

de los ojos de Colón, Verrazano, Gonneville, Cabot y Cartier, y reduce la visión del Pacífico al viaje de Magallanes y Elcano (de nuevo olvidando visiones como las de Urdaneta, Legazpi y el "Tornaviaje" y Francis Drake).

Las reflexiones que le sugieren a Mollat estos materiales se desarrollan básicamente en torno a los siguientes aspectos: el encuentro con "maravillas", el descubrimiento de un nuevo paisaje, el cambio a dimensiones desmesuradas y el enfrentamiento con el "buen salvaje" (concepto más antiguo que lo que comúnmente se cree al considerarlo como creación del Siglo de las Luces). También destacan por sugerentes las reflexiones sobre las observaciones de los viajeros a propósito de la

"conversión" de los idólatras o infieles que encuentran en sus viajes.

En síntesis el libro atrae por los conceptos que plantea en torno a la reacción del hombre ante lo distinto o desconocido, y resulta interesante y útil por sus materiales, una vez que se redimensiona la limitación de sus fuentes, especialmente en el caso americano, pues, por ejemplo, al hablar de la necesidad e importancia de los intérpretes para todos los exploradores, es mucho más significativo el caso de la Malinche y Jerónimo de Aguilar con Cortés que algunos de los ejemplos que recuerda Mollat del Brasil con Gonneville, o de la cuenca del San Lorenzo con Cartier.

AURELIO GONZÁLEZ
El Colegio de México

JOSEPH KLAITS, *Servants of Satan. The Age of the Witch Hunts*, Bloomington: Indiana University Press, 1985, 209 pp.

Generalmente hoy día pensamos que la persecución de brujas fue un fenómeno típicamente medieval, ocasionado por el oscurantismo o superchería y el uso de la tortura en aquella época, pero que terminó gracias al advenimiento del racionalismo en la época moderna. Nada más lejos de la verdad, nos dirá Klaitz. Si bien la persecución de brujas tuvo un origen medieval tardío (siglos XIV y XV), la cacería de brujas en sentido estricto, o sea, la represión masiva, fue un fenómeno típicamente moderno. Por otra parte, sostiene Klaitz, aunque es cierto que el surgimiento de la

ciencia moderna contribuyó parcialmente a terminar con la cacería de brujas, otros factores, y de mayor peso, influyeron. Finalmente, para Klaitz, aunque la cacería de brujas terminó en el siglo XVII, la persecución a las minorías, el autoritarismo, y el uso de la tortura siguen vigentes actualmente, por lo que el estudio de la persecución de brujas puede arrojar luz sobre fenómenos contemporáneos. La lectura de esta obra resulta de gran interés por este último énfasis en las conexiones entre cacería de brujas y fenómenos contemporáneos, amén del desarrollo de tesis novedo-

sas sobre la persecución de brujas y por el planteamiento de tesis generales, a diferencia de los estudios regionalistas que se han hecho estos últimos diez años sobre este tema.

La primer gran tesis de Klaitis es que hay una diferencia fundamental entre la persecución de brujas (*"witch hunt"*) que se dio en los siglos XIV y XV en Europa, y la cacería de brujas (*"witchcraze"*) de los siglos XVI y XVII (1560-1680), ya que la primera fue eventual, con juicios a pocas personas, y en muchas ocasiones fue un disfraz para ocultar persecuciones políticas (como en el caso de los Templarios o de Juana de Arco), mientras que en la segunda la cacería de brujas fue masiva: muchos juicios, cada uno de los cuales podía incluir a muchas personas, de tal suerte que puede hablarse de una manía o locura persecutoria. En cifras, durante la persecución de brujas se mataron a unas 300 personas, mientras que la cacería de brujas tan sólo en Alemania cobró más de 1,000 vidas. Además, los conceptos o estereotipos de brujas manejados en estas dos épocas difieren: el medieval refiere a una persona que lleva a cabo maleficios o daños a otros gracias a un pacto con Satán, que le confiere un poder sobrenatural para enfermar, matar, causar tormentas o pestes, causar impotencia o esterilidad, etc.; en cambio, el concepto moderno de bruja refiere a una persona, casi siempre mujer, que no sólo hace un pacto con Satán, independientemente de que haga o no maleficios, sino que además se convierte en su sirviente sexual, como se deja ver por la supuesta existencia de los *sabbaths* o reuniones

comunitarias nocturnas en que se dice rendir homenaje a Satán vía la comisión de todo tipo de actos sexuales transgresores.

En los dos primeros capítulos Klaitis examina la persecución medieval a las brujas. Dado que aquí sus propuestas no son muy novedosas, resumámoslas brevemente. Klaitis argumenta que gradualmente durante los siglos XIV y XV se conformó el estereotipo de la bruja como una persona que puede cometer maleficios sólo en la medida en que tiene poderes sobrenaturales gracias a un pacto con el Diablo; dado que dicho pacto implica la renuncia a Dios, la brujería resulta ser un tipo de herejía, y por tanto sujeta a la persecución. Más novedoso es el señalamiento de Klaitis de que en dicho estereotipo medieval tardío se conjuga la tradición popular de creencia en el maleficio, con una tradición culta de creencia en el poder del Diablo, y que se originó en la respuesta católica al catarismo y al neoplatonismo renacentista, de tal forma que la persecución a las brujas fue consecuencia de la interacción entre el pueblo y las elites cultas. Cabe destacar que si bien Klaitis anuncia esta última tesis como una tesis general que cubre desde el siglo XIV al XVII (p. 32), la desarrolla detalladamente sólo para la cacería de brujas de la temprana época moderna. Empero, tomando ciertas ideas que aparecen en Klaitis y otros autores, podríamos afirmar que las elites cultas responsables de la persecución y del estereotipo medievales de bruja, fue principalmente la de los dominicos, orden misionera que en su intento de cristianizar a la Europa rural, identificó a la brujería con un culto demoníaco como

una manera de invalidar y reprimir a las prácticas mágicas (tanto de “magia blanca”, que tiene resultados benéficos como el curar, como de “magia negra” que produce maleficios) típicas de los pueblos rurales, que ellos veían como contrarias a la religión católica oficial. Si bien esa versión que proponemos contradice la afirmación de Klaits de que fueron principalmente las elites cultas laicas las que participaron en la persecución de brujas (p. 38), creo que por otra parte hace honor a la muy crucial intuición que aparece en esta obra de que más que tratar de encontrar un único motor que explique un fenómeno como el de la represión a las brujas, que duró cuatro siglos, y además siglos muy agitados, se debe tratar de periodizar dicha persecución con el fin de poder dar explicaciones más precisas —periodización, diría yo, que también abre las puertas a pensar que si bien en ciertos periodos uno de los actores principales fue la elite culta laica (jueces, médicos, filósofos, etc.), en otros periodos fue la elite culta religiosa.

En los capítulos tercero al sexto Klaits examina la cacería de brujas de los siglos XVI y XVII. Su tesis fundamental es que los factores principales que precipitaron la cacería fueron el espíritu reformado y los cambios legales presentes en dichos siglos (p. 93).

Klaitis nos presenta dos vías mediante las cuales la Reforma (que para él incluye tanto a la Reforma protestante como a la Contrarreforma católica) generó la cacería de brujas. La primer vía consiste en destacar que los conflictos religiosos surgidos a partir de la Reforma encendieron el fervor

evangélico, el cual llevó a las autoridades reformadas a tratar de cristianizar al pueblo, o sea, a purificarlo moral y doctrinalmente, y por lo cual atacaron a una serie de prácticas populares (tales como obras teatrales religiosas, carnavales, toros), incluyendo a las prácticas mágicas. Klaitis destaca muy acertadamente que las autoridades imbuidas de este fervor religioso fueron principalmente las autoridades laicas, para las cuales la uniformización religiosa y cultural —que era el resultado esperado de la cristianización del pueblo— era indispensable para instalar el gobierno absolutista centralizado que ellas deseaban. Así, Klaitis considera que la cacería de brujas, más que ser una aberración de los principios de la modernidad, fue un fenómeno inscrito dentro de los principales desarrollos que se dieron en esta época, y que consistió en un ataque multifacético a la cultura popular por parte de las Iglesias reformadas y de las autoridades laicas de los regímenes absolutistas. Aunque, nos dice Klaitis, la cacería de brujas no puede entenderse meramente como una conspiración elitista en contra de la cultura popular, ya que el pueblo participó de manera muy activa en la cacería: la mayoría de los primeros acusadores de brujas eran gente del pueblo. Por ello, hay que pensar la cacería de brujas como un fenómeno causado por varios actores, cada uno de los cuales responde a necesidades sociales diferentes: a nivel popular responde a la necesidad de encontrar chivos expiatorios para los males ordinarios, y a nivel elitista responde al deseo de reformar la cultura popular. La segunda vía por la cual la Reforma pro-

pició la cacería de brujas tiene que ver con los valores que sostenían las elites cultas reformadas. Para Klaits, una característica fundamental del espíritu reformado es la preocupación obsesiva por el pecado y un intenso miedo a la condenación eterna. Klaits aclara que en esta época sigue vigente la idea de que todo lo que sucede, sucede porque Dios lo manda, y lo manda como premio o castigo por las acciones de cada individuo, de tal suerte que uno es responsable de todo lo que le sucede —así, si a uno se le muere una vaca, esto es un castigo divino por un pecado cometido por uno—. Esta preocupación obsesiva por el pecado explica el mecanismo de chivo expiatorio usual en la cacería de brujas. Típicos acusadores de brujas fueron los padres a los que se les murió un hijo, los pobres que les negaron una caridad a los mendigos, o los poseídos, todos los cuales acusan de bruja a algún marginado con el fin de que éste cargue con su culpa. Veamos un ejemplo: a un padre se le muere un hijo, y dada la ideología reformada vigente, considera que es un castigo divino por algún pecado que cometió, pero como el saberse pecador conlleva la conciencia de la condenación eterna, busca que otro sea la causa de dicha muerte, ¿y quién mejor que la partera, que generalmente en esa época gozaba de mala fama, que trajo al difunto al mundo?

Hablemos ahora de los acusados. Klaits afirma que en la cacería de brujas de los siglos XVI y XVII, y a diferencia de la persecución medieval, una cantidad desproporcionadamente grande de los acusados fueron mujeres (aproximadamente el

80%). Y de esas mujeres, una gran mayoría eran viejas, pobres y viudas o solteras —y frecuentemente eran parteras o mendigas—. La explicación que de este hecho ofrece Klaits es poco clara ya que da varias explicaciones distintas sin relacionarlas entre sí. Veamos: 1) para las elites reformadas, la fuente principal del pecado era el sexo, como puede notarse en el estereotipo moderno de bruja en el que la adoración de Satán consistía ya no en cometer maleficios, sino en celebrar *sabbaths*, o sea, fiestas de desenfreno sexual, y como también puede notarse por la gran cantidad de juicios que se realizaron en esa época contra adúlteros, bígamos, sodomitas, etc... Dado que para las elites reformadas las mujeres eran los seres sexuados y seductores por excelencia, dichas elites eran fuertemente misóginas. 2) Klaits destaca que las mujeres sin marido eran mal vistas por la comunidad porque en esa época carecían de rol social y / o alteraban el equilibrio de la comunidad. 3) Era plausible pensar que las mujeres viejas y pobres, dado el estado de desamparo en que se encontraban, recurrirían a medios sobrenaturales para buscar algún tipo de poder. 4) Klaits señala que otros candidatos típicos para ser acusados de brujería eran personas marginadas tales como fuereños, prostitutas, dueños de tabernas, etc. Klaits señala también que, dada la dificultad en probar que una persona dada era la causante de un maleficio, generalmente era razón suficiente para iniciar un juicio en contra de alguien, el que ese alguien tuviera mala reputación, o sea, que no mostrara respeto a sus superiores, o como se decía

entonces, que se hubiera sacudido el temor a Dios. Ahora bien, si todos estos señalamientos son correctos, y si el modelo adecuado para entender la cacería de brujas es el de chivo expiatorio, podríamos pensar que la razón principal para que las mujeres pobres, viejas y sin marido, eran el grupo más acusado, es por su carácter marginal, esto es, por ser personas indefensas —marginalidad que también explicaría por qué tienen conductas diferentes que les dan mala reputación—, de la misma manera que la razón por la que en el siglo XIV los judíos en ciertos lugares de Europa fueron los seleccionados para ser los chivos expiatorios o pretendidos causantes de la peste negra, fue simplemente porque ellos eran un grupo marginado y porque existía un cierto prejuicio antisemita.

En cuanto a los cambios legales en la temprana modernidad, que fue el otro gran factor que contribuyó a precipitar la cacería de brujas, Klaitz nos dice que éste consistió fundamentalmente en la introducción del sistema legal inquisitorial, por parte de las autoridades absolutistas, en virtud de que dicho sistema contribuía a lograr la centralización del poder que ellos buscaban. El sistema inquisitorial incluía el uso de la tortura para obtener la confesión, la cual era el único medio para lograr una condena en el caso de la brujería. Klaitz sostiene que el uso de la tortura es lo que explica que hubiera una cacería de brujas (p. 128), y no meramente una persecución de brujas: gracias al uso de la tortura, un acusado de brujería era obligado a delatar a varios otros, los cuales a su vez eran

obligados a confesarse culpables y a acusar a otros, de tal suerte que a partir de una sola acusación se podía condenar a cientos de personas, creándose así una manía o locura persecutoria (*witchcraze*). Para Klaitz el uso de la tortura no sólo precipitó la cacería de brujas, sino que hizo de ésta un fenómeno irracional: si bien los primeros acusados eran generalmente gente indefensa, los subsecuentes acusados ya pertenecían a todos los niveles sociales, con lo cual la utilidad social que pudieran haber tenido las primeras acusaciones se perdía al final, haciendo con ello que el proceso total resultase irracional (p. 146). Esta tesis de Klaitz, que es relativamente central en tanto refiere al problema de cómo hacer inteligible (aunque por supuesto no justificable) la cacería de brujas, me parece criticable al menos por dos razones. En esta tesis maneja una concepción funcionalista que identifica racionalidad con utilidad social, concepción que es criticable, pero que además no ha manejado en el resto del libro, dado que no aclaró cuál era la utilidad social de matar tantas mujeres, ni tampoco resulta clara la pretendida utilidad social del proyecto elitista de reformar la cultura popular en tanto que no explica el mecanismo por el cual los juicios a las brujas transmitían el mensaje al pueblo respecto de que ciertas prácticas populares eran incorrectas, ni resulta claro si el pueblo realmente se reformó o no. Por otra parte, la afirmación de Klaitz de que los acusados podían pertenecer a cualquier nivel social contradice sus varias afirmaciones al efecto de que la mayoría de los acusados eran mujeres pobres, viejas y sin marido.

En su excelente capítulo seis, Klaits también examina cómo se entendía la tortura en la temprana modernidad. Él nos dice que la razón por la cual la tortura no era vista como generadora de confesiones falsas era porque se suponía que Dios intervendría en caso de que la persona torturada fuese inocente —ya sea mandando una señal, o impidiendo que la persona sintiese un dolor insoportable— dado que Dios no permitiría que alguien fuese ejecutado incorrectamente. Dado este supuesto, cuando un torturado sentía un dolor acuciante, más que renunciar a Dios, terminaba por sentirse culpable (recuérdese que en el ambiente reformado era fácil sentirse culpable por cualquier mínima falla personal dada la insistencia en el pecado). Por ello muchas confesiones parecen “genuinas” (ya que los confesos no se retractaban posteriormente, expresaban gratitud hacia sus torturadores, y aceptaban ciertos crímenes pero otros no). Por otra parte, y dada la creencia en la eficacia de la tortura, las autoridades pensaban que eran caritativas al aplicar torturas en la medida en que la confesión, y el arrepentimiento, eran prerequisites para poder merecer la gracia divina. Este es un caso más en que la violencia quedó justificada en nombre de un bien superior.

Finalmente Klaits concluye su libro exa-

minando las causas que ocasionaron el abrupto fin de la cacería de brujas hacia 1700. Aparentemente la causa principal fue el desarrollo de una cosmovisión y de una forma de vida más seculares hacia fines del siglo xvii. Dado el abandono del fervor religioso, se perdió el interés en perseguir a al herejía en general, y a la brujería en particular, además de que se comenzaron a percibir los desastrosos efectos sociales de la cacería de brujas. Más específicamente, las elites cultas adoptaron la visión mecanicista del universo de la ciencia moderna, en la que se excluía la intervención constante de Dios y el Diablo del mundo, por lo que se buscó dar explicaciones naturales de los maleficios, así como también perdió credibilidad la tortura como método para probar inocencia o culpabilidad. Un hecho interesante es que la cacería de brujas no dejó de existir porque se dejara de creer en la existencia de las brujas —a nivel popular continuó esta creencia, aunque allí por bruja se entendía el causante de maleficios por medios mágicos, y no en virtud de un pacto con el Diablo—, sino porque se perdió el fervor religioso y con ello el interés en perseguir herejías.

ELIA NATHAN BRAVO

*Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México.*