

La brujería en los textos literarios: el caso del *Malleus Maleficarum*¹

Eva LARA ALBEROLA
Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”
Departamento de Lengua y Literatura
eva.lara@ucv.es

RESUMEN

En el presente artículo nos proponemos profundizar en la brujería como motivo literario y, por tanto, en su presencia en los textos de ficción. Dado que en los siglos de mayor auge de la caza de brujas, en España, apenas hallamos referencias a brujas y aquelarres en la literatura, con este trabajo se abre una nueva línea de estudio, que apuesta por los tratados y los manuales de inquisidores como materia prima de la que extraer toda una colección de relatos de ficción sobre esta temática (que se presentan siempre, eso sí, como ejemplos, casos o anécdotas reales). Tomaremos como fuente el *Malleus Maleficarum* para demostrar estos hechos porque fue la obra que más repercusión tuvo en toda Europa en relación con la conformación del concepto de brujería. Las conclusiones a las que se llega afectan tanto a la consideración literaria de este fenómeno como a la naturaleza del mismo.

Palabras clave: brujería – literatura – ficción – tradición oral - *Malleus maleficarum*.

[Recibido, noviembre 2013; aprobado, mayo 2014]

Witchcraft in literary texts: the case of the *Malleus Maleficarum*

ABSTRACT

This article will try to deepen in witchcraft as a literary motif and, therefore, in its presence in fictional texts. As the references to witches and black sabbaths in the Spanish literature are just a few in the centuries when the witch hunt reached its peak, this work opens a new line of research which focuses on the treaties and manuals for inquisitors as the raw material from which it is possible to draw a collection of fictional stories on this subject (which always appear, indeed, as examples, cases or real anecdotes). We will take the *Malleus Maleficarum* as the main source to prove these facts, as it was the work which had the greatest influence across Europe in the formation of the concept of witchcraft. The conclusions reached here affect both the literary consideration of this phenomenon and the nature of it.

Keywords: witchcraft – literature – fiction – oral tradition - *Malleus maleficarum*.

¹ El presente trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto del Plan Nacional I+D+I con referencia FFI2011-25429, “Parnaseo (Servidor Web de Literatura Española)”, dirigido por la dra. Marta Haro Cortés y financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

When we look closely, it can be seen that some of the ‘honest trifles’ —legal documents and pamphlets concerning witchcraft cases— which we use as part of our foundation for understanding witchcraft are seriously (but interestingly) flawed as data-sources. Some of them are as fictional as *Macbeth* itself. In these cases, they are less likely to ‘tell us truths’ than they are to ‘betray us’. (Gibson, 2001: 41-42)

0. Introducción

La brujería es un controvertido fenómeno que ha sido largamente analizado y debatido, pero que se ha abordado solo mínimamente desde una perspectiva literaria. La primera gran mención que se da en las letras hispánicas la hallamos en *La Celestina*, en referencia a Claudina. Tras este ejemplo de carácter estético se pueden encontrar otros a lo largo de los siglos XVI y XVII, mas son muy pocos si tenemos en cuenta la repercusión que en toda Europa alcanzó la caza de brujas. Este artículo se centrará en mostrar otra vía, a través de la cual esta oficiante de la secta bruñeril despunta como personaje y la supuesta sociedad secreta de la que forma parte se convierte en un motivo literario, que podría encontrar su máximo exponente en el relato de terror. El primer gran ejemplo de estas características viene encarnado por el *Malleus Maleficarum*, de Institoris y Sprenger, que ve la luz en 1487.² Tomaremos las anécdotas y casos que presenta como narraciones y les daremos un tratamiento literario, con el fin realizar una primera aproximación a la literaturización presente en el asunto que nos ocupa.³

1. La brujería como motivo literario

Hablar de la brujería como motivo literario o estético puede llevar a pensar únicamente en aquellas recreaciones que de esta temática y de los personajes que la materializan se han venido realizando en los textos de ficción. Desde esa perspectiva estuve trabajando durante años, para concluir que, muy llamativamente, brujas, brujos y aquelarres⁴ se reflejaban escasamente en nuestra literatura (en la medieval y áurea en particular, pero en toda la hispánica en general). En otros trabajos ya abordo de manera panorámica cuáles son las

² En realidad, el *Formicarius* de Johannes Nider (compuesto entre 1435-1437 y publicado en 1475) es la primera obra que trata por extenso el caso de los maléficis/as, con muchos ejemplos, de los cuales beberán otros intelectuales posteriores para aderezar sus manuales y tratados. Nider hace referencia, en su Libro V, *De los maleficis y los demonios*, a los crímenes que ya hemos visto en el *Malleus* que se imputaba a los brujos y brujas. No obstante, el “mérito” de ser el primer texto que se dedica única y exclusivamente a la brujería con gran repercusión sigue siendo del *Malleus Maleficarum*. M^a Jesús Zamora, por otra parte, señala otro texto anterior al que nos ocupa que se dedica plenamente a cuestiones mágicas y que recalca en el elemento del sabbat, que en ocasiones sería real y en otras ilusorio, el *Tractatus exquisitissimus de magicis artibus et magorum maleficis*, de Bernardo Bazin y 1483 (2005b: 141).

³ El hecho de que se tome como punto de partida en *Malleus Maleficarum* está totalmente justificado por el hecho del papel que desempeñó este texto en la historia de la brujería. Aunque no se pueda integrar en la tradición hispánica, toda la tratadística (la mayor parte de la misma redactada en latín) circuló por toda Europa y sus contenidos, sobre todo en el caso del *Martillo*, se difundieron con mucha rapidez. No olvidemos, por otra parte, la relación que se va a establecer entre los ejemplos contenidos en estos textos y la tradición oral, campo de estudio que no es privativo de una literatura en concreto.

⁴ Sobre el término aquelarre, véase Azurmendi 2012 y Henningsen 2012.

referencias más representativas. Si nos circunscribimos a los siglos XV, XVI y XVII, hallamos menciones superficiales a la brujería (que no hechicería) en *La Celestina* (1499), de Rojas, por la acusación que pesa sobre Claudina; *La Farsa del Nacimiento* (h. 1500), de Lucas Fernández; el *Auto das fadas* (1511-1527), de Gil Vicente; y en la miscelánea *Jardín de flores curiosas* (1570), de Antonio de Torquemada, durante el Renacimiento;⁵ ya en el Barroco, podemos señalar la *Historia de los hechos del Emperador Carlos V* (1604), de Fray Prudencio de Sandoval, como crónica en la que se presentan los acontecimientos que se narran como reales, pero que son absoluta ficción; dentro de la picaresca destacan *La pícaro Justina* (1605), de Navarrete, y *El Buscón* (1626), de Quevedo; y no se puede dejar de mencionar la novela ejemplar de Cervantes *El coloquio de los perros* (1613). Entre las obras teatrales, también topamos con alguna alusión, poco digna de mención de este arquetipo, por ejemplo en *El galán castrucho* (1614), de Lope; *El melancólico* (1631) y *Amazonas en las Indias* (1635), de Tirso; y *De fuera vendrá* (1654), de Moreto. Por último, como piezas breves, interesan el *Entremés famoso de las brujas* (1654), de Moreto; el *Entremés de los Putos* (1668), de Jerónimo de Cáncer, y el *Entremés de las brujas fingidas y berza en boca* (segunda mitad del siglo XVII), anónimo.⁶

A la vista está que son muy pocas las muestras en las que se aborda la brujería, sobre todo si pretendemos hallar algo más que meras menciones. Fuera de los géneros que se encuentran a medio camino entre lo histórico y lo literario, como la miscelánea, la crónica o relación de hechos, que profundizan más por extenso en este asunto, la brujería está prácticamente ausente; sobre todo si consideramos que entre los siglos XV-XVII es cuando se produce la eclosión de la caza de brujas, después de que se preparara el terreno desde finales de la décimoquinta centuria, en concreto a partir de la edición del *Malleus Maleficarum* de Institoris y Sprenger, en 1487 (Caro Baroja 1966: 129-132).

Teniendo en cuenta que estas conclusiones no me parecieron satisfactorias, puesto que no existía una correspondencia entre la realidad histórica y las letras, en un período en el que el interés por este fenómeno quedaba patente por la cantidad de publicaciones en forma de tratado que veían la luz en Europa, pensé que tenía que existir otra vía que condujera a respuestas más provechosas. De ese modo se inicia la nueva línea de investigación cuyos primeros frutos se van a ver plasmados en el presente trabajo, y que opta por una mirada más amplia, por tomar como materia prima muestras que aunque a primera vista pueden alejarse de la literatura de ficción, están más cerca de esta de lo que podría sospecharse.

2. La literatura de la brujería

Con literatura de la brujería me refiero a los tratados y los manuales de inquisidores principalmente, aunque también habría que considerar las actas y registros de los procesos, y los posibles panfletos derivados de los mismos. Si bien esta clase de textos no se puede catalogar, en absoluto, como ficción y es esta última la que me interesa, sí alberga todo un

⁵ Aquí se podrían insertar dos títulos más dignos de ser abordados en relación con la brujería, pero que en mi libro de 2010 (Lara Alberola 2010: 164-165) catalogo como obras en las que comparece una hechicera mediterránea. Se trata de la *Silva curiosa* de Julián Medrano (1583) y de la *Varia fortuna del soldado Píndaro* de Gonzalo de Céspedes y Meneses (1626). Volveremos sobre estos textos en próximas publicaciones.

⁶ En referencia a estos textos breves, véanse Nieto-Cuevas 2013 y Resta 2012. Y en relación con todo el elenco literario brujo presentado, puede ampliarse la información sobre el mismo en Lara Alberola 2012.

catálogo, una recopilación de anécdotas que se presentan como testimonios reales, pero que no son más que narraciones ficcionales.

Pedro de Valencia, en su *Discurso acerca de los cuentos de las brujas*, de 1611 (que ve la luz, precisamente, tras el conocido suceso de las brujas de Zugarramurdi, que se concretó en el Auto de Fe de Logroño de 1610), cataloga estas producciones como “cuentos” y seguiremos el camino abierto por él, mas tomando en todo momento este concepto con toda la precaución necesaria, dado el debate que todavía existe con respecto a esta nomenclatura. Del mismo modo, varios estudiosos de la brujería, entre los que destacan Clark (2001), Dolan (1994 y 1995), Gentilcore (2002) y Gibson (1999 y 2001), entre otros, han venido denominando relatos a las confesiones de brujos y brujas, que después eran recogidas no solo en las actas de los procesos, sino también en tratados y manuales de inquisidores a modo de ejemplos, tal y como sucede con algunos de los textos que analizaré en el presente artículo.

Muchos son los especialistas que coinciden al exponer que las confesiones de los brujos/as, al igual que las acusaciones, no son más que narraciones, incluso algunos otorgan el calificativo de “storytellers” a los implicados en los procesos. Es el caso de Malcolm Gaskill: “In this sense, legal witnesses were more than just passive puppets of state administration: the were storytellers, and their storytelling had a kind of power.” (2001: 56).

Robert Rowland habla de “folk-tales”, en concreto:

The narratives constituted by the confessions of those accused of witchcraft are remarkable not only for their structural uniformity, but also for the extent to which they resemble the standard patterns of magic folk-tales. These folk-tales reflect one form of the popular conceptualization of how the natural and the supernatural are related in terms of a diachronic sequence of concrete events. The theologians' version of the relation between the natural and the supernatural was abstract, and could be represented in terms of a synchronic conceptual structure. But for it to become intelligible to the illiterate mass of the population, such a timeless structure had to be translated into a form which made sense at the popular cultural level, which could be related to everyday experience. (1990: 179)

Veremos que los distintos expertos van a coincidir punto por punto en sus aseveraciones en relación con la retroalimentación entre cultura popular y de la élite en la conformación de la brujería (Broedel 2003: 10).⁷ Y también se va a extender la utilización de una determinada terminología, en la línea de la identificación de los testimonios brujeriles registrados en procesos (lo cual es extrapolable a los tratados) con cuentos de hadas o folklóricos (fairy stories y folk-tales) y a los acusadores, testigos y acusados con cuentacuentos (storytellers).

Precisamente, Purkiss comienza su trabajo especificando que este va a versar sobre “storytelling”, tomando como base dos historias del siglo XVII narradas por mujeres escocesas acusadas de brujería. No me interesan los relatos concretos, que versan sobre el consabido trato diabólico, sino lo que del análisis y las conclusiones de esta investigadora se puede extrapolar y ser aplicado a mi objeto de estudio:

The stories these women told are fairy stories, in every sense; stories than had been told before, stories that pass the time, stories that express cultural truths, stories that circulate in oral form and baffle those who wish to add them to the written lexicon, and above all, stories about fairies. (2001: 81)

⁷ También existe un acuerdo generalizado en referencia a los límites difusos entre cultura popular y letrada y a la dificultad a la hora de determinar qué elementos de la brujería son puramente populares o libresco.

Para Purkiss, las acusaciones y confesiones no son más que una especie de cuentos de hadas, contados de una forma muy similar a como se haría en cualquier otro contexto y situación:

Folktales, of course, do not necessarily imply belief; some of the women who told these fairy stories might have been repeating stories they might tell on other occasions with no legal significance, adventure stories told for pleasure or entertainment that were fitted by the women, as well as the interrogators, into the rough mould of pact witchcraft. (2001: 83)

Las mujeres (y hombres, aunque en menor medida) que se vieron en la necesidad de narrar, echaron mano de todo aquello que conocían y que les resultaba familiar, aquello que habían escuchado una y otra vez, aunque es cierto que esa visión resulta muy simplista y se debe completar con otros puntos de vista.⁸ No estamos ante un cuento maravilloso usual, sino ante una tipología que se caracterizaría, en primer lugar, por la actitud del propio narrador/a. Como expone Gaskill: “Witchcraft, in this sense, was not just a social and religious reality for the accuser but for the accused as well. Moreover, confessed witches adhered to universally recognized conventions about how to tell a good story, and thus seem very like the witnesses who spoke against them.” (2001: 68-69). Las historias relatadas eran concebidas como reales no solo por parte de quienes acusaban, sino también de quien confesaba el crimen, del acusado o acusada. Esa es una peculiaridad muy propia de esta clase de relatos, que nos conduce, como veremos más adelante, al ámbito de la leyenda.

En todo caso, el registro de estas historias sirvió como importante labor de recopilación de unos materiales que tanto tenían de popular. Se ha de reconocer, por tanto, la relevancia de la tarea (inconsciente, claro está) que realizaron los tratadistas, que tomaban gran parte de las muestras que les servían como ejemplo de los propios procesos, aunque también lo hacían directamente del pueblo, por lo que se puede hablar de literatura de transmisión oral (falta determinar cuánto habría de tradicional). De ahí que hallemos fórmulas tales como: “he oído”, “me han contado”, “nos ha llegado el rumor”, “se dice que”... Donde Purkiss expresa: “Scottish elite views of witchcraft created a unique opportunity for these fairy stories to be told” (2001: 88), se podría intercambiar ‘Scottish’ por cualquier otro gentilicio, pues ocurre lo mismo a nivel general. Y, del mismo modo, afirma: “What happens here is that cultural materials in general circulation are appropriated by individuals” (95). En un determinado momento, la persona que narra se apropia del texto en sí, lo hace suyo, asume un rol, interpreta un papel y participará activamente en el drama de la caza de brujas.

Por otra parte, Dolan expone, en una línea de grandísimo interés, que “the courtroom was never simply a space in which ‘truth will out’, but instead always a space in which the best speaker, spinning the most compelling and credible narrative, would win.” (1995: 82). Todo parece reducirse a una cuestión meramente discursiva. Solo importan las palabras, no los hechos. Algo similar sucederá en el *Malleus*, pues en multitud de ocasiones queda meridianamente claro que la única evidencia de los crímenes perpetrados por las brujas es el

⁸ Of course, witches ‘own’ confessions resulted from a complex process of coercion, mediation, and ventriloquism, despite England’s proud abstention from torture” (Dolan, 1995: 90), pero en la mayoría de casos europeos habría que contar con la tortura como otro de los condicionantes.

propio relato que ha quedado recogido, pues no se habla de pruebas; solo quedan las historias (Broedel, 2003: 109). Según Dolan, los tratadistas e inquisidores, personas cultas, no reconocían las convenciones narrativas de estos relatos, pero eso no les impedía usar tales narraciones al llegar a los diferentes pueblos, de modo que tales discursos volvían a la cultura popular, y se usaban en detrimento de las mujeres acusadas de brujería (1995: 89). De este modo, individuos como Institoris y Sprenger, sin saberlo, se convertían en un eslabón más de la cadena de transmisión de esta clase de cuentos del pueblo, que en sus manos, o mejor dicho, en sus bocas, hallarían nuevas versiones con las que seguir perpetuándose, o al ponerse por escrito en un manual con unos objetivos muy concretos, se plasmarían bajo una nueva luz, al amparo de la teología y el dogma.

Por su parte, Peter Rushton sigue insistiendo en el carácter literario de los textos legales que recogen acusaciones y confesiones brujeriles (2001: 22), tal y como señala también Natalie Davis en su estudio *Fiction in the archives* (1990),⁹ aunque parece ser que este reconocimiento tiene que ver con la necesidad, para el historiador, de tomar conciencia de esa vertiente ficcional de los documentos con los que ha de trabajar, pues su objetivo será atisbar la “textualización de la vida social” (Rushton, 2001: 23), teniendo siempre en cuenta que los testimonios se transcriben en el marco de la cultura dominante (argumento muy utilizado en los estudios de género y culturales) (24).

Este autor, de forma muy aguda, expone que:

Witchcraft trials involved what, by today's standards, seem extraordinary stories. In some ways, the contents of English trials narratives were predictable, the results of expectations fuelled by theological teachings, popular beliefs, famous cases, and the print literature which grew from de late sixteenth century onwards. (26)

Rushton, en su estudio, apunta más allá al suponer factores relevantes para la creación de las historias extraordinarias que se escuchaban y copiaban en los procesos por brujería, ya que no solo señala las enseñanzas teológicas y las creencias populares (entre las cuales los límites son difusos) (resaltadas también por Dolan, 1995: 84-85), sino también los casos famosos (concreción de las creencias del pueblo, puede incluso que por influencia de la enseñanza teológica) y la circulación de los panfletos (plasmación del elemento anterior). De alguna manera, este estudioso está perfilando una especie de ciclo no muy bien definido (por la imposibilidad de hacerlo sin margen de error).

Nada se dice de los tratados y los manuales de inquisidores, pero podemos aplicar muchas de las afirmaciones vertidas sobre los textos legales a este género, puesto que, por ejemplo, el *Malleus* encierra historias extraordinarias al servicio de la teología, que tienen como base las creencias populares, los casos famosos (tomados en ocasiones de otras fuentes librescas) y, eso sí, no se hace uso de los panfletos¹⁰ porque estos son resultado de grandes procesos y difunden los asuntos más llamativos de los mismos, los cuales se convertirán en casos famosos. Institoris y Sprenger toman la mayor parte de la información de su

⁹ Davis titula el capítulo 1 de su obra: “The time of storytelling”, por lo que las personas interrogadas, sean acusadores, testigos o acusados, se convierten en contadores de historias.

¹⁰ En nuestro país, a día de hoy, solo conocemos la relación realizada por don Juan de Mongastón del *Auto de Fe de Logroño de 1610*.

experiencia directa, de las causas instruidas, que, como nos dicen Rushton y Davis, encierran un gran componente ficcional.

De ahí que el propio tratado no solo contenga multitud de ejemplos que han de considerarse ficción; sino que seguiría un proceso de recopilación de materiales muy similar al de los registros de los procesos; ya que, por una parte, los inquisidores son quienes ponen por escrito las narraciones que van a ilustrar sus afirmaciones (cultura dominante) y, por otra, recogen gran parte de los testimonios de las confesiones y acusaciones ‘reales’. Como apunta Broedel (2005: 16): “In the case of Institoris and Sprenger, their category ‘witch’ responded to their experience as inquisitors, experience which included extensive familiarity with the oral testimony of victims of witchcraft and of accused witches themselves”.

Por todo esto y las razones aducidas en la introducción de este artículo, un modo acertado de seguir avanzando en el terreno literario de la brujería es acudir a las fuentes que he ido enumerando; para continuar así con la tarea emprendida por los principales especialistas aquí citados, integrantes de una nueva corriente de estudio que podría denominarse “análisis narratológico de la brujería”. Estos estudiosos han llegado a las conclusiones ya vertidas, que resultan altamente significativas en relación con el objetivo que pretendo, puesto que se entiende el testimonio, el caso, la anécdota..., en resumen, la confesión y su registro como un relato ficcional; lo cual justifica el hecho de que se siga avanzando en esta línea desde una perspectiva puramente literaria. Sobre todo teniendo en cuenta el hecho de que la totalidad de expertos que han ahondado en esta temática, y desde esta vertiente, lo han hecho solo como punto de partida para actuar con cautela ante los documentos históricos, y llegar a determinar en qué medida las relaciones sociales quedan plasmadas en estas muestras, con el objetivo de indagar acerca de las tensiones y de las motivaciones que originaron la caza de brujas (Briggs 2002).

Apenas se han abordado los tratados, manuales, procesos... como materia prima para recuperar textos literarios y, en todo caso, estos últimos no se han analizado desde un prisma filológico. Solo M^a Jesús Zamora, que estudia el cuento inserto en tratados de magia, afirma que “para ratificar cada argumentación se insertan *exempla* ilustrativos que provienen: o bien de una fuente erudita, o bien han sido tomados de la tradición oral que impregna la sociedad del momento” (2005: 134). En el caso de los manuales sobre brujería o, al menos, en las secciones de ellos dedicadas a esta temática, los relatos que se intercalan poseen una evidente base oral, incluso cuando se recogen de otras fuentes. Como bien afirma Zamora, los cuentos tradicionales:

Son narraciones, en la mayoría de los casos breves y de desarrollo lineal (progresiva o regresivamente), que relatan una anécdota cuyo final causa sorpresa y, a veces, se encuentra fuera del esquema narrativo que se ha seguido en el discurso; su origen puede ser tanto erudito como oral, su contenido debe provocar la credibilidad en el receptor y persigue una finalidad no solo ejemplar, sino que en muchos casos sirve para: entretener, evadir, introducir un determinado tema, enseñar, respaldar una afirmación concreta, etc. (2005: 146)

De nuevo, lo más importante de estas aseveraciones es el hecho de que si en la tratadística y los manuales de inquisidores podemos hallar todo un elenco de cuentos tradicionales, es ahí donde se debe indagar para poder encontrar los relatos sobre brujería que en otros géneros apenas se manifestaban.

Además, según Zamora:

Estas historias disponen también de un encanto narrativo. Reducen lo general a cada caso concreto y explican la importancia y significado de los principios generales del hombre, al compararlos con la conducta ejemplar o censurable de un individuo. Desde nuestro punto de vista su máximo triunfo radica en el hecho de despertar el sentido y el gusto por la narrativa en forma de cuento desde el mismo púlpito. (2005: 150)

Y en relación con los personajes, esta misma estudiosa señala que solo sirven para ejemplificar, por ejemplo, un vicio (sería el caso de la bruja); están altamente estereotipados (sin descripciones ni profundización psicológica) y, en consecuencia, carecen de libertad¹¹. Uno de los cinco arquetipos que la autora ha localizado a raíz de su indagación es la bruja (2005: 178)¹².

Dado que el más influyente de dichos tratados es el *Malleus Maleficarum*, se justifica plenamente la elección del mismo como puntal de este trabajo. No es el primero que se publica en relación con la brujería, pero sí es el que más fama alcanzó desde el momento de su edición¹³. Otros muchos manuales se publicarían más tarde que también lograrían una gran difusión, más el texto de los inquisidores Institoris y Sprenger es la piedra angular de toda esa literatura posterior.¹⁴ A Institoris y a su colega, Jacob Sprenger, debemos en gran parte la concepción de la brujería que se iba a extender como la pólvora por toda Europa. Eso sí, el mérito no correspondería por entero a estos dos celosos defensores de la Fe, sino que es necesario reconocer el papel que desempeñó el Papa Inocencio VIII, con la bula que promulgó para allanar el camino a Institoris y Sprenger. Dicha bula, *Summis desiderantes affectibus*, otorgaba carta de naturaleza a la brujería y la presentaba como un peligro real.

Los especialistas que han recalado en este manual no han pasado por alto lo que ya he expuesto acerca del testimonio como narración ficcional. El propio Broedel, en su estudio dedicado íntegramente a esta obra, explica:

[...] the strength of the category of “witchcraft” in the *Malleus* was that the narrative paradigms by which evaluations of witchcraft and the identification of witches were made on the local level in daily life informed its construction. In villages, witchcraft was created within a discursive field of “words and deeds”, in narrative accounts of unexpected or otherwise unexplainable harm. (2003: 6)

¹¹ Estas son, precisamente, algunas de las características que Julio Camarena adscribe al cuento popular, que se define, entre otras cosas, por el hecho de que los personajes son arquetípicos y, por tanto, planos, y el relato prescinde de elementos descriptivos e introspectivos. Del mismo modo, aunque este tipo de narración tenga como objetivo entretener, existen, para este autor, algunas funciones más, como la reafirmadora, propia de los cuentos religiosos; la formativa, propia de los heroicos; la aliviadora, propia de los jocosos; y la lúdica, presente en las retahílas (1995: 30-33).

¹² De la misma manera, Enrique Flores, Mariana Masera y su equipo (2010) han rescatado lo que ellos han llamado “relatos populares” de los registros de procesos de la Inquisición novohispana; por lo que han sido pioneros en dar un paso más allá en el camino abierto por la corriente de “análisis narratológico de la brujería”.

¹³ Hasta 1500 se publicaron ocho ediciones de esta obra, y cinco más vieron la luz hasta 1520. Una segunda ola de popularidad tuvo lugar entre 1576 y 1670, periodo en el que se pueden contar dieciséis ediciones (Broedel 2003: 8 y 18; Zamora Calvo 2005b: 130).

¹⁴ “El *Malleus maleficarum* es un texto ejemplar. Según Federico Pastore, representa la síntesis más lograda tanto de los tratados de magia escritos previamente, como de la mitología que en torno a las brujas se ha ido gestando desde la Antigüedad, convirtiéndose en un punto de referencia indispensable en las décadas posteriores” (Zamora Calvo 2005b: 130).

En ese sentido, la brujería como tal, pero concretamente la plasmada en el tratado, se reduce a una cuestión textual.

Por otra parte, como he adelantado, el *Malleus* bebe de la experiencia directa de los dos inquisidores que lo firman y, por tanto, lo hace en gran medida de las creencias del pueblo,¹⁵ por lo que no me equivoco al concluir que sus cimientos se construyen sobre la base de la tradición oral por un lado (el folklore, ya sea en forma de mito, de leyenda o de cuento) y de la simple transmisión oral (cuando no se puede hablar de tradición, pero sí de rumor o habladería).¹⁶ Exactamente lo mismo sucede si extrapolamos todo lo dicho al análisis ya no de un manual concreto (todos los textos herederos del *Malleus* funcionarían de un modo similar, pero irían acumulando, cada vez en mayor medida, testimonios tanto del libro de Institoris y Sprenger como de otros posteriores, por lo que habría que concluir en cada ejemplo concreto cuánto se toma de la tradición oral y cuánto se reproduce o se reelabora a partir de lo ya escrito), sino del propio fenómeno de la brujería.

En otro sentido, es importante recalcar que estamos ante una obra en la que los inquisidores no se limitan a recopilar testimonios que avalan sus tesis acerca de la brujería, sino que reelaboran esos materiales. Se está evidenciando y construyendo, paulatinamente, la interpretación canónico-teológica de unas creencias populares, que todavía está por concluir (Broedel 2003: caps. 5 y 6). Nos hallamos en una primera fase, por tanto, en la que todavía se están engrasando los engranajes del ciclo del que hablaba Rushton: la cultura popular y la enseñanza teológica están retroalimentándose para dar lugar a un complejo sistema de creencias acerca de la bruja satánica. Institoris y Sprenger aderezan las creencias del pueblo con detalles que van a transformar a la simple *maléfica* en la integrante de una secta cuya particularidad más preocupante es la de pactar con el diablo y cuya actividad más idiosincrásica es la asistencia y participación en el aquelarre. Después, esta nueva versión de los hechos volverá a ponerse en circulación, puesto que este manual sirve, entre otras cosas, para que hagan uso de sus contenidos los predicadores¹⁷.

Sirva el presente artículo como primera piedra de esta nueva línea de investigación (una ramificación del “estudio narratológico de la brujería”) y también como una reivindicación del indispensable papel que han de desempeñar los filólogos a la hora de seguir avanzando en la indagación acerca de la brujería.

3. Los relatos del *Malleus Maleficarum*

A continuación, procederé a presentar una selección de relatos escogidos de entre los sesenta y ocho insertos (en relación con brujas y brujos) en este manual de inquisidores, con el fin de demostrar al lector que estas muestras han de ser clasificadas como relatos de ficción y, por tanto, que la tratadística ha de ser el punto de partida de cualquier estudioso que pretenda llegar a la raíz literaria de la brujería. Pero antes de proceder a ello, ofreceré una

¹⁵ Zamora Calvo (2005b: 131) afirma que los inquisidoras aseguran que todas sus aseveraciones están documentadas y, por otra parte, muchos actos de las brujas se confirman en algunos procesos y, en todo caso, en la creencia popular.

¹⁶ Stewart y Strathern (2008) abordan la brujería desde, precisamente, el rumor y la habladería.

¹⁷ Es importante considerar los objetivos con los que se redacta el *Malleus*: asegurar la existencia de la brujería frente a aquellas personas que refutaban este hecho; ofrecer un conjunto de *exempla* para los predicadores (nivel pastoral); y proporcionar pautas para los inquisidores y jueces (nivel procesual o judicial) (Broedel 2003: 31).

categorización general de todos los textos, con el objetivo de que el lector disponga de una amplia panorámica al respecto en relación con la obra que nos ocupa.

Abundan, sobre todo, los casos de maleficios variados, que se concretarán de diversos modos y que se dirigirán contra personas muy dispares y por distintos motivos, aunque prima la venganza. Podríamos agruparlos como sigue:

I.- Bruja que causa enfermedad o muerte a través de un maleficio, por venganza, despecho o desavenencias: ejemplos 4, 5, 7, 9, 15, 16, 21, 26, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 52, 54 y 64. La numeración se corresponde con la de las fichas, fruto del vaciado de estos textos, presentes en la base de datos *Ars Magica*, que se encuentra a mi cargo, y que se puede hallar en el portal *Parnaseo*, de la Universidad de Valencia, en el marco del proyecto I+D *Parnaseo. Servidor Web de Literatura Española*.¹⁸

II.- El prendimiento de brujos/as y su castigo: 6, 17, 18, 19, 42, 43, 44, 66, 67 y 68.

III.- Bruja/o que provoca ligaduras, problemas de concepción, impotencia o pérdida de miembro viril: ejemplos 1, 25, 27, 28, 29, 30, 58 y 59.

IV.- Brujas que atentan contra la infancia: 3, 8, 18, 26, 42, 43 y 65.

V.- El acoso diabólico: brujas atormentadas por el diablo, posesiones diabólicas en determinadas personas por medio de la brujería; íncubos, súcubos... Estos motivos los encontramos desarrollados en los ejemplos: 20, 22, 32, 56, 57, 61 y 62.

VI.- Bruja consagrada pervierte e inicia en la secta a otras más jóvenes: 12, 13, 14, 17, y 40.

VII.- Brujas/os que se metamorfosean en animales o transforman a otros: 7, 31, 48 y 60.

VIII.- Brujas/os que también pueden sanar: 2, 10, 52 y 53.

IX.- Brujas que embrujan a caballos u otros animales: 10, 46 y 63.

X.- Brujas que causan tempestades: 23, 44 y 49.

XI.- Otros: mujer que falta a sus obligaciones religiosas y deviene, finalmente, bruja (11), bruja que roba hostia consagrada (26), brujo consigue crema de mayo en medio del bosque (45), protección contra brujos (47) y arqueros-brujos (50 y 51).

No todos los motivos poseen la misma relevancia en la obra, aunque los principales crímenes imputados a estos hombres y mujeres están bien representados. No hemos localizado ningún relato que hiciera referencia a la celebración del aquelarre. Eso sí, el conventículo no está ausente de este manual, aunque me centraré en él en próximas publicaciones, pues se ha de abordar desde una perspectiva diferente, ya que sobre el sabbat solo se vierte información de carácter teórico.

Los criterios de selección de las narraciones que analizaré han atendido, por una parte, al hecho de que el material fuera lo suficientemente representativo en relación con los actos atribuidos comúnmente a brujos/as, puesto que estos constituyen el núcleo de la obra; y, por otra parte, a que presentaran alguna peculiaridad temática, de planteamiento o narrativa que los dotara de un interés indudable de acuerdo con los objetivos que persigue el presente artículo.

¹⁸ Para acceder a las fichas de este libro en particular, solo hay que usar el buscador, con la palabra clave: Sprenger. El resultado aportado serán las 68 fichas que se corresponden con ese mismo número de relatos insertos en el *Malleus Maleficarum*: <http://parnaseo.uv.es/ArsMagica/ArsMagica.html>

3.1. La bruja-vampiro

Iniciaré el recorrido con un relato que pone en relación a la bruja con otro importante personaje del folklore, el vampiro, en concreto el denominado “devorador de sudarios”:

Sirva de ejemplo el hecho de que uno de nosotros, los inquisidores, encontró en una ocasión una plaza fuerte casi vacía de habitantes por la muerte. Por otra parte, corría el rumor de que una mujer que había muerto y había sido enterrada había comido poco a poco el sudario en el que se encontraba amortajada, y que la epidemia no cesaría en tanto ella no hubiera comido el lienzo y lo hubiese digerido. Se tuvo consejo a este respecto. El preboste y el alcalde de la ciudad, cavando en la tumba, encontraron casi la mitad del lienzo introducido en la boca, la garganta y el estómago y ya digerido. Ante este espectáculo, el preboste, alterado, sacó su espada y cortándole la cabeza la arrojó fuera de la fosa. Inmediatamente la peste cesó. De donde se ve que mediante la permisión divina los pecados de una vieja bruja han sido castigados sobre inocentes por causa de la disimulación de pecados y crímenes anteriores. Una vez que fue practicada la Inquisición, se encontró que durante un largo período de tiempo esta mujer había sido bruja. (Primera Parte, Cuestión XV, p. 174)¹⁹

Nos encontramos ante un relato breve, terrorífico, que presenta las principales características de un texto narrativo, al igual que observaremos en el resto de materiales integrados en el *Malleus*: un planteamiento, un nudo y un desenlace, así como un orden cronológico de los acontecimientos, un narrador, unos personajes y un espacio y un tiempo, aunque estos últimos difusos en este caso concreto. Además, los sucesos son ficticios. No obstante, esta anécdota es transmitida como un hecho verídico; a pesar de que los mismos inquisidores la tachan de habladuría, parece la única explicación plausible acerca de la ausencia de habitantes en la plaza fuerte.²⁰ Ante una tragedia de estas características, se trata de dar una respuesta de carácter preternatural al enigma de cómo ha podido acaecer tal mortandad y el vehículo usado anida, casualmente, en el folklore. Si este ejemplo llama poderosamente la atención es porque se encarna en una bruja un hecho que se atribuyó a los vampiros, los *nachzebrer* de Alemania. Estos eran un tipo especial de vampiro, que iba engullendo el sudario y esto provocaba la muerte de los parientes más cercanos, hasta que se colocaba una moneda en la boca de esta criatura y se le cortaba la cabeza (Agustí 2013: 58).

Por otra parte, resultan también dignas de mención las irregularidades en cuanto a la recepción de la información que se plasma, ya que se califica de rumor. Este hecho, amén del argumento mismo, corroboran que el *Malleus*, al igual que otras muchas obras del mismo género, sirvió como receptáculo de multitud de creencias populares cristalizadas en forma de cuento o, mejor dicho, de leyenda,²¹ por el hecho de que la historias se ofrecen como

¹⁹ Broedel (2003: 107) se ocupa también de este relato, por su carácter indiscutiblemente tradicional.

²⁰ Tal y como señalan Stewart y Strathern: “En el trasfondo de los sucesos comunitarios de las sociedades en que proliferan tales ideas [brujería], suele haber comentarios de diverso signo sobre las actividades de brujos y hechiceros. Florecen en la oscuridad, alimentados por los rumores y habladurías, y surgen en el debate público o se convierten en acusaciones en momentos de tensión específica, sobre todo tras la enfermedad o la muerte [...]. De forma especial, los rumores siguen el modelo de los supuestos celos, las hostilidades y los rencores que también anidan en la oscuridad o se agazapan en las profundidades de la vida social, listos para manifestarse en momentos de crisis. O entran en juego cuando se producen fallecimientos extraños o epidemias que provocan miedo y pánico.” (2008: 16).

²¹ Gennep (1914) explica, con respecto a la leyenda y el mito, que estos poseen un valor utilitario y moral; el cuento, en cambio, no recalca tanto en la moralidad, aunque también hay cuentos morales (Libro I, cap. 1, 16). El cuento busca más distraer y se situaría junto a la poesía, de ahí que interese a los hombres de cualquier lugar y cualquier tiempo (Libro I, cap. 1, 19). Habría unas narraciones con valor más estético y otras, más utilitario. En la leyenda,

auténticas, los casos se exponen como verdades irrefutables, porque avalan los argumentos teóricos desgranados en el manual.

3.2. El niño que cae de su cuna

Hemos visto, para comenzar, el caso de una bruja que causa un profundo mal cuando ya ha fallecido. En la segunda muestra, hallaremos, muy viva, a una de las oficiantes de la secta que actuará por venganza, pues una bruja no consiente ni un mal gesto o palabra, ni desaire alguno.

Ocurrió así en la ciudad de Spira, el año mismo que este libro se comenzó, que una piadosa mujer tuvo unas palabras con otra sospechosa de brujería, como ocurre cuando las mujeres disputan entre ellas. Pero la noche siguiente, en el momento en que iba a depositar sobre su cuna al niño que amamantaba, recordó lo que le había ocurrido durante el día con la bruja. Entonces, temiendo por su hijo, piso bajo él hierbas bendecidas, les asperjó con agua santa, le puso un poco de sal bendita en la boca, le signó la señal con la señal de la cruz y ató con diligencia la cuna. Pero hacia mitad de la noche oyó al niño llorar. Como se hace de costumbre, quiso abrazar al niño y para ello colocó la cuna más arriba, más cerca de su propio lecho. Efectivamente, trasladó la cuna, pero no pudo abrazar al niño, porque ya no estaba allí. La pobre mujer, llorando y toda temblorosa, se levantó temiendo ya la pérdida de su hijo; encendió la lámpara y encontró al niño en un rincón bajo un arco, gimiendo, pero indemne. (Segunda Parte, Cuestión I, 205).

En este ejemplo, si bien en un primer momento se hace referencia a una vecina sospechosa de brujería que sería la causante de hechos acaecidos, la acción de la misma solo se intuye, pues solo su intervención podría explicar los acontecimientos, mas en ningún momento la fémina sospechosa es descubierta en plena acción, ni es vista por ningún testigo. Por esto mismo, se está apelando a un terror psicológico (¿puede haber algo más terrorífico que lo invisible?) que nace de la sugestión, de la mera creencia en que la vecina se había

más utilitaria que estética, el lugar se indica con precisión y también se concretan los personajes, los actos de los cuales tendrían un fundamento supuestamente histórico y cualidad heroica (Libro 1, cap. 1, 21). En referencia a la cualidad heroica, no estaría presente en las leyendas de tipo rural que son las que me interesan y las que, de algún modo, analizo en este trabajo, ni tampoco en las urbanas actuales. Y concluye Gennep: “Se consideran entonces leyendas y mitos aquellas narraciones que son objeto de fe; cuentos y fábulas, las que no lo son” (Libro 1, cap. 1, 36). Las historias que se insertan en el *Malleus* y otros textos afines son, sin lugar a dudas, objeto de fe. Por otra parte, este autor afirma que los mitos y las leyendas son un elemento de cohesión en las sociedades a medio civilizar, constituyen una institución fundamental (Libro 1, cap. 3, 36). José Manuel Pedrosa (2002: 29) define la leyenda como “una narración oral o escrita que presenta hechos extraordinarios como posibles o reales por el narrador y el oyente y relacionados con el pasado histórico y el medio geográfico de la comunidad a la que atañe o en la que se desarrolla la narración”. Pascuala Morote (2010: 68) expone respecto de este género: “Aproximarnos con un mínimo de rigor al concepto de *leyenda* implica una serie de dificultades que no han dejado de plantearse hasta el momento todos los estudiosos del género o subgénero tradicional. Sus límites con otras formas narrativas orales no están nada claros para nadie, ya que la *leyenda* participa de personajes y características del mito, del cuento, del romance, de la fábula, etc. Es, en parte, histórica, real, fantástica y explicativa de algunos accidentes y lugares geográficos. En ella tienen cabida las preocupaciones del hombre de todos los tiempos: la vida, la enfermedad, la muerte, la comunicación con el más allá, la presencia de seres reales y extraterrenales con poder para ocasionar el bien y el mal, el valor de la religión en la vida del hombre de todas las épocas y su importancia como base de creación de relatos”. Según Nieves Gómez López (2010: 24), leyenda es: “Una narración breve generalmente y nada compleja; con pocos motivos; donde los hechos son reales o históricos (al menos para el informante) y sobrenaturales o difícilmente explicables; los hechos también se inscriben dentro de un tiempo y un espacio [...]; los personajes son conocidos (antepasados o vecinos próximos); y no tiene dimensión religiosa (salvo las leyendas hagiográficas o devotas)”.

iniciado en la secta (todo es una cuestión de “fama”), de ahí que la protagonista, antes de dormir, intente proteger a su hijo por todos los medios posibles: hierbas, sal, agua bendita, la señal de la cruz... Esta madre es víctima de su propio miedo. Y el misterio de cómo el bebé aparece en el suelo se intenta esclarecer a través de lo preternatural, pues el contexto, el entorno, invitan a ello.

3.3. La novia maldita

En una línea bien diferente funciona el texto que sigue, pues hemos pasado de la presuposición y la sugestión a otro campo bien distinto:

En una región de la diócesis de Brixen, un hombre joven contó lo siguiente acerca del embrujamiento de su mujer: en mi juventud, dije, yo quise a una joven que me apresuraba para que la desposase; pero yo rehusé hacerlo y me casé con otra procedente de otra región. Queriendo empero agradarla por mi amistad, la invité a mi boda. Ella vino, pero mientras que otras mujeres honorables nos ofrecían sus buenos deseos y sus regalos, aquella a quien yo había invitado, levantando las manos en el aire, se puso a decir: Tú tendrás pocos días de buena salud tras de esto. Mi mujer, aterrorizada, ya que no la conocía porque, como ya he dicho, procedía de otro lugar, preguntó a los asistentes que quién era aquella mujer que le había lanzado aquellas amenazas. Las otras le aseguraron que se trataba de una mujer vagabunda y disoluta. Tal y como le predijo, y por el mismo orden ocurrió; pocos días después mi mujer fue embrujada hasta el punto de encontrarse privada del uso de todos sus miembros. Y aun hoy, diez años después, continúan visibles sobre su cuerpo los efectos del maleficio. (Segunda Parte, Cuestión I, Capítulo I, 218)

Paulatinamente, vamos arribando a casos más complejos en los que resulta cada vez más evidente que en la narración la bruja desempeña el papel de obstáculo para el bienestar y felicidad de los protagonistas y funciona como chivo expiatorio. La mujer vagabunda y disoluta actúa por despecho y sus palabras, que parecen dirigidas a quien la abandonó por otra, tienen efecto sobre la recién casada, que queda muy afectada tras esta escena. No es necesario buscar una explicación a la posterior enfermedad de la muchacha, que quedó privada del uso de casi todos los miembros. De hecho, no resulta conveniente tratar de resolver los enigmas de cada uno de estos ejemplos, como ya tratan de hacer todos los estudios que se detienen en el aspecto socio-histórico de las acusaciones que en los relatos analizados se vierten contra personas del entorno de los narradores o protagonistas. Desde un punto de vista literario, no se ha de ahondar en dichas cuestiones, sino solamente en lo que la propia narración contiene, sin obviar la función que, como personaje, desempeña la bruja. Por ello, se deberá atender más a otros aspectos, como, por ejemplo, a que en el presente fragmento destaca el hecho de que la historia está narrada en primera persona. Se da la palabra a “un hombre de Brixen”, del que no se nos facilitan más datos que la procedencia y una edad aproximada (“joven”), quien, a su vez, dotará de voz a la bruja en el momento de perpetrar su maleficio. De este modo, el lector vive de un modo mucho más directo los acontecimientos que se exponen y les confiere más credibilidad. No sabremos nunca si los inquisidores transcriben con fidelidad una información recogida tal cual la vertía el protagonista de este ‘cuento’ o si el estilo directo es solo una estrategia narrativa.

En ese sentido, el “hombre de Brixen” se convierte en un contador de historias, que encuentra, frente a los inquisidores, una ocasión propicia para hablar, siguiendo, posiblemente, el patrón común de un probable relato folklórico o, más bien, una leyenda, que se adapta al entorno, y el narrador se convierte en el protagonista de la misma. Faltaría determinar cuál es el proceso que seguían los inquisidores a la hora de recoger estas muestras, ya que la finalidad de su trabajo no era, ni mucho menos, comparable a la de un Basile, un Perrault o

unos hermanos Grimm. Y averiguar más datos acerca de la labor de Sprenger y Kraemer (y tantos otros después de ellos) en la línea que me interesa resulta prácticamente imposible. Aunque sí puedo aventurar algunas conjeturas muy plausibles.²²

Los inquisidores actuaban como auditorio durante los actos de narración oral que llevaban a cabo quienes contaban las historias de brujos y brujas, ya fueran acusadores, testigos o los propios imputados. Los relatos se registraban por escrito, no necesariamente esta labor era realizada por Institoris y Sprenger, sino por secretarios que se encargaban de esta tarea, aunque no se puede descartar que los autores del *Malleus* tuvieran sus propias anotaciones. En todo caso sí tendrían, desde luego, acceso a toda la documentación de los procesos. En ocasiones, la información no les llegaba de este modo, sino a través de rumores, habladerías y creencias en general que circulaban por la zona, y que ellos han plasmado dando veracidad a esta clase de materiales, que sirven como prueba de sus afirmaciones. A partir de producciones que, bajo mi punto de vista, se deben catalogar como literatura de ficción, desarrollaron todo un aparato teórico en torno a la brujería que hacía encajar el sustrato popular, concretado en forma de relatos, con los principios teológicos relacionados con los actos preternaturales y el poder del diablo. Los ejemplos que ilustraban dichas premisas circularon por múltiples países europeos, ya que uno de los objetivos de este manual es que sirviera a los predicadores, con lo cual este material, reescrito (no sabemos en qué medida) abandonaba las páginas del libro para fundirse de nuevo con la realidad, transformándola en muchas ocasiones, bajo una nueva mirada que hallaba brujas en todas partes. Estos cuentos y leyendas seguían, así, su camino y reflejaban una retroalimentación constante entre la dimensión popular y la libresca. Por otra parte, encontraban continuidad en los mismos tratados que bebían del *Martillo* y que, a la vez, recopilaban nuevas muestras de la experiencia directa de los autores de tales trabajos, pero atendiendo a un entorno que ya se había visto transformado por la acción del texto que me ocupa y que prendió, en gran medida, la mecha de la caza de brujas.

3.4. La bruja que hace abortar

Las brujas tenían tres maneras de atentar contra los niños, provocando la no concepción, el aborto o bien la muerte de las criaturas. En el siguiente ejemplo, me centraré en el segundo de estos modos:

Otro caso semejante [el anterior era sobre un brujo y fue referido por Nider] ocurrió hace apenas cuatro años en Reichshofen: Había allí una bruja muy conocida, que podía en un momento, y únicamente con un gesto, embrujar a las mujeres y hacerlas abortar. La mujer de un noble se encontraba encinta y para defenderla había tomado en casa una matrona; ésta le había advertido que no saliese del castillo y, sobre todo, que no entablase conversación con la dicha bruja. Al cabo de algunas semanas, olvidando la recomendación, salió del castillo y se fue a visitar a unas cuantas mujeres reunidas para comer juntas. Apenas se había sentado cuando llegó la bruja, la cual, como para saludar a la señora, le colocó ambas manos sobre el vientre. Inmediatamente notó que el niño se removía dolorosamente en su vientre; aterrorizada, corrió hacia su casa y contó a la comadrona lo que le había ocurrido. Esta gritó: ¡Habéis perdido vuestro hijo! Y tal como le predijo ocurrió en el momento del parto. No dio a luz un feto muerto íntegramente, sino poco a poco, por trozos de cabeza, de pies y de brazos. Toda esta gran pena tuvo lugar con la permisión de Dios, para castigar a un marido que hubiese debido perseguir a las brujas y vengar los insultos al Creador. (Segunda Parte, Cuestión I, Capítulo VI, 258-259)

²² En relación con este asunto, véase Broedel 2003.

Este relato nos sitúa ante un asunto espantoso: el nacimiento de una criatura sin vida y descuartizada, solo por la imposición de las manos de una bruja sobre el vientre de una mujer encinta, que desoye los consejos de su matrona y actúa con imprudencia. De nuevo, los hechos se presentan como fidedignos, como un aviso de lo que puede llegar a ocurrir si se permite que estas mujeres campen a sus anchas.

Por otra parte, en relación a cómo ha arribado hasta los autores la referida historia, esta vez no se concreta la fuente. Eso sí, se da crédito al relato y se indica que los acontecimientos tuvieron lugar cuatro años antes, hacia 1482, en Reischofen. Se sitúa en un espacio y un tiempo cercanos. En ese sentido, se trataría de una leyenda rural que materializa el terror a las brujas en general y el hecho de que estas son archienemigas de los más pequeños, en particular. Todo se resume en un caso de maleficio, que contiene el truculento motivo de la muerte infantil y que aquí se concreta en el parto de una criatura desmembrada. Se podría afirmar que existe un cuento tipo: la bruja causa el aborto, y aquí estamos ante una de sus versiones.²³ Todo esto apunta a que realmente nos encontramos frente a una colección de narraciones orales, propias de entornos campestres que han llegado hasta los inquisidores y hasta las autoridades de las que beben por diversas vías, mas siempre con un patrón común.²⁴ Será, por ejemplo, Pierre de Lancre en el siglo XVII (escribió sobre brujas españolas, en concreto vascas, e influyó poderosamente en el imaginario, tanto que se le atribuye una gran responsabilidad en el brote brujeril de Zugarramurdi) quien presente una relación de informantes más concretos, puesto que toma también mayoritariamente el material que vierte en su obra de las confesiones de víctimas e imputados en procesos por brujería.²⁵ Aun así, siempre se debe seguir hablando en términos de leyenda.

3.5. El hombre que pierde el miembro viril

En la narración que sigue, cuya acción transcurre en Ratisbona, se plasma la historia de un joven que sufre la venganza de su amante bruja cuando esta es abandonada por él. El castigo para el inconstante es la pérdida del miembro viril²⁶.

²³ Aarne y Thompson hacen referencia a cuentos en los que aparece una bruja, normalmente como enemiga del héroe o heroína u obstáculo que superar (tipos 303, 310, 313H, 321, 327A, 327C, 334, 425B, 428, 452B, 613A, etc.) Estos tipos aparecen reflejados en el catálogo internacional de Uther, en el que hallamos un hueco entre los tipos 745 y 750, el cual, de manera muy apropiada y a la vista de las carencias que con respecto a los relatos brujeriles presenta esta clasificación, Carlos González Sanz, en su *Catálogo tipológico de cuentos folklóricos aragoneses*, siguiendo el criterio de Boggs, añade los que él denomina “Cuentos de brujas”, en el intervalo que va del 746 al 749. Puntualiza, además, que estas historias (que serán las que vayan más en la línea de lo que se halla en tratados y procesos) se narran como hechos verídicos (1996: 94), por lo que apuntarían, más bien a la leyenda. Él añade: 746^a, *La oración espanta a las brujas*; 746B, *Por encima de rama y hoja*; 446C, *El zapatero en el aquelarre*; 747, *La abuela mata a la mejor mula durante la misa del gallo*; 748, *La mujer hila fino, la mujer hila basto*. Agradezco al doctor Rafael Beltrán Llavador toda la ayuda prestada en relación a este tema.

²⁴ Para determinar si estamos ante lo que serían cuentos tipo, o incluso motivos, habría que realizar un estudio profundo de la pervivencia de los relatos incluidos en los tratados, consultando las recopilaciones que existen de narraciones tradicionales de las distintas zonas de nuestra geografía. De este modo, podría, incluso, proponerse una ampliación en la clasificación de los cuentos, tal y como ha hecho Carlos González Sanz.

²⁵ Pierre de Lancre escribió *Tableau de l'Inconstance des Mauvais Anges et Demons*, publicado en 1613, y que se ha traducido al español como *Tratado de brujería vasca*.

²⁶ Trata el mismo motivo presente en ATU 750K, *The lost genitalia*.

En la ciudad de Ratisbona, un joven mantenía relaciones con una muchacha. Cuando quiso abandonarla, perdió su miembro viril bajo los efectos de algún sortilegio hasta el punto de no tocar ni ver más que una superficie aplastada. Angustiado por ello, se fue a una taberna para adquirir vino. Sentándose un momento, se puso a hablar con una mujer para contarle con detalle la causa de su tristeza y le mostraba como así ocurría en su cuerpo. Astuta, ella le preguntó si sospechaba de alguna mujer. Él le dijo que sí y le dio el nombre de ella, contándole, además, lo que había pasado. La mujer le dijo entonces: Si para decidirla a devolverle la salud no es bastante utilizar buenos modales, convendrá usar de alguna violencia. Así, el joven, al llegar el crepúsculo, se apostó en el camino por el que habitualmente pasaba la bruja. Cuando la vio le rogó devolviese la salud a su cuerpo. Ella se declaró inocente y afirmó que no sabía nada del asunto. Entonces, arrojándose sobre ésta, la rodeó el cuello con una toalla y la ahogaba, diciendo: Si no me devuelves la salud, morirás a mis manos. Como no podía gritar, ya tenía la cara tumefacta y se ennegrecía. Líbrame, dijo, y te curaré. El joven aflojó el nudo y la presión. La bruja le tocó entonces entre las piernas y le dijo: Ya tienes lo que deseas. Como el joven contaba después, él había sentido perfectamente, antes mismo de asegurarse por medio de la vista y el tacto, que su miembro le había sido devuelto sólo por el tocamiento de la bruja. (Segunda Parte, Cuestión I, Capítulo VII, 261)

Los ejemplos como el presente abundan, pues es muy común topar con casos de maleficio que nacen del ansia de la bruja por dar su merecido a quien no actúa como ella desearía y esto se concreta en cada ocasión de una manera distinta, ya que hemos visto cómo se causaba la enfermedad en la esposa del protagonista de uno de los ejemplos, y ahora es el propio implicado el que queda maltrecho. No se ve resentida la salud propiamente dicha, sino que una parte del cuerpo desaparece y la escogida es la de mayor relevancia para cualquier hombre sexualmente activo: los genitales.

El final será, afortunadamente, feliz para el protagonista, puesto que ante el terrible acontecimiento y aprovechando el consejo de una mujer a la que expone su caso, decide amenazar a la bruja causante de su mal, violentarla hasta que ella, temiendo por su vida, acceda a devolverle lo que es suyo. Y así sucede, cuando la mágica se encuentra al borde de la asfixia, reconoce su culpa y se muestra dispuesta a colaborar. Solo con colocar sus manos sobre la zona afectada, el miembro viril torna a su lugar.

3.6. La bruja letal

En este punto abordaré algunos ejemplos en los que podemos hallar a la que he denominado la bruja letal, en tanto el contacto y el enfrentamiento con ella pueden resultar francamente dañinos para la otra persona.

El primero de ellos dice así:

En la diócesis de Basilea, en la frontera de Alsacia-Lorena, un honrado trabajador profirió un día unas palabras un poco duras contra una mujer pendenciera. Indignada ella le dijo bajo amenazas que en poco tiempo se vengaría de él. Él no le concedió a estas palabras mayor importancia, empero aquella misma noche notó que le había salido un grano en el cuello. Se rascó un poco, pero vio que tenía todo el cuello y la cara hinchados, y que el horrible aspecto de leproso se extendía por todo su cuerpo. Sin pérdida de tiempo, llamó a sus amigos y a los magistrados para contarles la historia y las amenazas de que todo aquello le había ocurrido por sortilegio de aquella bruja. ¿Qué más pedir? La mujer fue detenida, sometida a interrogatorio, y finalmente confesó su crimen. El juez interesándose por la razón y la forma como había llevado a cabo aquello, la interrogó detalladamente. Ella respondió: este hombre me ha atacado con palabras injuriosas, y yo estaba tan encolerizada que al llegar a mi casa el espíritu maligno comenzó a interesarse por la causa de mi tristeza. Yo le conté todo e insistí para que me indicase la forma de vengarme. Preguntó: ¿qué es lo que quieres que haga?, y yo le contesté: Querría que su cara estuviese siempre inflamada. El demonio se fue e infirió esta enfermedad sobre el hombre en mayor grado del que yo le había pedido. Yo no esperaba en absoluto que se encontrase herido de una lepra tan grande. Por todo ello fue quemada. (Segunda Parte, capítulo X, 296)

En este relato, hallamos un caso de maleficio, pero la bruja interrogada muestra un resquicio de compasión; es cierto que, como en el resto de muestras que estoy presentado, no hay profundización psicológica, pero sí encontramos una justificación por parte de la protagonista, quien, al parecer, no pretendía causar tanto mal. Eso sí, perseguía que el hombre que la había ofendido sufriera con la cara hinchada. El resto, al parecer, fue cosa del diablo, que se excedió en el castigo. Por ello, facilitaré otro testimonio del mismo capítulo que expone una historia muy similar, aunque mucho más breve, que colinda de un modo más cercano con la narrativa de terror.

Finalmente, en la misma diócesis [de Constanza], en el territorio de la Selva Negra, una bruja dijo al verdugo que la subía sobre el montón de leña preparado para quemarla; yo te daré tu salario. Ella le sopló en la cara e inmediatamente se vio cubierto de una horrible lepra por todo el cuerpo, de la que no sobrevivió más que unos días (Segunda Parte, capítulo X, 296)

He aquí una mujer que se adapta perfectamente al molde de esta bruja mortífera, pues con un solo soplo de aire, palabra o gesto, esta clase de féminas pueden causar la enfermedad y la muerte en aquel individuo que las ha ofendido. Se dará, eso sí, una gradación de unos casos a otros, pues en el primer texto de este subapartado la protagonista hace gala de una gran ansia de venganza, mas el diablo llega mucho más lejos de lo que ella pretendía; en cambio, en el segundo testimonio la rea no tiene piedad alguna, porque para ella no hay salvación; solo le queda como consuelo la represalia.

Seguidamente, facilito una tercera muestra que funciona de un modo similar a las ya expuestas, pero que interesa no ya por el argumento en sí, sino por su estilo mayoritariamente directo. La fuente es una mujer (honrada, según el tratado), de la ciudad de Saverna, en la diócesis de Estrasburgo, quien cuenta el caso a todos los huéspedes de su taberna:

Yo estaba encinta, dice ella, de mi legítimo marido, hoy difunto, y se acercaba el tiempo del parto. Una comadrona vino a rogarme con insistencia que aceptase su asistencia para el nacimiento de mi hijo. Yo, como conocía su mala reputación,²⁷ había decidido tomar otra y simulaba con palabras amables que quería acceder a su petición. Llegó la hora del parto. Como yo había avisado a otra comadrona, la primera se indignó, y unos cuantos días después entró en mi habitación con otras dos mujeres y se acercó a mi cama; cuando quise llamarla me sentí incapaz de moverme e incluso de hablar, conservando únicamente la vista y el oído. Entonces la bruja, de pie entre las otras dos mujeres, pronunció estas dos palabras: Esta es la mala mujer que no ha querido mis servicios para tu parto, no quedará impune. Como las otras dos la suplicasen diciendo: No nos ha hecho nunca daño a ninguna de nosotras; ella añadió: Puesto que me ha causando esta afrenta, le meto algo en las entrañas. Para contentaros, empero, no sentirá nada antes de seis meses, después se sentirá enferma. Ella me tocó el vientre y me pareció que me arrancaban las entrañas y que ella introducía en su lugar algunas cosas que yo no podía ver. Las mujeres se fueron y yo recuperé las fuerzas para hablar. Inmediatamente llamé a mi marido a quien conté la cosa. Él quería explicar todo esto atribuyéndolo a las fiebres del parto y me dijo, las mujeres recién paridas os encontraréis sujetas a visiones y muchas fantasías. No quería creer nada de cuanto le había dicho, pero yo añadí, me ha dado seis meses de plazo, si al cabo de este tiempo no sufro ninguna enfermedad, creeré en tus palabras. [...] ¿Qué fue lo que ocurrió? Seis meses después exactamente, súbitamente se sintió poseída de tales dolores en el vientre que ni de día ni de noche podía evitar molestar a todo el mundo con sus gritos. Pero, como ya hemos dicho, era muy devota a la virgen Reina de misericordia y cada sábado ayunaba a pan y agua. Ella atribuye su liberación a los

²⁷ Vemos como coincide en muchas ocasiones la figura de la comadrona con la de la bruja. Sobre las comadronas, realiza unas puntualizaciones de gran interés en relación con la brujería Tausiet 1997.

ruegos de la Virgen. Un día que quería realizar una necesidad natural, entonces toda esta inmundicia salió de su cuerpo. Ella llamó a su marido y a su hijo y dijo: ¿Son fantásticas todas estas cosas? ¿No os había dicho que al cabo de seis meses todas estas cosas serían conocidas? ¿Quién me ha visto nunca comer espinas, huesos y otros trozos de madera? Había efectivamente espinas de rosal de un palmo de largas, mezcladas con otras muchas cosas. (Segunda Parte, capítulo XIII, 305-306)

Los autores del presente tratado transcriben en primera persona el presunto testimonio de una víctima de brujería;²⁸ aquí resulta relevante, precisamente, que la narradora relata los hechos y es quien va introduciendo a los sucesivos personajes, a quienes da, además, la palabra en alguna ocasión. Es llamativo que se pase del estilo directo al indirecto en el momento en que se expone lo que sucedió cuando transcurrieron los seis meses de rigor. Sprenger e Institoris deciden entonces cuándo es conveniente dar la palabra nuevamente a la protagonista de este ejemplo, y esto tiene lugar en el momento en que se pretende resolver el caso a favor de la persona embrujada. La prueba es: las espinas, huesos y trozos de madera que la implicada defecó y mostró, sin ningún pudor, a su marido y a su hijo.

De otro lado y puesto que en esta historia se otorga una mayor importancia a la tabernera que la puso en conocimiento de los inquisidores, pues se le proporciona voz (y el texto incluye más detalles que el del “hombre de Brixen”), deberíamos preguntarnos nuevamente si las palabras puestas en boca de esta mujer maleficiada son las que ella efectivamente expresó. Eso, claro está, jamás lo sabremos. Lo que sí se puede argüir es que los inquisidores terminan siendo co-autores de la historia expuesta, de un modo parecido al de los recopiladores como Basile o Perrault, mas con una finalidad muy distinta, que explica el hecho de que no se hayan preocupado por otorgar un carácter estético a los materiales que ponen por escrito. Para ellos (y es lo que intentan transmitir al lector) estos testimonios no son literatura de ficción, sino una prueba irrevocable de la existencia de la brujería.

Y este último relato nos lleva, además, a recalcar en otro asunto de gran interés: qué base histórica se puede adjudicar a esta clase de *exempla*, pues es bien cierto que a partir de los datos que figuran en estas leyendas se intuyen conflictos sociales, y convendría determinar dichos conflictos y concluir qué razones podían conducir a un vecino/a de una aldea a acusar

²⁸ Los autores del *Malleus* hacen hincapié en que esta mujer cuenta a todos los huéspedes de su taberna la historia de la que ella es protagonista. Podría ser una de las personas de la aldea con especial habilidad para la narración oral. Puede que, en un intento de acomodar un relato propio de la zona, se haya convertido en uno de los personajes del mismo. Y quizás por esa misma habilidad, fuera capaz de convencer a cualquier interesado de la veracidad de su testimonio. En este sentido, Gennep recalca un relevante factor, el grado de inteligencia y el don literario del narrador. Toda persona del pueblo no es capaz de contar historias, en cada aldea habría unos especialistas: “Regla muy general es que los viejos y los hombres maduros reciten más bien fragmentos épicos, las viejas y las matronas narraciones maravillosas con personajes demoníacos y las jóvenes cuentos usuales” (Libro VII, cap. 2, 255). Por otra parte, también podría tratarse de una alucinación sufrida durante el postparto, pero, en ese supuesto, el suceso “soñado” se construye, del mismo modo, sobre el molde de una historia ya conocida y de un arquetipo que vive en el imaginario colectivo. También en esa línea, Gennep apunta que leyenda y sueño poseen muchísimo en común: “Sorprendente es también la analogía del simbolismo en los cuentos y leyendas y del simbolismo en los sueños, alucinaciones ordinarias e imágenes psicopáticas. Pero quizás conviene ver aquí reminiscencias de la simbólica legendaria, aprendida en la infancia. En todo caso, el mecanismo en ambas es el mismo, sobre todo para imágenes de orden sexual. Mas, aun teniendo en cuenta estas supervivencias inconscientes que emergen de nuevo en ciertas condiciones psíquicas, no queda por eso menos firme que, comparando las narraciones de sueños y alucinaciones recogidas directamente e interpretadas por los psiquiatras en cuentos y leyendas, se comprueban semejanzas asombrosas.” (Libro VII, cap. 1, 246).

a un conocido/a (Briggs, 2002); o qué motivos podían existir para que un acusado/a confesara una serie de hechos a los que no se puede dar ningún crédito;²⁹ ese estudio se viene realizando desde hace tiempo y se ha avanzado muchísimo en dicho terreno,³⁰ por ello no compete al filólogo seguir trabajando en ese sentido, sino, como ya he repetido, tomar estas muestras como producciones literarias y abordarlas dejando de lado cualquier pretensión histórica, aunque es inevitable que se ayude de tal disciplina para poder profundizar en una temática como la brujería.³¹

Eso sí, como función asignada a la bruja cual personaje crucial en toda esta clase de leyendas, esta encarna todo el mal posible y sirve como cabeza de turco (Tausiet 1998), para justificar que haya sucedido algo terrible a personas inocentes, para descargar el dolor y la culpa sobre un arquetipo que existe desde antiguo como hacedor de mal por una potencia innata (Pedrosa 2002: 74). Lo realmente peculiar de este hecho literario es que (al igual que cuando se sucedan las acusaciones durante los grandes procesos por brujería) el arquetipo termina encarnándose (la bruja como ente abstracto se concreta, y tendrá nombres y apellidos, aunque al lector esos datos no le son proporcionados) (Caro Baroja 1991: 178-183). Así, un personaje de ficción (Tausiet, 2004: 46-47 habla de mito) salta de la literatura a la realidad y es entonces y por ello cuando se genera toda una problemática de tipo histórico, antropológico y sociológico.³²

Como afirma José Miguel de Barandiarán, con una indiscutible agudeza:

En los relatos brujeriles³³ —como ocurre en los temas y las representaciones populares— nos topamos, generalmente, con vigencias imprecisas, con seres nebulosos o con personajes de caracteres no bien marcados que, en ocasiones, buscan y encuentran actores que los definan y los encarnen.

Este proceso de diferenciación, o de gradual marcha hacia un enfoque preciso de la figura del *sorgin*, puede apreciarse muchas veces en los relatos legendarios y en la interpretación popular de sus personajes. (1998: 15)

Conocemos casos en los que la situación creada por luchas políticas, por rivalidad de intereses y por envidias mal contenidas ha hecho verosímil y hasta deseable y, finalmente, consumada la proyección

²⁹ A no ser que se enfoquen de forma metafórica, tal y como demuestran Tausiet y Montaner 2013.

³⁰ Por ejemplo, Dolan 1994; Briggs 2002 y Rowlands 2003.

³¹ De hecho, Bear insiste en que todos las pruebas que existen sobre este fenómeno son de carácter lingüístico, es decir: “Lo que sabemos de ellas lo debemos a creyentes y a aficionados externos: teólogos, antropólogos, folcloristas y escritores. Los testimonios que nos cuentan qué cosa son las brujas y a qué se dedican son de cuatro tipos: 1) las fábulas del folclore. 2) las confesiones arrancadas bajo tortura [...]. 3) las elaboraciones posteriores de historiadores y folcloristas que creen a pie juntillas la literalidad de aquellas confesiones. 4) las invenciones de los autores modernos en la materia. (Bear 2010: 10) Y aunque historiadores y antropólogos han de utilizar como materia prima dichos testimonios, que tanto poseen de ficcionales y, por tanto, de poco fiables, para extraer concienzudamente de ellos una serie de datos históricos, no se debe olvidar la vertiente literaria de todos los documentos que hay a disposición del investigador.

³² Montesino González (2000: 88) sintetiza de manera magistral estas cuestiones tan complejas: “El síndrome social de la bruja maléfica actúa, a los ojos del consumidor del mito, como un poderoso mecanismo indiscernible, donde la forma aparece como fundante del concepto y, por ende, de la significación, instaurando una imagen naturalizada de lo irreal, presentándolo como una verdad (irrefutable) perteneciente al ámbito de la experiencia humana. Constituye una peculiar modalidad de discurso inscrito en un sistema compacto de creencias destructivas (capaces de desquiciar la razón) arraigadas en el sentido común de las gentes. De este modo lo real y lo fantástico se difuminan y aparecen difícilmente distinguibles, creando una forma analógica de pensar y de hablar. Un universo maravilloso que se mueve ambiguamente entre lo empírico y lo simbólico, que postula unas verdades innegables y un sentido de realidad que vela la propia realidad material”.

³³ Barandiarán también habla en términos de “relatos” y “leyendas”.

del personaje brujo sobre individuos que “estorbaban”. Es la última fase del proceso de los personajes que tratan de transfigurarse en individuos de carne y hueso. (1998: 17)

3.7. La bruja infanticida

Ahora me adentraré en un terreno todavía más espeluznante que el que he estado transitando en subapartados anteriores, ya que arribamos al modelo más emblemático de la bruja (Broedel 2003: 38), el de la fémica que causa la muerte de los infantes (no en el vientre de sus madres, sino de un modo directo, atentando contra su integridad física y moral), el de la mujer que practica el vampirismo, que profana los cadáveres de las criaturas y los usa para fabricar sus pociones, entre las que se encuentra el ungüento volador.

La primera acusación de estas características que se encuentra en el *Malleus* focaliza en un ejemplo tomado del *Formicarius* de Johannes Nider, quien, a su vez, fue informado de ello por un juez de Boltigen llamado Pedro (quien conoció estos casos por medio de los acusadores):

En el territorio de Berna trece niños habían sido devorados por las brujas y la justicia pública había sido ejercida con bastante dureza sobre tales infanticidas. Cuando Pedro preguntó a una de las brujas capturadas de qué manera comían a los niños respondió esta: sobre todo procuramos capturar niños no bautizados, o ya bautizados cuando no se encuentran protegidos por la señal de la cruz y por las oraciones [...]; por medio de nuestros encantamientos los matamos en sus cunas, incluso cuando duermen al lado de sus padres. Estos, tras de ello, piensan haberlos asfixiado o que han muerto por otras causas; después nosotros los robamos secretamente de sus tumbas, los ponemos a cocer en una caldera hasta que toda la carne se desprende de los huesos y se pone casi líquida. Del elemento más sólido hacemos un ungüento que nos sirve para nuestros artificios y nuestros placeres y nuestros transportes. Con el elemento más líquido, llenamos un recipiente como un odre; aquel que beba de él acompañando varias ceremonias adquiere inmediatamente el conocimiento universal y se convierte en maestro de nuestra secta. (II Parte, Cuestión I, cap. 2, 224)³⁴

Llama muchísimo la atención que la cita en la que se explicita el uso que las brujas hacían del cuerpo de los niños que asesinaban esté extraída de otra obra y que ni siquiera Nider hubiera tenido contacto directo con las maléficas que aseguraban haber perpetrado estos crímenes. Estamos, por tanto, ante un relato de tercera o cuarta mano, con las consecuencias que esto podría suponer para el testimonio original: versión acusadores – versión acusados (no sabemos cómo se arrancó la confesión ni cuánto se contaminó la narración de los reos/as partiendo de las palabras de las supuestas víctimas y de la concepción del mundo y la visión de los hechos por parte del juez Pedro) – entrevista de Johannes Nider con su fuente (transmisión oral; no sabemos en qué circunstancias ni cuánto tiempo después de haber escuchado la historia Nider puso por escrito esta información) – Institoris y Sprenger reproducen el ejemplo extraído del *Formicarius*.

³⁴ Esta narración está tomada fielmente del citado tratado de Nider, en concreto del Libro V, capítulo 3. No ha habido, por tanto, alteración del texto y hallamos, así, a las brujas y brujos infanticidas totalmente perfilados en esta obra anterior a la que me ocupa. No obstante, el *Formicarius* no dedica la totalidad de sus páginas a la brujería, sino solo un libro, el cual habla, en general, de los maleficios de los demonios y tampoco ahonda de manera profunda en una secta que, por el fragmento mencionado, ya se consideraba constituida a principios del siglo XV. Eso significa que Institoris y Sprenger se hacen eco de unas creencias que en absoluto son ideadas por ellos, aunque sí reforzadas y difundidas con un mayor impulso desde la edición de su manual.

Los casos que siguen, por otra parte, ya no proceden de una autoridad concreta, al menos que se especifique en el manual. Se trata de las confesiones de dos mujeres atrapadas por la justicia y que revelaron esta clase de crímenes:

En la diócesis de Basilea, en la ciudad de Thann, una bruja que fue quemada había confesado antes haber matado a más de cuarenta niños de la manera siguiente: A la salida del claustro materno, les hundía una aguja sobre la cabeza que les penetraba en el cerebro. Otra, en la diócesis de Estrasburgo, confesó haber matado tantos niños que no podía contarlos. Se la detuvo de la manera siguiente: Había sido llamada desde una ciudad a otra para que ayudase a una mujer a parir. Una vez que hubo terminado su trabajo, cuando volvía a su casa, en el momento de franquear las puertas de la ciudad, causalmente salió de su delantal un brazo de niño recién nacido que cayó al suelo. Los que se encontraban en las puertas lo notaron, y cuando hubo pasado fueron a coger lo que ellos creían un trozo de carne. Pero mirándolo desde cerca, vieron que no se trataba de un pedazo cualquiera de carne, sino un brazo de niño con sus articulaciones. Una vez que tuvieron consejo con los jefes, supieron por una investigación abierta que a un niño recién nacido, muerto sin bautismo, le faltaba un brazo. Detuvieron a la bruja, la pusieron en interrogatorio y descubrieron su crimen. Fue entonces cuando reconoció haber matado niños sin cuento. (Segunda Parte, Capítulo XIII, 307)

De todas estas acusaciones no hay más evidencia que el relato mismo. Sprenger e Institoris, en la cuestión XIII de la Tercera Parte, afirman que “Está la evidencia del hecho, la producción legítima de testimonios y la propia confesión: esto es lo que hace que se juzgue a una bruja como manifiestamente incurso en el delito” (481-482). La evidencia del hecho no consiste en cerciorarse, al parecer, de si realmente habían desaparecido niños pequeños, cuya cifra pudiera coincidir con la de los asesinatos imputados a alguna de las brujas; aquí la evidencia se encuentra reflejada en el mismo testimonio o en la confesión. De este modo, en la brujería todo se reduce a una cuestión textual, eminentemente oral (que se va registrando durante los procesos); la peculiaridad de este fenómeno literario consiste, como ya he señalado, en que estas ficciones invadieron la realidad. El arquetipo, por una cuestión canónico-teológica, debía materializarse en personas y situaciones, dando paso al gran teatro de la caza de brujas.

3.8. Los relatos

Como se puede observar, he agrupado las narraciones presentadas en siete subapartados, según las peculiaridades que adornan a cada uno o cada grupo de ejemplos. La bruja-vampiro no es más que la bruja que asola, capaz de destruir con sola presencia o con su solo cadáver, al igual que se creía que hacía el vampiro masticador de sudarios del folklore germánico. En “el niño que cae de su cuna” la bruja se supone que actúa por venganza, pero como en ningún momento se comprueba su presencia, como solamente se intuye, he decidido dar entidad propia a esta muestra y no integrarla en otro de los apartados. “La novia maldita” podría haberse considerado similar a “la bruja letal”, pero el hecho de que la bruja no arremeta directamente contra quien la afrentó y la plasmación del motivo tradicional del personaje mágico que interrumpe una celebración gozosa para causar el mal,³⁵ ha hecho que, finalmente, se le otorgara autonomía también a este texto. “La bruja que hace abortar” atenta no solo contra la vida, sino sobre todo contra la infancia, por lo que está muy relacionada con “la bruja infanticida”, pero es necesario establecer diferencias entre quien no permite el

³⁵ Este hecho tiene lugar en distintas versiones de, por ejemplo, *La Bella durmiente* (Perrault y Grimm).

nacimiento de una criatura y quien la asesina, descuartiza o profana su cadáver. En el primer caso la actuación de la bruja no es tan explícita como en el segundo. Por otra parte, la mujer capaz de hacer perder el miembro viril del hombre actúa, normalmente, por venganza y resulta letal, mas no en la misma medida que aquella a quien he bautizado con ese último adjetivo. Abundan en tal cantidad las muestras sobre la privación de los genitales, que este acto perpetrado por la mágica merece mención aparte (el miembro, además, se suele restituir) de todas aquellas enfermedades o muertes causadas por una bruja que sí resulta totalmente mortífera. Por último, la bruja infanticida (o que simplemente atenta contra los más pequeños) resulta ser la más idiosincrásica, pues es la imagen que aparecerá plasmada en cuentos populares tales como *Hansel y Gretel*, *Baba Yaga* y, de un modo más suavizado, en *Rapónchigo*.

Han quedado sintetizadas, de esta manera, las líneas más importantes desarrolladas por Institoris y Sprenger en los relatos del *Malleus Maleficarum*.

4. Conclusiones

Tras haber reseñado las leyendas de esta obra, de entre las sesenta y ocho que se recogen sobre brujos y brujas, puedo concluir que, efectivamente, existe una literatura sobre estos oficiantes, imposible de detectar si solamente se acude a los textos de ficción, como mostré en el primer apartado del presente trabajo. El manual de inquisidores y el tratado son los géneros que el investigador de esta materia ha de considerar como principal fuente de la que extraer un llamativo elenco de historias, en concreto leyendas y cuentos, que han pasado desapercibidos durante mucho tiempo. Estos *exempla* constituyen esa huella estética, tan largamente buscada, que la brujería ha imprimido en las letras.

Y del estudio pormenorizado de tales materiales no se arguye solamente que, tras años de indagación, por fin, se ha hallado la impronta de un fenómeno de tanta relevancia social e histórica, sino que se puede caminar por otro sendero, el que conduce a afirmar categóricamente que la brujería en sí es un gran relato, con sus propias particularidades, lo que María Tausiet (2004) llamará un mito; generado por abstracción a partir del sustrato popular que hemos visto cristalizado en las anécdotas presentadas, por un proceso de inducción; aunque no exento de deducción, en el sentido de que se da una retroalimentación entre lo culto y lo tradicional, lo libresco y lo oral, dado que la brujería, tal y como se conoció en la Europa de los siglos XV-XVII, no es más que una reinterpretación canónico-teológica³⁶ de unas creencias que circulaban en las zonas rurales sobre personas con un poder mágico innato para causar el mal.

En palabras de Gibson:

Thus, if we believe without nuance the typical accuser's story, as recorded in legal documents, printed in pamphlets, and discussed by theorists from Scot and Gifford³⁷ to Thomas and Macfarlane,³⁸ we are

³⁶ Esta reinención o reinterpretación de los hechos que se explicitan no ha de entenderse desde el punto de vista adoptado, por ejemplo, por Jiménez del Oso, que habla de montaje consciente de la Iglesia para eliminar todo aquello que no interesaba (1995: 56); de hecho este autor reconoce que el estereotipo de la bruja ya existía en la literatura clásica y que solo faltaba añadirle el pacto diabólico para llegar a la idea moderna de brujería.

³⁷ Y, por supuesto, Institoris y Sprenger.

³⁸ Estudiosos de la brujería de los años 70.

basing our view of what witchcraft was on both a convenient legal fiction and a narrational stereotype. (Gibson, 2001: 46)

En definitiva, todo queda reducido a pura literatura de ficción.

Bibliografía citada

- AARNE, Antti; THOMPSON, Stith (1995): *Los tipos del cuento folklórico. Una clasificación*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- AGUSTÍ, Carme (2013): *De Dràcula a Crepuscle. El mite del vampir en la literatura juvenil* (tesis inédita). Valencia: Universidad Católica de Valencia.
- AZURMENDI, Mikel (2012): "A vueltas con el término *aquelarre*". *RIEV* 9: 42-53. Cuadernos, Donostia: Sociedad de Estudios Vascos.
- BARANDARIÁN, José Miguel de (1998): *Brujería y brujas. Testimonios recogidos en el País Vasco*. San Sebastián: Txertoa.
- BEAR, Manuel (2010): *Las brujas ¡vaya timo!* Pamplona: Laetoli.
- BRIGGS, Robin (2002): *Witches and neighbours. The social and cultural context of european witchcraft*. Oxford: Blackwell.
- BROEDEL, Hans Peter (2003): *The "Malleus Maleficarum" and the construction of witchcraft: theology and popular belief*. Manchester: Manchester University Press.
- CAMARENA, Julio (1995): "El cuento popular". *Anthropos: Boletín de Información y Documentación* 166-167: 30-33.
- CARO BAROJA, Julio (1966): *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza.
- CARO BAROJA, Julio (1991): *De los arquetipos y leyendas*. Madrid: Istmo.
- CLARK, Stuart (2001): "Introduction", in *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology en Meaning in Early Modern Culture*. Stuart Clark (ed.), pp. 1-18. London: McMillan.
- CLARK, Stuart (2004): "Brujería e imaginación histórica. Nuevas interpretaciones de la demonología en la Edad Moderna", in *El diablo en la Edad Moderna*. María Tausiet y James Amelang (eds.), pp. 21-44. Madrid: Marcial Pons.
- DAVIS, Natalie Z. (1990): *Fiction in the archives. Pardon tales and their tellers in sixteenth-century france*. Stanford: Stanford University Press.
- DOLAN, Frances E. (1994): *Dangerous familiars*. New York: Cornell University Press.
- DOLAN, Frances E. (1995): "Ridiculous Fictions: Making Distinctions in the Discourses of Witchcraft". *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 7.2: 82-110.
- FLORES, Enrique y MASERA, Mariana (2010): *Relatos populares de la Inquisición novohispana*. Madrid: CSIC-UNAM.
- GASKILL, Malcolm (2001): "Witches and Witnesses in Old and New England". En Stuart Clark ed., *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology en Meaning in Early Modern Culture*. London: McMillan, pp. 55-80.
- GENNEP, Arnold van (1982): *La formación de las leyendas*. Barcelona: Alta Fulla.
- GENTILCORE, David (2002): "Witchcraft Narratives and Folklore Motifs in Southern Italy", in *The Witchcraft reader*. Darren Oldridge (ed.), pp. 97-108. London-New York: Routledge.
- GIBSON, Marion (1999): *Reading witchcraft. Stories of early English witches*. London-New York: Routledge.

- GIBSON, Marion (2001): "Understanding Witchcraft? Accusers' Stories in Print in Early Modern England", in *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology en Meaning in Early Modern Culture*. Stuart Clark (ed.), pp. 41-54. London: McMillan.
- GÓMEZ LÓPEZ, Nieves (2010). "Algunas aportaciones folklóricas sobre la leyenda. *La encantada y la madrastra canibal*", in PASCUALA, Morote (2010): *Aproximación a la literatura oral. La leyenda entre el mito, la fantasía y las creencias*. Valencia: Perifèric.
- GONZÁLEZ SANZ, Carlos (1996): *Catálogo tipológico de cuentos folklóricos aragoneses*. Zaragoza: Instituto Aragonés de Antropología.
- HENNINGSSEN, Gustav (2012): "El invento de la palabra *aquejarre*". *RIEV* 9: 54-65. Cuadernos, Donostia: Sociedad de Estudios Vascos.
- JIMÉNEZ DEL OSO, Fernando (1995): *Brujas. Las amantes del diablo*. Madrid: Anaya.
- LANCRE, Pierre de (2004 [1611]). *Tratado de brujería vasca. Descripción de la Inconstancia de los Malos Ángeles o Demonios*. Tafalla: Txalaparta.
- LARA ALBEROLA, Eva (2010): *Hechiceras y brujas en la literatura española de los Siglos de Oro* (Colección Parnaseo, 13). Valencia: Servei de Publicacions de la Universitat de València.
- LARA ALBEROLA, Eva (2012): "La bruja como ente ficcional en la literatura hispánica áurea: una nueva aproximación al controvertido fenómeno de la brujería a la luz de la literatura.". *Estudios Humanísticos. Literatura* 34: 147-167.
- MONTESINO GONZÁLEZ, Antonio (2000): "El estigma de la brujería", in *El diablo, las brujas y su mundo. Homenaje andaluz a Julio Caro Baroja*. Salvador Rodríguez Becerra (coord.), pp. 67-94. Sevilla: Signatura.
- MOROTE MAGÁN, Pascuala (2010): *Aproximación a la literatura oral. La leyenda entre el mito, la fantasía y las creencias*. Valencia: Perifèric.
- NIETO-CUEBAS, Glenda Y. (2013): "Inversión y alteración de las normas sociales en tres entremeses de brujas: *Entremés famoso de las brujas* (A. Moreto), *Las brujas fingidas y berza en boca* (anónimo) y *Entremés de las brujas* (F. de Castro)". *Anagnórisis. Revista de investigación teatral* 7: 18-38.
- NIDER, Johannes (2000 [1475]): *Libro de los maleficios y los demonios. Libro quinto del "Hormiguero", escrito por prior Fr. Johannes Nyder, del Orden de Predicadores, trasladado del idioma latino al castellano, con interesantes adiciones por don José María Montoto [1884]*. San Sebastián: Roger Editor.
- PEDROSA, José Manuel, MORATALLA, S. (2002): *La ciudad oral. Teoría, métodos, textos. Literatura tradicional urbana al sur de Madrid*. Madrid: Consejería de Educación y Dirección General de Ordenación Académica.
- PURKISS, Diane (2001): "Sounds of Silence: Fairies and Incest in Scottish Witchcraft Stories", in *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology en Meaning in Early Modern Culture*. Stuart Clark (ed.), pp. 81-98. London: McMillan.
- RESTA, Ilaria (2012): "*Y si un hombre fuere... / hará contigo de amor extremos*. Heterodoxia sexual y hechicería en dos entremeses de Cáncer y Quiñones". *Analecta Malacitana* XXXV: 179-196.
- ROWLAND, Robert (1998): "*Fantasticall and Devilishe Persons: European Witch-beliefs in Comparativ Perspective*", in *Early Modern European Witchcraft*. Bengt Ankarloo y Gustav Henningsen (eds.), pp. 161-190. Oxford: Oxford University Press.
- ROWLANDS, Alison (1998): "Telling Witchcraft Stories: New Perspectives on Witchcraft and Witches in the Early Modern Period". *Gender & History* 10-2: 294-302.

- ROWLANDS, Alison (2003): *Witchcraft narratives in Germany: Rothenburg, 1561-1652*. Manchester: Manchester University Press.
- SPRENGER, Jacobo; INSTITORIS, Enrique (2004 [1487]): *El martillo de las brujas (Malleus Maleficarum)*. Valladolid: Maxtor.
- STEWART, Pamela; STRATHERN, Andrew (2008): *Brujería, hechicería, rumores y habladorías*. Madrid: Akal.
- TAUSIET, María (1997): “Comadronas-brujas en Aragón en la Edad Moderna: mito y realidad”. *Manuscripts* 15: 377-392.
- TAUSIET, María (1998): “Brujería y metáfora: el infanticidio y sus traducciones en Aragón (s. XVI-XVII)”. *Temas de antropología aragonesa* 8: 61-83.
- TAUSIET, María (2004): “Avatares del mal: el diablo en las brujas”, in *El diablo en la Edad Moderna*. María Tausiet y James Amelang (eds.), pp. 45-66. Madrid: Marcial Pons.
- TAUSIET, María; MONTANER, Alberto (2013 [en prensa]): “Poética y retórica de la brujería”, in *Señales, Portentos y Demonios: La Magia en la Literatura Española del Renacimiento*. Eva Lara y Alberto Montaner (eds.). Salamanca: Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas.
- UTHER, Hans-Jörg (2004): *The types of International Folktales. A classification and bibliography, Part I. Animal tales, tales of magic, religious tales, and realistic tales with a introduction*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- VALENCIA, Pedro de (1997 [1611]): *Obras Completas VII. Discurso acerca de los cuentos de las brujas*. Manuel A. Marcos e Hipólito B. Riesco (eds). León: Secretariado de publicaciones de la Universidad de León.
- ZAMORA CALVO, María Jesús (2005a): “Kraemer, Sprenger y sus seguidores en la Europa católica”. *CAUCES* 6: 129-146.
- ZAMORA CALVO, María Jesús (2005): *Ensueños de razón. El cuento inserto en tratados de magia*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.