias* que mencionaba Molitor en *De lamiis et pythonicis mulieribus* o la bruja moderna, en cuanto a su asociación con el demonio y sus distintos poderes:

Lamiarum appello, quae ob feudus praestigiosum aut imaginarium cum daemone initum, propria ex suo delectum voluntate, vel maligno daemonis instinctu impulsue, illiusque ope, qualiacunque; mala vel congitatione vel imprecatione, vel re ludicra atque ad institutum opus inepta designare putatur: velut aerem insolitis ignire fulminibus, tontitru terrifico concutere, damnosa grandinis insoliti multitudine ferire, tempestates excitare, segetem in agro laetam aliosque transderre aut depopulari, morbos praeter naturam hominibus bestiisque... (Weyer 1577: 9).

(Llamo *lamia* a aquella que a través de un pacto mágico o imaginario con un demonio, por propia voluntad o impulsada por el instinto del demonio, puede provocar algún mal aunque no sea instruida. Puede suscitar tormentas y truenos, causar algún mal al hombre o a las bestias; hacer cortejo con demonios y convertir a los hombres en bestias).

Comenta además, que en libro de Samuel se habla de la bruja de Endor; una "maléfica" que no forma parte de las *lamias*, o en las palabras de Weyer, "nuestras *lamias*" (*a Lamiis nostris fuisse alienam*), precisamente por no ser experta en las artes maléficas (Weyer 1577: 12).

Recordemos que el escepticismo de Weyer derivaba de su formación como fisiólogo y que bajo su perspectiva, las brujas o *lamias* eran mujeres miserables o enfermas, que pretendían poseer poderes sobrenaturales otorgados por el diablo. Sin embargo, sus conocimientos científicos no frenaban las inquietudes acerca de la existencia de los demonios quienes, según el pensamiento *Weyeriano*, tenían como misión apoderarse de los espíritus de los hombres

²³ En este tratado se debaten prácticamente las mismas cuestiones que en *De lamiis et pythonicis mulieribus*, pero vistas desde el escepticismo, por lo que nos centraremos en los pequeños fragmentos que más conciernen a la discusión.

mediante engaños, escogiendo entre los humanos a los prospectos más útiles para sus menesteres: a los débiles, melancólicos, ignorantes y maliciosos. Su teoría pues, era que las mujeres se prestaban con más facilidad a ser engañadas por los demonios, al estar predispuestas por naturaleza a reunir todas las características anteriores. No obstante, Weyer al igual que Molitor, se oponía al uso desenfrenado de la tortura y los castigos capitales; como se evidencia en la introducción de su *De lamiis liber*:

ut celebriores magistratus quidam miserrimas anus, quae odioso lamiarum nomine apud plebeis iudicia notantur, non solum mitius tractent, verum etiam a capitali supplicio absolvant contra consuetudinem diuturna temporum praescriptione (Weyer 1577: 5).

(para que los magistrados más célebres no maltraten a esas miserables ancianas que son llamadas con el odioso nombre de lamias en los juicios populares, y para que sean absueltas del castigo capital en contra de lo prescrito en tiempos recientes).

En este tratado, Weyer hizo una extensa revisión sobre las falsas percepciones que se tenían acerca de las *lamias* y sus poderes, analizando diferentes cuestiones bajo su punto de vista racionalista.²⁴ Vemos que cada capítulo consiste en la proposición de una premisa que desmiente lo que se concebía acerca de las brujas en la época. Por ejemplo, vemos cómo Weyer (1577: 50) contradice en su capítulo XII la primera cuestión propuesta por Molitor, sobre el poder de las lamias para alterar la naturaleza: *Aerem nullo modo lamiis turbari posse, nec fruges excantari* (Las lamias no pueden de ninguna manera, perturbar el aire, ni invocar granizos). Asimismo en el capítulo XIII, niega la posibilidad de contacto físico entre demonios y lamias: *concubitus daemonis et lamiae esse imaginarium* (las relaciones de los demonios y las lamias son imaginarias) (Weyer 1577: 54) –materia que se trata en las cuestiones VI y VII de *De lamiis et pythonicis mulieribus*.

Más adelante, Weyer (1577: 60, cap. 14) sugiere debatir sobre las ideas absurdas acerca de cómo perjudicar a las lamias: *Ridiculas esse res quibus laedere creduntur lamiae* (Sobre las ridiculeces que se creen para dañar a las lamias). Posteriormente, en el capítulo XVIII leemos que:

Porro modum quedam ineptum fulemque, quo eiusmodi materies durae in corpus ope diaboli a Lamiis ingeruntur, describit Doctor quidam in libello Germanico, qui Iacobi domini in Lichtenberg nomine praedicatur circumsertiusque; eius insuper fuisse sententiae, a me non nisi evidentissimis rationibus relectae [...]

²⁴ En el Libro IV de su *De praestigiis daemonum*, Weyer declara que las posesiones demoníacas pueden aparecer como un desorden melancólico produciendo ilusiones y demencia. No obstante, su ambiguo escepticismo le llevó a confirmar que las posesiones eran eventos muy aislados y poco probables, y que aún aconteciendo por causas del diablo, dichos eventos nada tenían que ver con las brujas, cf. Midelfort 1988: 173-175.

(De nuevo se explica el modo inepto y superficial en que las Lamias ingieren sustancias sólidas en el cuerpo por obra del diablo, tal y como describe un cierto doctor en un libro en alemán, el cual así lo predicaba en nombre del señor Jacobi en Lichtenberg, y aseguraba la afirmación anterior, si bien a mi no me parece del todo bien argumentada con buenas razones).

Y continúa en el capítulo XIX diciendo: *Animantia naturalibus morbus... affligi, qui Lamiis attribuuntur falso* (los seres vivos padecen enfermedades naturales, que falsamente se atribuyen a las Lamias). Acerca de la oposición de Weyer ante la tortura y condena injusta, propone en el capítulo XXII una reexaminación exhaustiva de cada acusación:

De vanitate confessionis lamiarum, earum demque, innocentia, insignium iurisconsultorum sententiae... prius maturiores illustrium quorundam iurisperitorum sententias proponere volui, quam ad poenae formam in mulctandis lamiis progredere. (Weyer 1577: 86).

(De de la vanidad de la confesión de las lamias, y de su inocencia, las sentencias de los jurisconsultos insignes... quiero proponer las sentencias de algunos peritos jurídicos más maduros (o más expertos) antes de proceder con el modo de imponer el castigo a las lamias).

Agrega en seguida otro capítulo en el que reconoce que las lamias son mujeres que han sido engañadas por el diablo, y por ello sus acciones no deben ser juzgadas con severidad:

Quomodo lamiae mentis errore a diabolo affectae, nec ulli noxiae, sunt reducendae, et quae eis statuenda poena... quae ergo lamiae errore et phantasia delusae, et satane perversa institutione seductae cognoscantur... Weyer (1577: 90).

(Del modo en que las lamias, con su mente perturbada a causa del diablo, deben ser reconducidas sin daño, y qué pena debe ser impuesta... y cómo puede reconocerse que sufren de ilusiones y fantasías y han sido seducidas por Satán y su perverso ministerio).²⁵

6. CONCLUSIÓN

El hecho de que las lamias siguieran siendo mencionadas en los tratados de Weyer, que fueron editados casi un siglo después que *De lamiis et pythonicis*

²⁵ Se oponía a que las mujeres exploraran su sexualidad. De hecho, creía que para una mujer joven, era más probable verse en peligro a causa de su inexperiencia que por un ataque del diablo. De esta forma las alucinaciones sobre encuentros sexuales con demonios estaban relacionados con la autoestimulación, que según Weyer, podía potencialmente causar el desfloramiento, destruyendo cualquier señal de virginidad requerida para el matrimonio. No hay duda de que en la mente de Weyer, siendo fisiólogo y luterano, la masturbación podía exponer a las jóvenes al peligro espiritual, prefiriendo castigar las conductas sexuales inapropiadas que perseguir brujas y denunciando en repetidas oportunidades lo que llamaba "la mezcla sexual de las brujas entre ellas mismas", o lesbianismo. Para más sobre las ilusiones causadas por el diablo en el contexto de la sexualidad femenina cf. Williams 1999: 72-81.

mulieribus, demuestra que la creación de la imagen y la iconografía de la bruja moderna sucedió a través de la acumulación de diversas percepciones y tradiciones, como se ha visto anteriormente.

La *no* diferenciación de términos facilitó, entre otras cosas, el proceso de enmascarar las carencias existentes en las zonas rurales de la Época Moderna, de tal forma que cualquier denominación fue válida para la persecución de un ente específico: la bruja. Detrás de esa bruma de crisis demoníaca, algunos factores propios del desarrollo social y económico como la escasez de producción agrícola y la mortandad infantil –por no ir más lejos– fueron entendidos como crímenes cometidos por las lamias/brujas, y no como consecuencias directas de la ineficiente estructura patriarcal de entonces, cuyos núcleos regionales estaban plagados de enfermedades por la precariedad sanitaria; lo que posiblemente podría haberse controlado evitando las prohibiciones impuestas por la élite para frenar el desempeño de las mujeres en labores ancestrales como comadronas y curanderas.

Asimismo, al perseguir lamias y, por ende, al conceder a estas criaturas una dimensión sobrenatural, se justificaba la persecución de cualquier mujer bajo sospecha. Dado que el binomio sociedad/religión y Catolicismo/Protestantismo estaban tan arraigados en el contexto de los siglos XV y sobre todo XVI, es posible comprender la importancia de la sangre en el discurso demonológico de la lamia. Los demonólogos de la época, utilizaron la simbología de la sangre como fluido vital para explorar otras definiciones de identidad, de manera que tanto en lo social como en lo fisiológico, la sangre fue vista como un indicador del buen o mal funcionamiento del sistema; así las lamias o brujas eran la personificación de la enfermedad. Las autoridades seculares fueron imponiendo una determinada categoría de personas (las lamias/brujas) sobre grupos poblacionales que no manejaban conceptos como poderes sobrenaturales o pactos diabólicos. Estas élites desarrollaron detalles acerca de lo que era ser una lamia/bruja: reuniones sabáticas, pactos, vuelos, transformaciones, etcétera... y estas ideas fueron consolidándose a través de los innumerables juicios inquisitoriales. La aceptación pues, de estos detalles, nos revela el éxito que tuvo la esfera culta de la sociedad en la creación de discursos hegemónicos, que fueron goteando hasta convertirse en parte del temor popular.

Finalmente, podemos asumir que las identidades culturales han sido construidas –en muchas ocasiones– a partir de mitos basados en entes sobrenaturales que invierten el orden moral y religioso de la sociedad, y que representan entonces un peligro para su núcleo. A partir de esto, podemos sugerir que la creencia en estos mitos es necesaria para el establecimiento de las normas propias de cada sistema, o bien para reforzar las mismas. Esta necesidad de invocar la mitología para luego rechazarla se evidencia específicamente en la representación de la lamia y su rol en la dinámica de géneros binarios masculino/femenino, durante los siglos XV-XVI. Aunque los

textos aquí citados no reflejen directamente las pautas sociales de ese contexto, el carácter acusatorio y misógino de las reclamaciones hacia las lamias representan una tendencia subversiva en el discurso demonológico de la Época Moderna.

BIBLIOGRAFÍA

- AMOS, B. (2006), *The reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab al-Sifa'. A milestone of Western metaphysical thought*, Leiden, Brill.
- ARNOLD, J. (2001), *Inquisition and Power: Catharism and the Confessing Subject in Medieval Languedoc*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press.
- AUDISIO, G. (1999), *The Waldesian Dissent: Persecution and Survival, c.1170-1570*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BAILEY, M.D. (2001), "From sorcery to witchcraft: clerical conceptions of magic in the later middle ages", *Speculum*, 76-4, 960-990.
- BAILEY, Michael D.; DURRANT, Jonathan (2012²), *Historical Dictionary of Witchcraft*, Historical Dictionaries of Religions, Philosophies and Movements Series, 2nd. Edition, Rowman & Littlefield.
- BARRAGÁN NIETO, J. P. (2010), "Secretos de las mujeres: Sangre menstrual y mujer venenosa en la Baja Edad Media", en C. Rosa Cubo (ed.), *Innovación educativa e Historia de las Relaciones de Género*, Valladolid, 91-102.
- BARRAGÁN NIETO, J. P. (2012), *El 'De secretis mulierum' atribuido a Alberto Magno: estudio, edición crítica y traducción*, Brepols, Paperpabck.
- BAXTER, Ch. (1977), "Johannes Weyer's De praestigiis daemonum: Unsystematic Psychopathology", en *The Damned Art: Essays in the Literature of Witchcraft*, London, 53-75.
- BENGT, A.; MONTER, W.; CLARK, S. (2002), *Witchcraft and Magic in Europe, Volume 4: The Period of the Witch Trials*, Continuum International Publishing Group.
- BLIGNY-BONDURAND, É. (1907), "Procédure contre une sorcière de Boucoiran (Gard), 1491", en *Bulletin philologique et historique*, 380-405.
- BONZOL, J. (2009), "The Medical Diagnosis of Demonic Possession in an Early Modern English Community", en *Parergon* 26, No. 1, 115-140.
- BURKE, P. (1977), "Witchcraft and Magic in Renaissance Italy: Gianfrancesco Pico and His Strix", en *The Damned Art: Essays in Literature of Witchcraft*, London, Sydney Anglod.
- CANET, J. L. (1996-1997), "La mujer venenosa en la Época Medieval", en *Lemir: Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, 1.
- CARDINI, F. (1982), *Magia, brujería y superstición en el occidente medieval*, Barcelona, Edicions Peninsula.
- COBBEN, J. J. (1976), *Johannes Wier, Devils, Witches and Magic* (Translat. by Sal A. Prins of Cobben's 1960 dissertation), Philadelphia, Dorrance.
- COHN, N. (1975), *Europe's Inner Demons: An Inquiry Inspired by the Great Witch Hunt*, Sussex, Chato-Heineman.

- COSANS, C. (1997), "Galen's Critique of Rationalist and Empiricist Anatomy", en *Journal of the History of Biology* 30, No. 1.
- DA BERGAMO, Giordano (c. 1470), *Quaestrio de strigis*, lugar de edición incierto.
- DAWSON, L. (2005), "Menstruation, Misogyny and The Cure for Love", en *Women's Studies* 34, No.6 (2005), 461.
- DIMITRI, G. (1988), *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden, Brill.
- DU CANGE (1883-87), *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Niort, L. Favre.
- FILHOL, R. (1964), "Procès de sorcellerie à Bressuire (Août-Septembre 1475)", en *Revue historique de droit française et étrange*, 4th ser.,42 (1964), 77-83.
- FRAMPTON, M. (2008), *Embodiments of Will: Anatomical and Physiological Theories of Voluntary Animal Motion from Greek Antiquity to Latin Middle Ages, 400 B.C - A.D – 1300*, Berlin, Verlaag, 132-151.
- FUENSANTA, N. M. (2011), *La importancia de la palabra escrita: el Pacto con el Diablo como sacramento diabólico en la Baja Edad Media*, Murcia, Universidad de Murcia, 262-276.
- GREEN, M. H. (2002), *The Trotula: An English Translation of the Medieval Compendium of Women's Medicine*, University of Pennsylvania Press.
- GUAZZO, F. M. (2004), *Compendium Maleficarum: A Handbook on Witchcraft from the 1600's*, ed. De Montague, Summers.
- GUNNOE, C. D. (2002), "The Debate Between Johann Weyer and Thomas Erastus on the Punishment of Witches", en *Cultures of Communication From Reformation to Enlightenment: Constructing Publics in The Early German Lands*, James Van Horn Melton (ed.), Aldershot, Ashgate Press, 257-285.
- HANSEN, J. (1901), *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung in Mittelalter*, Bonn, 200-201.
- HARRIS, S.; GRISBY, B. L. (2007), *Misconceptions About the Middle Ages: Volume 7 of Routledge Studies in Medieval Religion and Culture*, London, Routledge.
- HIDSON, B. (2009), "Attitudes Towards Menstruation and Menstrual Blood in Elizabethan England", en *Journal of Social History* 43, No.1, 52.
- HOFSTRA, M. G., MARLAND, H.; DE WAARDT, H. (1997), *Demons and Disease: The Disenchantment of the Sick (1500-1700)*, London, Routledge.
- HOLLAND, H. (1590), *A Treatise Against Witchcraft*, Cambridge.
- JACQUES, J. (2012), *Greek Medicine fom Hippocrates to Galen: Selected Papers*. (Trad. de Neil Allies), Leiden, BRILL, Cap. 2-3.
- KIECKHEFER, R. (2006), "Mythologies of Witchcraft in The Fifteenth Century", en *Magic, Ritual and Witchcraft* 1, No.1, 79-108.
- KIECKHEFER, R. (1976), *European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, California, University of California Press.
- KOHL, B. G., MIDELFORT, E. (1998), *On Witchcraft: An Abridged Translation of Johannes Weyer's De praestigiis daemonum*, NC, Ashville.
- KORS, A. C.; PETERS, E. (2001), *Witchcraft in Europe, 400-1700: A Documentary History*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- LEA, H. (2004), *Materials Towards a History of Witchcraft 1890*, Vol. 1 and 2, London, Kessinger Publishing.

- LEMAY, H. R. (1992), *Women's Secrets: A Translation of Pseudo-Albertus Magnus's De Secretis Mulierum with Commentaries*, Suny Series in Medieval Studies, Albany, SUNY Press.
- LEVACK, B. (2006), *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, Austin, Pearson Education.
- MAIER, E. (1996), *Trente ans avec le diable: Une nouvelle chasse aux sorciers sur la Riviera lemanique (1477-1484)*, Cahiers Lausannois d'Histoire Médiévale.
- MAXWELL-STUART, P. G. (2011), *Witch Beliefs and Witch Trials in the Middle Ages: Documents and Readings*, Continuum International Publishing Group.
- MIDELFORT, E. (1988), "Johann Weyer and Transformation of the Insanity Defense", en *The German People and The Reformation*, Edit. R.Po-Chia Hsia, Ithaca, Cornell, 234-261.
- MODESTIN, G. (1995), *Le diable chez l'évêque: Chasse aux sorciers dans la diocèse de Lausanne vers 1460*, Laussane, Cahiers Lausannois d'Histoire Médiévale.
- MOLITOR, U. (1489), *De lamiis et pythonicis mulieribus*, Straßburg, Prüss.
- MORA, George *et al.* (1991), "Witches, Devils and Doctors in The Renaissance: Johannes Weyer's *The praestigiis daemonum*", en *Medieval & Renaissance Texts and Studies*, Vol. 73, New York.
- MORMANDO, F. (1999), *The Preacher's Demons: Bernardino of Siena and The Social Underworld of Early Renaissance Italy*, Chicago, University of Chicago Press.
- NICOLINI, U. (1988), "La stregoneria a Perugia e in Umbria nel Medioevo: con i testi di sette processi a Perugia e uno a Bologna", en *Bolletino della Deputazione di storia patria per l'Umbria*, Volumen 84, 5-87.
- OGDEN, D. (2002), *Magic, Witchcraft and Ghosts in the Greek and Roman Worlds*, New York, Oxford University Press.
- OLIPHANT, S. G. (1913), "The Story of the Strix: Ancient", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, The Johns Hopkins University Press, Vol. 44, 133-49.
- OSTLING, M. (2011), *Between the Devil and The Host: Imagining Witchcraft in Early Modern Poland*, Oxford, Oxford University Press.
- OSTORERO, M. (1995), *Folâtrer avec les démons: Sabbat et chasse aux sorciers à Vervey, 1448*, Lausanne, Cahiers Lausannois d'Histoire Médiévale.
- PAVLAC, B. A. (2009), *Witch Hunts in the Western World: Persecution and Punishment From The Inquisition to The Salem Witch Trials*, London, ABC-CLIO.
- PIERRE-HAN, C. (1989), *La sorcellerie comme exutoire: tensions et conflits locaux, Dommartin 1524-1528*, Lausanne, Cahiers d'Histoire Médiévale.
- POLICANTE, A. (2012), "Foucault, Subjectivity and Flight: Witchcraft, Possession and The Resistance of The Flesh", en *Material Foucaultiani* 1, No. 1 (2012), 235 - 239.
- RUSSELL, J. B. (1984), *Lucifer, El Diablo en la Edad Media*, Barcelona, Laertes.
- SHARPE, J. (2001), *The Bewitching of Anne Gunther: A Horrible True Story of Deception, Witchcraft, Murder and The King of England*, New York, Routledge, 145-146.
- SPEE, F. (2012), *Cautio Criminalis, or a Book on Witch Trials. Studies in Early Modern German History Series*, Virginia, University of Virginia Press.
- STEPHENS, W. (2002), *Demon Lovers: Witchcraft, Sex and The Crisis of Belief*, Chicago, University of Chicago Press.

- VISCONTI, G. (1490), *Opusculum de striis, videlicet an striae sint velud hereticae iucande*, Milano, Leonardus Pachel.
- WEYER, J. (1577), *De lamiis liber*, Basileae, Joannem Oporinum.
- WILLIAMS, G. S. (1999), *Defining Dominion: The Discourses of Magic and Witchcraft in Early Modern France and Germany: Studies in Medieval and Early Modern Civilization*, Michigan, Michigan University Press, 72-81.
- ZIKA, C. (1998), "Hosts, Processions and Pilgrimages: Controlling the Sacred in Fifteenth-Century Germany", *Past and Present*, 118, 25-64.