

Esther Cohen

La bruja, el diablo y el inquisidor

“A la hechicera no la dejarás con vida”

(*Éxodo* 22.17)

El Renacimiento no inventó a sus brujas, sólo las sacó de la oscuridad de sus inmemorables prácticas para colocarlas en el lugar privilegiado donde toda sociedad fija al enemigo: el *otro*. Pero al darle ese lugar, los hombres del Renacimiento no se hacen sólo eco del edicto bíblico, “A la hechicera no la dejarás con vida”, no son simples traductores de una sentencia avalada por Dios, cosa no poco significativa para la época (siempre es bueno tener a Dios de nuestra parte), sino que la recrean modelándola a la imagen y semejanza de sus miedos y obsesiones, de sus fantasías y excentricidades; la bruja, sin que quizás ella misma entienda por qué, se ve arrojada a la luz de los grandes reflectores que acompañan su espacio escénico para ocupar, en la mentalidad de más de dos siglos y en diferente medida, el lugar de la alteridad radical y amenazadora, del “extranjero” cuya presencia perturba. Entender a la bruja es más bien entender a los hombres que la persiguieron, ese imaginario social que le dio vida y que se la arrebató para acallar a sus enemigos interiores, sus “aquelarres” nocturnos. Habrá que seguir, quizás, un doble movimiento —de la bruja a la sociedad y de nuevo a la bruja— para comprender cuál fue esa imaginación que se materializó en un objeto y que creyó, al reducirlo a cenizas, arrancar de raíz la mala hierba, anular al enemigo. Habrá que partir de la bruja para entender qué

fue esa alteridad radical que pretendió ser exterminada en favor de la humanidad. ¿Quiénes fueron verdaderamente las brujas? ¿Quiénes sus verdugos?

Más de un autor ha señalado (Webster 1988:33, Thorndike 1941, v. 13) la ambigua copresencia de la magia y la ciencia durante los siglos XV y XVI, así como la doble vara para medir el alcance maléfico de cierto tipo de magia frente a otra. Curiosamente, dice Thorndike, “a pesar de que en el siglo XVI la persecución de las brujas alcanzó sus mayores dimensiones, y que la literatura escrita en contra de la brujería se volvió siempre más vehemente y voluminosa, hubo una menor objeción a la palabra magia y una mayor aceptación del uso de ésta que en los siglos anteriores”. (Thorndike 1941, v. 13) Y es que esta paradójica actitud no lo es tanto si se consideran las condiciones ^{en} que se ejerce tal actividad. La brujería popular, por principio, se sitúa fuera del ámbito institucional, colectivo o religioso. Es, en su sentido más profundo, un rito mágico que pone en cuestión todo ejercicio organizado, público, toda práctica cultural. De ahí que en un contexto como al que se refiere Thorndike, la cacería de brujas puede, y de hecho pudo en más de un sentido, convivir con una mentalidad mágica en ascenso, que permeó el desarrollo del pensamiento científico y filosófico del Renacimiento. Ciertamente “convivir” no es el término adecuado; más bien, podría decirse que esta forma de entender el rito mágico como “algo privado, secreto y misterioso, que tiende, como límite, al rito prohibido” (Mauss 1971:55), hizo justamente de la magia renacentista un espacio escindido entre la irreligiosidad de ciertas prácticas y la tendencia institucional de otras. Excluyentes ambas. El *magus* culto y la bruja, heredera de una tradición popular, son dos caras de una parte importante del imaginario colectivo de esa sociedad; son los personajes que responden por una historia, si se quiere, subterránea (aunque la brujería no fue lo subterránea que se quisiera) de una época, actores que se disputaron, detrás del telón, los papeles protagonistas en un escenario que la historia ha visto como luz y progreso. Giordano Bruno, mago, no escapó a la ho-

guera, pero nadie como la bruja logró quedar asociado de manera más fiel y denigrante con la figura antagónica de la Iglesia más importante del momento: el diablo. Y esto, por principio, le confirió, en toda su dimensión, el lugar protagónico de la historia del mal.

Decía al principio que el Renacimiento no había inventado a sus brujas, pero sí, podría decir, las escribió (las describió). Hubo que fijarlas con la letra para que no escaparan ; al escribirlas les dio una dimensión que no habían tenido antes, pero al hacerlo también dio a sus perseguidores y diseñadores la posibilidad de expresar y dar forma a sus más íntimos fantasmas, nombrarlos para conjurar sus maleficios. La letra, sin embargo, actúa en un doble sentido; protege a quien la escribe, a quien la pronuncia, porque logra fijar los malos espíritus al señalarlos, al exteriorizarlos, pero también se corre el riesgo de que éstos, al ser nombrados e identificados, actúen por contagio y despierten a su vez a aquellos que no habían sido capaces de reconocerlos. La escritura es un arma de doble filo, pero en este caso, para los inquisidores que se encargan de hacer el “diseño oficial” de la bruja, este doble filo está doblemente de su parte. Al escribirla, la conjuran, y al señalarla para los otros y para ellos mismos, la hacen convertirse en el chivo expiatorio de una sociedad que, como todas, busca encontrar en alguien, en algo, la razón de todos los males, la Verdad del mal. La bruja, pues, al ser fijada por la letra del inquisidor, viene a ocupar el lugar del “basurero institucional” de la misma manera en que su práctica, como se verá más adelante, recogerá esta misma calidad de basurero simbólico. Una vez establecida la imagen, esta misma empezará a producir su propio folklore, se hará de una vida propia y, por contagio con la letra, la bruja empezará a reconocerse en esa imagen deforme que ha sido creada para ella.

En 1484, el papa Inocencio VIII otorga a los inquisidores Kraemer y Sprenger, ambos dominicos alemanes, la facultad de crear el “manual del perfecto cazador de brujas”. El *Malleus Maleficarum* (o *Martillo para las brujas*), publicado por primera

vez en 1486, fue uno de los trabajos más editados entre finales del siglo XV y principios del XVI. Se calcula que haya sido reeditado al menos 14 veces entre 1486 y 1521 (Cfr. Klaitz, 1985: 46). En él, podría decirse, los perfiles de la bruja quedan finalmente trazados. Llegarán sus seguidores a dar los toques finales, pero el modelo original quedará establecido como la figura subordinada “real y corporalmente” (Kraemer y Sprenger, 1976: 42)¹ al enemigo de Dios y del hombre: el diablo.

A partir de este tratado, la bruja, que ya venía sufriendo una metamorfosis desde fines de la Edad Media, adquiere características más bien definidas, adquiere un rostro cabal y transparente a los ojos del inquisidor; y a diferencia del loco o del leproso que pueden ser simplemente aislados de la sociedad, a la bruja habrá, necesariamente, que exterminarla. A la muerte por agua del loco (en la nave de los locos), se opondrá la muerte por fuego de la bruja. Y para ello se montará todo un razonamiento teológico-racionalista que permita, a los ojos de la Iglesia y de las autoridades seculares, aceptar sin mayor culpa y coincidir abiertamente en que el blanco de todo mal está en esa hechicera de origen inmemorial que ejerce la magia negra. Pero en este recorrido que hacen Kraemer y Sprenger a través del pensamiento teológico, basándose principalmente en san Agustín y santo Tomás, esa transparencia de la práctica brujeril deja mucho que desear. El tratado se divide en tres partes: en la primera se trata de definir, apoyándose siempre en las autoridades eclesiásticas, la naturaleza de la brujería y las características de sus prácticas. En la segunda, de particular interés para este ensayo, describe con todo lujo de detalle las actividades a las que se entregan las brujas, Y, por último, en la tercera, aborda los procedimientos legales que deben seguirse para llevarlas a la hoguera.

Sorprende, en más de un sentido, ver, por una parte, la intencionalidad de fijar lo más claramente posible los contornos del

¹ De ahora en adelante, al citar el libro de estos inquisidores, *El martillo de las brujas*, utilizaré como referencia únicamente el número de página.

enemigo pero, por otra, ese constante incurrir en contradicciones, la vaguedad con la que viene definida una práctica maléfica, más bien en términos de una imaginación perversa que en los de una mente religiosa y pfa, más en los términos de un esclavo de las pasiones del cuerpo que en los de un servidor de Dios. Y es que sobre la base de toda una cultura religiosa, el inquisidor introduce un elemento innovador y decisivo en la concepción de la bruja; es cierto que la tradición popular cree hasta ese momento que ésta hace todo tipo de maleficios, incluido el despedazamiento de infantes, utiliza su sangre, como el vampiro, para conservarse en vida, para revitalizar su capacidad de seguir haciendo el mal, con ésta prepara sus “fórmulas mágicas”; contamina las aguas y envenena la tierra, pero si hay un acto que la define, para sus inquisidores, y la definirá de ahora en adelante es su pacto secreto con Satanás, y este pacto, antes que nada, quedará sellado por su relación carnal perversa y sometida, por un goce insaciable de los placeres de la carne. Y dice el *Malleus*:

Concluamos pues: todas estas cosas de brujería provienen de la pasión carnal, que es insaciable en estas mujeres. Como dice el libro de los *Proverbios*: hay tres cosas insaciables y cuatro que jamás dicen bastante: el infierno, el seno estéril, la tierra que el agua no puede saciar, el fuego que nunca dice bastante. Para nosotros aquí: la boca de la vulva. (106)

El pecado original, respaldado en este caso por santo Tomás, adquiere aquí otra dimensión. El “acto genital” se convierte en el espacio privilegiado de contacto con el diablo; el sexo, en la forma más indigna y herética de alejarse de un Dios puro y puramente espiritual. En muchos sentidos, podría decirse que el *Malleus* es un tratado sobre las infidelidades (debilidades) de la carne, un desmesurado ataque contra los placeres sexuales de las supuestas brujas, que no hacen sino poner al descubierto el de la mujer en general, pero más concretamente aún, desenmascara las fantasías eróticas de los hombres que los describen. Difícilmente podríamos pensar que lo que hacen los autores del *Malleus* es

una descripción "objetiva" de ciertas prácticas maléficas. A la distancia, y el tiempo está de nuestra parte, podemos ver en este tratado, no tanto una forma de reconocimiento de la actividad de estas viejas brujas, sino aquello que está detrás de ellas, y detrás de ellas están el diablo y los hombres que decidieron darle, desde 1215, su carta de naturalización.

El problema teológico central sigue siendo, en 1486, el de la Edad Media: por qué existe el mal, por qué Dios, todopoderoso,² lo permite. La figura del diablo, con su estatuto de "oficialidad" a partir del Concilio de Letrán, ayuda en parte a responder a este problema, pero no lo resuelve. Su existencia "institucional" plantea y seguirá planteando las mismas interrogantes. Si bien es cierto que se ha creado una figura depositaria del mal, cancelando así toda sospecha en cuanto a la naturaleza divina, el problema continúa siendo el de la omnipotencia de Dios que permite la existencia misma del mal. Es quizás éste el problema medular en torno al cual gira la mayor parte del *Malleus*, y de su carácter irresoluble, quizás, provengan en su mayoría las enormes contradicciones en las que página tras página vemos caer a los inquisidores. Si "resulta falso admitir que Dios permite el maleficio" (149), también es cierto, con santo Tomás, que "Dios no quiere el mal, no quiere que exista; pero tampoco quiere que no exista" (151). De aquí, en consecuencia, el centenar de veces que el lector deberá enfrentar la canónica frase: "con la permisión de Dios". Porque, a pesar de los poderes del diablo, todo mal que se lleve a cabo está, paradójicamente, avalado por Dios. Nada escapa a su dominio. Y en cuanto a su calidad moral, ésta queda libre de toda sospecha, ya que justamente ahí donde su dominio espiritual se ve ensombrecido por su carencia corporal o, digamos, por su contraparte diabólico-carnal, Dios puede permitirse y permitir que el dominio del diablo actúe para después intervenir en su

² De hecho, podría decirse que es un problema que ha preocupado a los hombres desde la Antigüedad. Por ejemplo, el gnosticismo (siglo II d.C.) surgió como respuesta a este problema específico.

castigo y, de esta forma, obtener un bien mayor. De cualquier manera, las ambigüedades y contradicciones son infinitas. A cada paso de la argumentación Kraemer y Sprenger parecen quedar atrapados en un círculo sin salida o, más bien, en un círculo cuya salida es precisamente esa imagen desdibujada, deforme y casi grotesca de la bruja: a falta de un cuerpo que certifique la existencia "material" del diablo y sus maleficios ("conviene decir que el demonio asume un cuerpo aéreo.." y como "el aire no puede tomar una forma definida por sí mismo, salvo la forma de otro cuerpo en la que se encuentra encerrado. Luego no se encierra en sus propios límites sino en los de otro", p. 241), la bruja viene a colmar ese vacío espacial. La cacería de brujas fue, en realidad, la cacería del diablo, de ese gólem que una vez registrado en las actas eclesiásticas, fue adquiriendo vida propia y se independizó de sus creadores. Pero, ¿cómo perseguirlo cuando, a pesar de sus actos, justificaba la existencia de una parte del mundo por la que Dios, a fin de cuentas, no era capaz de responder? Había, sin embargo, que encontrar un cuerpo donde descargar la ira de Dios. Ya los herejes pagaban a su manera la desobediencia frente a la Iglesia, pero había que hacer pagar a este otro tipo de herejía las cuentas pendientes de un mundo y de una religión que no habían dado cabida a esta parte oscura de la creación: al cuerpo, el sexo y sus enigmas. De aquí que el diablo y sus "esclavas" sean la pareja ideal que dé forma (deforma) a la más sucia y "repulsiva servidumbre".

por lo que hace a la bruja, el demonio íncubo actúa siempre visiblemente y no le resulta necesario aproximarse invisiblemente, puesto que existe un pacto expreso entre ellos. Pero por lo que respecta a los espectadores, las brujas han sido vistas con frecuencia en el campo y los bosques acostadas sobre su espalda, desnudas hasta el ombligo, y dispuestas a tal porquería, agitando las piernas y las caderas, con los miembros perfectamente dispuestos; encontrándose en acción los demonios íncubos aunque fuera invisiblemente para los actores y en ocasiones un vapor negro se elevaba por encima de la bruja, como de la altura de un hombre, al final del acto. (249-50)

En estas descripciones, pareciera que todo maleficio quedara subordinado a la "porquería" de los placeres, como si todo mal encontrara su desagüe en la "insaciabilidad de la vulva"; de ahí que la única solución posible para la bruja sea, no su aislamiento ni su prisión, como escribe Foucault al referirse al loco, aunque sea "en medio de la más libre y abierta de las rutas" (Foucault, 1967:19), sino la hoguera: al fuego habrá que apagarlo con fuego, reducir a cenizas lo que en vida encendió mentes y genitales. Sólo que a diferencia del leproso o del loco, a la bruja no es fácil identificarla, hay que aprender a hacerlo. Efectivamente, el hecho de que carezca de marcas específicas que la identifiquen, hace de ella un peligro mayor, puede aparecer en cualquier momento, en un sueño, en una tempestad, en una epidemia, en una cuna, en una fantasía nocturna, en medio de una pareja que procrea, en el aire. Y si el aire es su dominio, si es capaz de desplazarse con los vientos, habrá que desconfiar de todas y cada de las mujeres que a falta de marcas, paradójicamente, las contienen todas. Si no es posible identificar a una, habrá que señalarlas en conjunto. Desde este momento, toda mujer se convierte en una virtual y satánica bruja. De ahí que, como dicen los autores del *Malleus*, hayan "crecido tan desmesuradamente que resulta ya imposible el aniquilarlas." (232) Pero aniquilarlas, lo saben en el fondo los inquisidores y sus testigos, no asegura la liberación de ese diablo, de ese íncubo que llevan dentro. Porque el cuerpo de la bruja es sólo un intermediario, un cuerpo de pasaje, una escala donde el demonio irrumpe y explota, donde la mujer se transforma en bestia. Ahí, en esa bestia diabólica enloquecida por el furor del sexo, los hombres del Renacimiento (y no sólo, también los de la modernidad) vieron al enemigo de la nueva racionalidad; en ella depositaron sus más íntimas represiones y en este "festival de los cuerpos" (Cfr. Cixous, 1986) se jugaron tanto sus deseos perversos como sus instintos más sádicos.

Hay que castigar, dice el inquisidor, pero para hacerlo es necesario ver, y si ello no es posible, hay que hacer que otros vean, obligarlos a ver, invitarlos a observar, a que aprendan qué y

cómo ver, porque la brujería, a pesar de su carácter secreto y clandestino, necesita de un ojo exterior que la certifique como tal, que la saque de la oscuridad de su práctica y la coloque “obscenamente” ante la mirada caprichosa y también obscena de sus acusadores.

Certainly —decía Jean Bodin, el famoso inquisidor francés— before now I had a fantastic desire to see with my own eyes the sorceresses’ rapture and their consorting with demons. (Cixous 1986: 10).

El cuerpo de la mujer sometida a la fuerza maléfica del diablo se convierte así en espectáculo, un teatro donde ver representada la parte oscura de una sociedad, o para ser justos, de una parte de una sociedad que se niega a ver ese lado de sí misma si no es como eso, como pura re-presentación. Y es por esto justamente, por su carácter de espectáculo, por lo que la bruja viene llevada a la hoguera. Alguien vio, alguien oyó, otro más oyó decir, otro oyó que alguien más vio, etc. Es una especie de epidemia, de contagio del que todos tratan de huir acusando la más mínima alteración. Cualquier movimiento, cualquier gesto, se convierten en indicios de una práctica desacreditada, signos de una obscena infidelidad. El cuerpo de la bruja será de ahora en adelante el cuerpo de la paranoia; en un sentido, el de la profanación de la pureza del espíritu; en otro, el de la paranoia que desencadena la narración, el relato. La bruja es el cuerpo de la mujer renacentista narrado por sus verdugos, una narración que desemboca, inevitablemente, en el fuego. Este delirio de narrar, esta obsesión por desnudar al enemigo llevan a Kraemer y Sprenger a construir los relatos paranoicos más sorprendentes:

Así nosotros hemos conocido a una bruja, que vive todavía, defendida por el brazo secular, que en el curso de la misa, cuando el sacerdote saluda al pueblo diciendo: *Dominus vobiscum*, añade siempre estas palabras en lengua vulgar: *Kehr mir diez Zung im Arsch umb*. (expresión en viejo alemán vulgar que equivale a algo así como “Méteme la lengua en el culo”). (216)

Y sin embargo, no todo esto es producto de la imaginación del hombre renacentista. Si observamos detenidamente cada uno de los ejemplos citados por estos dos dominicos, nos daremos cuenta que gran parte del material fantástico con el que elaboran sus relatos está extraído de una antiquísima cultura mágica popular, no menos que de una cultura mitológica griega y romana a la que constantemente, y aunque no siempre de manera acertada, se refieren, y sobre la que se apoyan para confirmar sus tesis. La sabiduría con la que estas brujas practican su magia les llega de muy lejos, de un horizonte siempre cancelado y oscurecido por las nuevas culturas, es la sabiduría que nos muestra Frazer en su *Rama dorada*, el conocimiento de toda magia simpática, donde los restos, por contagio, adquieren poderes sobrenaturales. La bruja parece ser quien recupera para el Renacimiento la inocencia de un mundo perdido en la prehistoria de lo que fue más tarde el pensamiento religioso y de lo que será, en un futuro próximo, el pensamiento científico. Recupera en su laboratorio de desechos aquello que fue una vez entendido como el secreto a voces, como la sabiduría popular más apreciada en su momento, esa forma de aprehender y modificar el mundo a partir de la magia por medio de la cual no sólo el símil producía el símil, sino en la que la magia operaba también por extensión, por contagio. Cómo no recordar los tabúes de estas "sociedades primitivas": la del pelo, el de las uñas, hasta llegar al del nombre y el de la imagen, cuando oímos y leemos que la bruja trabaja, ciertamente con el auxilio del diablo, pero lo hace con desechos y residuos de todo orden.

De aquí que las brujas realicen sus maleficios no por una virtud natural, sino únicamente con el auxilio del diablo y los mismos demonios sirviéndose de alguna otra cosa, espinas, huesos, cabellos, maderas, hierro. etc. colocados e introducidos como instrumento. (61)³

³ En *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva*, Sebastián Cirac recoge de los Tribunales de Toledo y Cuenca algunas de los procesos en donde se da cuenta del tipo de laboratorio que tenían las brujas. Y dice: "Le hallaron (a una bruja) también en su laboratorio una calavera de

La bruja sabe que no se trata de un don natural o innato sino de una sabiduría aprendida y heredada a lo largo del tiempo; sabe, como el primitivo, que los desechos del cuerpo no deben ser subestimados, ya que también ahí se anida el alma siempre vulnerable de quien se descuida por la espalda. Pero conoce también el misterio de la combinación de elementos, intuye mejor que nadie el efecto de la palabra, que no del sentido, la fuerza de una palabra incomprensible y extraña, mas no por ello menos ofensiva. Por el contrario, asume el poder de un lenguaje articulado desordenadamente en franca complicidad con la materia como potencia generadora de cambios y metamorfosis. Sólo que ésta es una materia, a su vez, desarticulada; la magia de la bruja es, podría decir, una “convocación de suciedades, acumulación de girones de materia olvidada, de huellas de cuerpos destruidos, fragmentos de palabras de otras lenguas o vocalización pura de signos revelados como desechos de una estructura inexistente.” (Mier 1992: 20) Y es que en el discurso de Kraemer y Sprenger (y no sólo en el de ellos), la bruja no aparece como portadora de un discurso coherente y razonado, explícito, sino más bien como legitimadora de una *práctica* eficaz y perturbadora.⁴ Ese es su

persona humana, corazones de lechones, ranas, huesos de abubillas que compraba a los pajareros, tierra de las tres cárceles de Madrid, velas de cera verde, trigo, azafrán, agua bendita, habas, un bocado de pan mordido, una cinta con un herrete y tres nudos y una faja de dos lienzos, cosidos el uno al otro, de una vara de larga y dos de ancha, dentro de la cual había plumas y huesos secos de abubilla... En un arca guardaba la cortesana madrileña María González dos pedazos de pan negro y duro mojados en *sangre* de hombre vivo...” (pp. 40-41)

⁴ Habría que ver, en otro momento, en qué medida esta aparente oposición práctica/discurso puede resolverse en otros términos, reconstruyendo quizás esa palabra implícita en la práctica misma de la brujería, ese germen de discurso, en la mezcla de elementos residuales. La bruja, tal y como nos llega por la tradición es, en la mayoría de los casos, una entidad *hablada* por otro, más que un sujeto que habla; es producto del inquisidor y sus procesos inquisitoriales; es, en más de un sentido, una figura pasiva sujeta a la palabra del otro. Y esto, en última instancia, hace de su posible discurso, un discurso corrompido, atravesado por voces que no son la suya y que la sofocan. Sin embargo, no habría que rechazar por principio la idea de una cierta pasividad en la naturaleza misma de su “ser actuada”, es decir, de su ser no sólo replicante sino instrumental (del diablo).

sino y por él debe morir. Heredera de una tradición antiquísima, debe ahora desaparecer no sólo por el hecho de ser una legítima depositaria del saber mágico, sino por un elemento quizás ajeno a su propia práctica original: su reciente asociación con el demonio. Pero, no obstante este elemento que la distingue de sus antecesoras (su pacto diabólico), no es difícil reconocer en su práctica y en su concepción de la magia (ciertamente, siempre vistas a través de los ojos de sus inquisidores) ecos lejanos de la infancia de la humanidad en donde las almas podían perderse vagando en el espacio y donde el mago era capaz de ir en su búsqueda. Ahora, 1486, estos dos dominicos nos recuerdan a los buscadores de almas de Frazer, sólo que esta vez, el objeto de su búsqueda es otro: los órganos genitales, que si bien vagan por los aires, también pueden aparecer entre las hojas de los árboles.

esos brujos que [...] coleccionan miembros viriles en gran número (veinte o treinta) y van a colocarlos en los nidos de los pájaros o los encierran en cajas donde continúan moviéndose como miembros vivos, comiendo avena o alguna otra cosa, tal y como algunos lo han visto y la opinión común lo relata. Conviene decir que todas estas cosas parten de la acción y de las ilusiones del diablo..."(265)

Un hombre relata que había perdido su miembro y que para recuperarlo había recurrido a una bruja. Esta mandó al enfermo trepar a un árbol y le concedió que cogiera el miembro que quisiera de entre los varios que allí había. (266)

Algunos brujos tienen verdaderos asilos para las almas perdidas, y todo aquel que haya perdido o encontrado la suya, puede de cualquier comprar otra en el asilo a precios fijos. (Frazer, 1978:294)

No deja de sorprender esta asociación con el pensamiento mágico primitivo en un momento de la historia en que el hombre empieza a construir y a construirse dentro de una nueva racionalidad. A veces, y éste podría ser un ejemplo, la frase de Vico que tanto fascina a Joyce: "History repeating itself with a difference", pareciera más certera que nunca. Y es que la imaginación de una

época no surge por generación espontánea: es histórica y está históricamente condenada a repetirse, aunque con esas diferencias que señala Vico. Los miedos no parecen tener límites temporales, son motores de la fantasía sujetos a una permanente trans migración. Así, de la misma manera en que se ven vagar tanto almas como genitales, la bruja, al igual que el mago, pero sobre todo como el extranjero, tiene una fuerza incalculable en los ojos. La mirada de la bruja es como la del otro, la del extraño, que a través de la mirada es capaz de robar el alma, de seducir, de usurpar o que puede hacer caer en un abismo a quien se refleja en sus ojos. Los ojos de la bruja, por ser los de "aquel que no se conoce", "aquél a quien no se pertenece", provocan la locura, el desvarío y, con frecuencia, hasta la muerte. Es necesario evadir el contacto, no permitir que éstos logren fijar su objetivo, huir frente a su amenazadora penetración; y para ello están los amuletos que, como la cruz y el espejo, sirven para repeler al ojo enemigo, porque la bruja carece, a pesar de su poder visual, de la posibilidad del reflejo, no se reconoce en un punto fijo; es, me atrevería a decir, incapaz de autorreflexión (en los dos sentidos), por eso huye ante su imagen o ante cualquier objeto que la obligue a pensarse precisándose,⁵ (Cfr. Morábito) por eso también, quizás, carezca de un discurso y por ello concentre sus fuerzas en la acción pura, confíe sólo en la eficacia del "destello de sus ojos".

Su mirada [de la bruja] se hace venenosa, sobre todo para los niños que tienen el cuerpecillo tierno y fácilmente receptivo a cualquier impresión. Añade [santo Tomás] que es posible también, que con la permisión de Dios o por otro hecho oculto coopere a esto la maldad de los demonios con los que las viejas hechiceras tienen hecho algún pacto. (56)

⁵ Al igual que el vampiro, la bruja huye ante la cruz. El *Malleus* cuenta la historia de una bruja que quiso atacar a una mujer y cómo ésta logró salvarse de ella: "...Pero, en secreto, me protegí con la señal de la cruz. Entonces en lo alto de la escalera, ante la cámara, la vieja se volvió, con una cara temible y encolerizada. Mirándome me dijo: Maldita seas, ¿por qué has hecho la señal de la cruz? Véte de aquí en el nombre del diablo." (217)

Nada nuevo en esta idea del mal de ojo, que desde siempre había significado uno de los mayores peligros a los que el alma podía someterse. Conocido es el tabú de la imagen divina en algunas culturas que, entre otras razones, protegen a sus dioses de las malas miradas, del ojo maligno y seductor. Pero hay aquí, quizás, ecos de una figura mitológica que en buena parte se define por la vulnerabilidad de su ser mirada. Diana, a quien con frecuencia se refieren Kraemer y Sprenger, es en más de un sentido la contraparte de la bruja y, sin embargo, aparece en el *Malleus*, cosa en efecto significativa, como la fiel compañera de aquelarres y despedazamientos nocturnos. Diana, conocida por el carácter salvaje de sus ritos, es una figura compleja de tres caras, de las cuales dos quedan indefectiblemente ligadas a la luna, al mundo de las sombras, a los bosques y a las montañas, a las fieras, sus únicas compañeras, a la magia y, como protectora de las amazonas, de las guerreras y las cazadoras, a la vida célibe, independiente del yugo masculino. Ésta, cuyo nombre también es Artemis, castiga cruelmente a quien se atreva a mirarla, lo transforma en animal o lo hace devorar por sus perros. “Es maternal y delicadamente solícita, pero en la forma de una genuina virgen y, como tal, a la vez melindrosa, dura y cruel”. (Otto 1973: 65) “Su reino son las regiones despobladas, eternamente lejanas, y a esta lejanía corresponde su calidad de virgen”. (*ibid*: 67) Ciertamente, en el contexto del *Malleus*, esa calidad virginal no responde con justicia por la calidad de puta del diablo que define a la bruja. Muy por el contrario, las figuras de Diana y la bruja se oponen justamente ahí donde el inquisidor trata de fundirlas; su sexualidad (de ambas) no responde por un mismo deseo: la virginidad frente a la perversión. La luna y las regiones despobladas, con las que la diosa viene asociada en la mitología, no son razones suficientes para hacer de Diana una adoradora más del diablo. Y, sin embargo, hay algo que une a estas dos figuras: su crueldad y fascinante independencia frente al yugo masculino, su sexualidad excluyente o abiertamente inhumana y diabólica. Es por esta crueldad, por esta misteriosa forma de aparecer frente a los hom-

bres, por lo que los autores del *Malleus* insisten innumerables veces en ponerlas en contacto y en ver en Diana la diosa aliada de la bruja, su modelo a seguir, despedazando al hombre que la mire o uniéndose en franca lujuria con el demonio.

Para Walter Otto, "lo extrañamente indómito de su existencia y fascinación misteriosa se manifiesta especialmente en la noche, cuando lumbres enigmáticas chispean y vagan por el aire, o el claro de luna encanta praderas y bosques. Entonces Artemis está de caza agitando el esplendor fogoso con el que corre impetuosamente por las montañas de Licia." (Sófocles, *Edipo Rey*, en Otto 1973:70) Esta es también la bruja, la mujer de la noche que en los bosques lejanos festeja por los aires su pacto con el diablo.

Antonio, a partir del *Canon Episcopi*, dice: algunas malas mujeres, pervertidas por Satán y seducidas por las ilusiones y fantasmas de los diablos, creen y profesan que a ciertas horas de la noche ellas van cabalgando sobre ciertas bestias, en compañía de Diana, diosa de los paganos, de Herodías y de una innumerable multitud de mujeres, recorriendo inmensos espacios en el silencio de una noche profunda. (139)

cabalgar con Diana o con Herodiade es correr con el Diablo, que se oculta bajo su apariencia y nombre. En tercer lugar, que tal cabalgada es fantástica cuando el diablo agita de tal modo a la mente que por la infidelidad le está sometida, que ésta cree que tiene corporeidad aquello que únicamente se realiza en el espíritu. (42)

Habría que señalar que tanto en la mitología griega como en la romana, Diana-Artemis no cabalga ni se desplaza por los aires; sólo corre por los bosques acompañada de sus fieles animales, perros y ciervos. Es cierto que tiene la capacidad de transformar a los hombres en animales, como Acteón, convertido en ciervo. Pero algo definitivo es que nunca monta sobre ellos, y montar, quisiéramos sugerir, a partir del *Malleus* y de la cultura de la época, tiene una connotación muy particular:

Allí donde el profeta [Isaías] predice la destrucción de Babilonia y la presencia en ella de monstruos: allí vivirán las avestruces, allí danzarán los sátiros. Los peludos, dice la *Glosa* son los hombres de los bosques, hirsutos, íncubos, sátiros, especies de demonios, desolación de Edom, que perseguía a los judíos: Será una guarida de chacales y un nido de avestruces [...] y se congregarán allí los sátiros, es decir, los monstruos nacidos de los demonios. La glosa del bienaventurado Gregorio dice: por la palabra velludo se designa a aquellos que los griegos llaman faunos (hijos de Pan), pero a los que los latinos llaman íncubos. Igualmente san Isidoro dice: íncubos viene de “acostarse sobre”, es decir, de violar. (67)⁶

Es así como sin importar mucho la justicia de sus aseveraciones, Kraemer y Sprenger reducen la complejidad de la vida de una diosa a la de una pobre fornicadora diabólica, haciendo de la bruja, a su vez, una semidiosa a la altura de su semidiós: el diablo. Y quién mejor para rematar este triángulo sino el propio

⁶ Aquí me atrevería a sugerir la presencia en el *Malleus* no sólo de una cultura mágica primitiva y de una mitología griega y romana, sino, quizás, ecos de una figura mitológica, perteneciente a una cultura demasiado cercana y presente, inclusive, en un acontecimiento que involucró, por la misma época, al propio Inocencio VIII y a Pico della Mirandola. Me refiero concretamente a la Cábala y, en particular, a una de sus protagonistas más importantes: Lilit. La asociación podría sugerirse a partir de dos niveles: en primer lugar, me resulta más que un dato curioso el hecho de que el mismo año en que Kraemer y Sprenger obtienen el favor del papa Inocencio VIII para redactar el manual del perfecto cazador de brujas, 1484, coincida con el decreto, ese mismo año, en el cual el mismo papa excomulga a Pico della Mirandola por sus *Tesis cabalísticas*. Esto hace pensar que la mística de la cábala no era desconocida, al menos para quien otorga el permiso de crear “el órgano informativo oficial” para la persecución de las brujas. Pero, en segundo lugar, también me parece más que un dato curioso, el hecho de que el pasaje arriba citado se refiere al mismo y único pasaje en donde la figura de Lilit es citada en la Biblia, sólo que el inquisidor se detiene justamente una línea antes de que ésta aparezca. “Los sátiros habitarán en ella./...En sus alcázares crecerán espinos,/ ortigas y cardos en sus fortalezas;/ será morada de chacales y dominio de avestruces./ Los gatos salvajes se juntarán con hienas/ y un sátiro llamará a otro;/ también allí reposará Lilit/ y en él encontrará descanso.” (*Isaías*, 34:12-14). Lilit, como se sabe, fue la primera mujer de Adán y lo abandonó porque él no aceptó invertir la “posición natural” del acto sexual.

Evangelio que viene a sellar con la figura de Herodías, el pacto secreto entre una diosa, una hechicera y una adúltera. Hay, en estos pasajes, una interpretación (ignorancia acaso) muy particular de las actividades de esta diosa que la hacen coincidir, destacando sólo algunos elementos de su psicología, con la depravación de sus súbditas, las brujas. Habría que tener en cuenta la forma particular de sincretismo que entrelaza a tres figuras no del todo similares, para ver qué cualidad es esa que posibilita la fusión. Y parece que ésta se concentra en la calidad de vida sexual, en la manera muy particular en que una diosa, despedazadora de hombres, una hechicera que fornicaba con el diablo y una adúltera viven su sexualidad. Las tres, desde la perspectiva inquisitorial, practican una sexualidad perversa, inmoral y, ante todo, antirreligiosa. Diana no se deja seducir pero incurre, quizás, en esa otra forma de promiscuidad que puede implicarse de su virginidad intransigente, o en el pecado de montar, de invertir, probablemente y en otras palabras, la "posición natural" de la mujer. La bruja peca porque incurre abiertamente en el acto carnal con el gran enemigo de Dios. Herodías rompe con la santidad del matrimonio para unirse en pecado mortal a Herodes, decapitador de Juan el Bautista. En las tres, Dios está ausente como autoridad moral y como freno a esa irracionalidad de la vagina insaciable.

Pero además, estamos de nuevo frente a otro de los tantos problemas no resueltos en el *Malleus*. "¿Es católico pensar", (frase que se repite tanto como la de "con la permisión divina") que los cuerpos pueden volar?, ¿es posible que las brujas se transporten por los aires, o es sólo una ilusión del espíritu provocado por el diablo? Si es así, si son ellas las que "creen y profesan", bajo el influjo de Satanás, que pueden hacerlo, ¿por qué entonces la preocupación obsesiva de estos inquisidores por describir con todo lujo de detalles la forma en que, ciertamente con la permisión de Dios, estas viejas hechiceras, infanticidas logran apoderarse del espacio?

En cuanto al modo de transporte, resulta ser éste: como se ha visto más arriba, las brujas, por instrucción del diablo, fabrican

un unguento con el cuerpo de los niños, sobre todo de aquellos a los que ellas dan muerte antes del bautismo; ungen con este unguento una silla o un trozo de madera. Tan pronto como lo hacen se elevan por los aires, tanto de noche como de día, visible e invisiblemente, según su voluntad, porque el diablo puede ocultar un cuerpo interponiendo otro objeto [...] por medio de este unguento, realizado con el fin de privar a los niños de la gracia y de la salvación, el demonio actúa la mayor parte de las veces; empero parece que muchas veces ha realizado transportes semejantes sin su ayuda. A veces transporta a las brujas sobre animales que no son animales verdaderos, sino demonios que han adoptado su forma; o incluso ellas se transportan sin ninguna ayuda exterior, simplemente por el poder del diablo que actúa invisiblemente. (236)

Lo que resulta claro en el *Malleus* en relación con las creencias o, más bien, con el deber de las creencias es su oscuridad, su absoluta ambigüedad. En este creer pero no creer, aceptar pero no aceptar, en esta forma carcelaria de hacer y hacerse preguntas siempre dentro de las rejas de un ¿es católico pensar?, ¿es pecado creer?, etc., el inquisidor se ve impedido para acercarse al problema de manera frontal; son, insisto, estos límites que el pensamiento se pone a sí mismo, las trampas que impiden al verdugo, pero también a quien lo lee cíegamente, resolver una de las incógnitas que plantea una práctica tan satanizada como lo fue la persecución de la brujería. De ahí que el pensamiento y la lógica tropiecen a cada paso de la argumentación. ¿Cómo aceptar católicamente que se puede volar, cuando esto representa un verdadero pensamiento herético?, pero, ¿cómo, al mismo tiempo, llevar a la hoguera a cincuenta mil brujas acusadas justamente de algo sobre lo que la Iglesia prohíbe creer?

Las contradicciones nos llevan quizás a otra parte, no a una lógica argumentativa sino a una inquietud subyacente al discurso del inquisidor. Todo en el *Malleus* parece hablar de una cosa, a pesar de que se insista hasta el cansancio en que se habla de otra. El problema religioso es sin lugar a dudas el problema central y el núcleo que consolida su discurso, pero el dominio de lo reli-

gioso no se agota en el espíritu y la plegaria. Hay, en definitiva, preguntas no resueltas, necesidades y deseos del cuerpo que hablan por sí mismos al margen de la Iglesia y de sus servidores. La existencia del mal como problema no parece, a estas alturas, haber encontrado una respuesta convincente; las inquietudes de los herejes dualistas cristianos siguen siendo válidas para los hombres del siglo XV, y los inquisidores del *Malleus* lo heredan y lo enfrentan con los recursos a su alcance. Cada época enfrenta de manera particular el problema del mal; para los herejes dualistas, éste se concentró en el dinero y el poder, es decir, en la falta de "pobreza". Para los autores del *Malleus*, el argumento central parece girar alrededor de una sexualidad pervertida y desbocada. Podemos decir que su pensamiento no se caracteriza por la astucia, la inteligencia o el rigor y capacidad de argumentación; y sin embargo, habría que juzgar la fuerza de su razonamiento a partir de su *eficacia*, de la sorprendente respuesta que tuvo en su momento por parte de los hombres de su época y de los dos siglos posteriores. Esta respuesta eficaz nos hace pensar que la fantasía diabólico sexual no era del todo ajena a la mentalidad de los siglos XV, XVI y XVII y que, más allá de ser un producto de la mente desviada de un par de dominicos, el *Malleus* tocó cuerdas sensibles de ese imaginario social que vio en la bruja la personificación del mal.

La reflexión y discusión del problema del mal, inclusive a nivel teológico, deja mucho qué desear, pero el efecto de la "solución final" es, desde nuestra perspectiva, simplemente brutal. La razón, incluso la razón teológica, es brutalmente superada por una irracionalidad que no parece ser, podría decir a distancia de cinco siglos, la de la bruja sino la del propio inquisidor y, detrás de él, de todos aquellos que leyeron, se vieron reflejados y, en consecuencia, actuaron el papel de verdugos de ese mal que desde siempre había amenazado la legitimidad de Dios y sus representantes.⁷ A este mal, los autores del *Malleus* le dieron un sólo

⁷ Esto, por supuesto, no excluye la idea de la existencia concreta de prácticas de brujería, que pudieron haber funcionado como pretexto para la per-

nombre, lo simplificaron haciéndolo accesible a un gran público, y mandándolo a la hoguera, sofocaron, aunque momentáneamente (un momento que llevó más de dos siglos) al verdadero demonio que ellos y no la bruja llevaban dentro. Al castigar con el fuego “la insaciabilidad de la vulva”, al “animal imperfecto”, “al mal de la naturaleza pintado con buen color”, creyeron quizás, en nombre de la fe cristiana, arrasar con el instrumento del diablo, con el enemigo de la Iglesia, pero ante todo, creyeron purificar al mundo purificándose ellos mismos de sus propios deseos, es decir, del diablo en el cuerpo.

Bibliografía

- Biblia de Jerusalén*, 1975: Bilbao: Desclée de Brouwer
- CIRAC, E. Sebastián, 1942: *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva*, Madrid: Instituto Jerónimo Zurita
- CASTORIADIS, Cornelius, 1983: *La Institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona: Tusquets
- CIXOUS, Hélène, y Catherine Clément, 1986: *The Newly Born Woman*, Minnesota: University of Minnesota Press
- FRAZER, G. James, 1978: *Il ramo d'oro*, Turín: Boringhieri
- FOUCAULT, Michel, 1967: *La historia de la locura*, México: Fondo de Cultura Económica
- KLAITS, Joseph, 1985: *Servants of Satan, The age of the witch hunts*, Bloomington: Indiana University Press
- KRAEMER, H., y J. SPRENGER, 1976: *El martillo de las brujas*, Madrid: Ediciones Felmar Abraxas
- LE GOFF, Jacques, 1985: *L'imaginaire médiéval*, París: Gallimard
- MAUSS, Marcel, 1971: *Sociología y antropología. Historia y fuentes de la magia*, Madrid: Editorial Tecnos

secución. Lo que me interesa destacar en este momento no es la existencia o inexistencia misma de las brujas sino la perspectiva desde donde se construye su imagen.

- MIER, Raymundo, 1992: "Oblicuidad de la esperanza: magia y disipación de la norma", en *Tramas* 4, México: UAM.
- MORÁBITO, Fabio, "El vampiro", artículo inédito
- OTTO, F. Walter, 1973: *Los dioses de Grecia*, Buenos Aires: Eudeba Editorial
- THORNDIKE, Lynn, 1941: *A History of Magic and Experimental Science* (vols. v-vi), Nueva York: Columbia University Press
- WEBSTER, Charles, 1988: *De Paracelso a Newton*. La magia en la creación de la ciencia moderna, México: FCE