

Caza de brujas

La semiótica del miedo

Yuri M. Lotman

Un análisis de semiótica de la cultura

Siempre advirtió Lotman de que el análisis semiótico debe preceder al análisis histórico, por más que ambos estén intimamente relacionados. La historia, podríamos decir, es el resultado de la síntesis entre hecho y sentido. Mas sabemos que un acontecimiento ordinario tiene sentido, igual que lo tiene un acontecimiento único e irrepetible. Como dirá en uno de sus últimos textos, bajo la reconocible influencia del premio Nobel de Química Ilya Prigogine: «Clío se presenta no como pasajera de un vagón que rueda por los rieles de un punto a otro, sino como una peregrina que va de encrucijada en encrucijada y escoge un camino».

Al acercarse a un texto, a cualquier texto –programa condensado de toda una cultura–, no debemos aceptarlo como un dato, sino como un objeto construido que hay que descifrar.

La semiótica de la cultura ha demostrado ser un fecundo método para indagar tamaños enigmas. La cultura, tan bien definida por Lévi-Strauss como sistema de limitaciones complementarias impuestas al comportamiento

natural del hombre, es para Lotman y Uspenski «la memoria no hereditaria de una colectividad»; una memoria que, lejos de servir como simple almacén o contenedor, es capaz de generar nuevas informaciones y producir nuevos sentidos.

Una memoria que, lejos de ser estática, es, como la cultura, dinámica. Dinamismo que es fruto de la coexistencia en el interior de un mismo espacio cultural de diversas lenguas ligadas por grados de afinidad y traducibilidad, o viceversa, de extrañeza o intraducibilidad.

Un ejemplo: parece normal, por frecuente, considerar sinónimos honor y gloria. Sin embargo, Lotman nos enseñó –enseñanza que los historiadores no deberían desdeñar–, utilizando textos rusos del siglo XII como los cantares de gesta de Igor (1185), que el honor corresponde al hombre feudal, mientras que la gloria pertenece al príncipe (el honor implica un signo material, que está ausente en la gloria).

Si nos fijamos en universales de oposición como el par nosotros / ellos (griegos / bárbaros...), el «nosotros» cultural es una colectividad dentro de la cual actúan las normas de la vergüenza (y el honor). El miedo (y la coerción) define, en cambio, nuestra relación con «ellos».

En «La caza de brujas...», Lotman aborda también la epidemia del miedo, destacando las dificultades que plantean al historiador no sólo su dimensión psicológica, sino también las relaciones semióticas. Una explicación histórica avalada por la existencia de tan gran volumen de bibliografía establece que al aumento del miedo en el período analizado contribuyó el éxito de la imprenta, que permitió difundir la literatura demonológica.

Sin embargo, pensamos que el análisis ofrecido por Lotman, que concede también una gran relevancia a rumores y chismes, intercambios verbales lejanos y sombríos, sirve mejor al conocimiento de un objeto, el miedo, considerado como una construcción social donde las brujas son una peligrosa minoría organizada, lo que permite a nuestro autor sostener que «no es la amenaza la que crea el miedo, sino el miedo el que crea la amenaza».

El texto de Lotman sería un buen ejemplo del tipo de análisis que practica la semiótica de la cultura, que, quince años después de la muerte de nues-

tro autor, se va consolidando cada vez con mayor firmeza, acaso coincidiendo con el ocaso de los llamados estudios culturales, que prescindieron sorprendentemente de los avances de aquella disciplina, y en concreto de las enseñanzas de Yuri Mijailovich Lotman.

Jorge Lozano

*Nota introductoria**

*E*l tema de la explosión, relacionado en este caso con el del cataclismo social, no es –como se tiende a pensar– una novedad absoluta de los últimos escritos de Lotman. Aparece in nuce antes, surgiendo no como una idea extemporánea sino como el desarrollo de una serie de motivos –los conceptos de retórica, colisión, conflicto y montaje– que ya se habían abordado tiempo atrás en el pensamiento lotmaniano. Por otra parte, como dice Nina Kauchtschischwili, el concepto de cultura y explosión

es simplemente la más preciosa herencia que [...] [Lotman] nos ha legado, una nueva versión de aquella idée russe que atenazó a los pensadores rusos del último siglo, desde que Vladímir Solovéy la expusiera con tanto brío. Creo que no existe otra cultura para la que el concepto de «explosión» sea tan pertinente como lo es para la evolución histórico-ideológica rusa.

(«In forma di lettera a Jurij Michailovich Lotman», in Europa Orientalis, vol. XIII, I, 1994, p. 256.)

Según Boris Uspenski, «no es posible leer la historia de la cultura rusa como un proceso de evolución natural y orgánica. Es una historia marcada en efecto por constantes sacudidas revolucionarias» («La pittura nella storia della cultura russa», en AA. VV., Volti dell’Impero russo. Da Ivan il Terribile a Nicola I, Electa, Milán 1991).

* La lectura de esta nota precedió a la de la versión italiana del texto de Y. M. Lotman en el Congreso «Incidenti ed esplosioni: A. J. Greimas e J. M. Lotman. Per una semiotica delle culture», celebrado en Venecia en mayo de 2008.

*El artículo que aquí se ofrece pone en relación dos conceptos relevantes a los fines de una reflexión cruzada sobre Lotman y Greimas: el «tema de la impredecibilidad y de la explosión», relacionado con el cataclismo social, y el de la «semiótica del miedo», que se vincula a un topos greimasiánico por exce- lencia, el de la «semiótica de las pasiones». El estudio de las pasiones en el funcionamiento de la ciencia y de la cultura ha tenido también una cierta importancia en las investigaciones lotmanianas: un papel de especial relevancia, por ejemplo, adquieren en ellas los conceptos de styd [vergüenza] y de strach [miedo] («Semiótica de los conceptos de “vergüenza” y “miedo”», in *Yuri M. Lotman y Escuela de Tartu, Semiótica de la cultura, Madrid, 1979*). Ambos estudiosos, cada uno siguiendo su propio camino, han tratado de definir la pasión como objeto semiótico no necesariamente coincidente con el que estudian la psicología y otras disciplinas: la descripción que Lotman y Greimas hacen de las pasiones ha supuesto un paso fundamental para definir la metodología semiótica de los dos autores.*

Por lo que se refiere al semiólogo de Tartu, el «miedo» representa un importante objeto de investigación porque está relacionado con la presencia del čužoj [el otro, el ajeno, el extraño, el extranjero], es decir de quien se encuentra fuera del sistema. La función cultural del otro es inmensa: situado al margen de todas las funciones, consigue sin embargo irrumpir en lo «cotidiano». Además, el vínculo entre čužoj e izoj [rechazado] tiene una gran relevancia y una apremiante actualidad: cada cultura crea su propio sistema de «marginales», de rechazados, aquellos que no quedan incluidos en dicha cultura. La irrupción de éstos en el sistema hace que lo exterior a él se convierta en uno de los estímulos fundamentales para la transformación de un modelo estático en un modelo dinámico. El dinamismo de la cultura es fruto de la coexistencia, en el interior de un mismo espacio cultural, de distintas lenguas relacionadas con grados diversos de traducibilidad o intraducibilidad: cuanto más denso y frondoso sea el espacio cultural, más complejo será el sistema que de él deriva.

Silvia Burini

Traducción: D. L.

Advertencia

*E*l trabajo que publicamos a continuación está incluido en el ciclo de investigaciones tardías de Yuri M. Lotman, dedicadas al análisis semiótico del cataclismo social y agrupadas en torno al monográfico «Cultura y explosión» (Moscú, 1992). El ciclo se inició con el artículo «Sobre la “Oda del Libro de Job” de Lomonósov» (Izv. AN SSSR, SLI, vol. 42, n.º 3, 1983) y el presente trabajo era el que debía conformar la segunda publicación. Se elaboraron dos versiones distintas: 1) «La caza de brujas. Semiótica del miedo» y 2) «El miedo colectivo como fenómeno histórico. La caza de brujas». Las dos versiones tienen aproximadamente la misma extensión (la segunda contiene una página más), pero se diferencian sustancialmente tanto desde el punto de vista de la exposición del problema, como en la orientación semiótica de sus conclusiones.

La segunda versión empieza con una cita de las ideas y publicaciones de I. Prigogine¹, lo cual nos permite fecharla entre 1988 y principios de 1989 (antes de que Y. M. Lotman partiera hacia Munich).

Y. M. Lotman muy rara vez re hacía tan radicalmente un trabajo ya terminado, y prefería, en caso de que fuera necesario, redactar uno nuevo («lo escrito, escrito está», tenía la costumbre de decir en estos casos). La existencia misma de estas dos versiones distintas nos permite juzgar la importancia que debían de tener para el autor la temática y el carácter de los cambios efectuados.

Yuri Lotman, según recuerda su editor, declaró en dos ocasiones que tenía que volver a estudiarlo todo, a asimilarlo todo de nuevo. La primera crisis sobrevino a principios de los años 60, y estaba relacionada con el interés que le suscitaba la cibernetica, la teoría de la información y las disciplinas matemáticas, tales como la lógica, la teoría del juego y, especialmente, la to-

¹ La primera cita se nos presenta de la siguiente forma: «Sobre los puntos de bifurcación en los procesos dinámicos véase: Prigogine, Ilya y Stenders, Isabelle, *El orden del caos*, Moscú, Progress, 1986, pp. 216-228. Prigogine, Ilya y Stenders, Isabelle, *Entre le temps et l'éternité*, ed. Fayard, 1988, pp. 111-120 etc.

pología. La segunda crisis estuvo ligada al estudio de los procesos subyacentes en la intersección de la semiótica cultural y la historia de la psicología de la conciencia de masas. En parte, el gran entusiasmo con el que Lotman recibió la idea de Prigogine se debió a que él mismo, con su propio material, había llegado a conclusiones bastante parecidas.

Lamentablemente, en el archivo de Y. M. Lotman la segunda versión, modificada, de su trabajo publicado se conserva tan sólo parcialmente: le faltan las páginas 15-20. El manuscrito representa el tercer ejemplar de la copia a máquina, cosa que significa que los ejemplares 1 y 2 fueron o bien entregados a la editorial o bien se los llevó consigo a Alemania; su destino aún no se ha podido esclarecer.

La presente versión representa la copia corregida, casi a punto para ser publicada (faltan las notas 2 y 10 y después de la página 11 viene la página 15, pero esto, probablemente, no signifique la pérdida de una página, sino un fallo en la numeración). No fue entregada a la editorial (en el archivo se encuentran el primer y el segundo ejemplares de la copia mecanografiada), evidentemente porque quería revisar algunos planteamientos teóricos. Sin embargo, posiblemente también la publicación de la versión descartada merece un especial interés.

Se publica respetando el sistema de citas del autor.

M. Y. Lotman

En las últimas décadas los historiadores, que cada vez dan más importancia al estudio de la vida anónima de las masas, se han interesado de forma especial por las características de la psicología de masas, la ilusión y el miedo colectivo que han aparecido esporádicamente en determinados momentos de la historia. La historia tiende

² Véase: Bajtin, M., *La obra de François Rabelais y la cultura popular de masas en la Edad Media y el Renacimiento*, Moscú, 1965; Gúrevich, A.I., *Problemas de la cultura de la Edad Media*, Moscú, 1981.

cada vez más a convertirse en una ciencia² sobre la conciencia de masas. No obstante, a lo largo del camino nos encontramos con algunos obstáculos significativos: en los documentos del pasado, la conciencia de masas queda poco reflejada e incluso alterada. El objeto no se da directamente en los documentos, sino que es necesario reconstruirlo recurriendo a todo el arsenal de mecanismos de desciframiento de los que dispone el investigador en la actualidad.

Y es aquí cuando la semiótica resulta de gran ayuda, porque con ella se puede analizar de un modo natural y elemental cualquier texto no como algo que nos es simplemente dado, sino en calidad de objeto que hay que descifrar. La semiótica se centrará, ante todo, en los mecanismos codificadores que ha generado el texto.

Este método es especialmente significativo para el análisis de los textos creados en momentos de agudos conflictos intelectuales (y por tanto, también semióticos), que son los que reflejan las tensiones en los momentos críticos del desarrollo social de la humanidad. En tales situaciones, una de las emociones que más se intensifican es el miedo, de modo que no es de extrañar que sea precisamente el miedo el que se haya convertido en objeto de atención de los historiadores a lo largo de las últimas décadas³.

La cuestión del miedo plantea al investigador problemas no tan sólo psicológicos, sino también semióticos⁴. Con esto quedan al desnudo aquellos mecanismos culturales que en otros contextos socioculturales se sustraen a la observación y no se manifiestan con tanta evidencia. Es bien sabido que el estudio de la sociedad en un estado de crisis representa uno de los métodos más efectivos para desvelar la invariante no crítica («normal») de su estructura en

³ [Falta nota en el manuscrito. *M.L.*]

⁴ Y. M. Lotman, «Sobre la semiótica de los conceptos “vergüenza” y “miedo” en el mecanismo cultural», *Tesis de las conferencias de la IV Escuela de Verano según sistemas modeladores secundarios*, Tartu, 1970, pp. 98-105.

condiciones no críticas («normales»). El análisis de los mecanismos semióticos que se actualizan en el seno de una sociedad presa del miedo nos interesa no solamente en sí mismo, sino también como medio de representación del mecanismo semiótico de la cultura como tal.

Cuando analizamos la sociedad convertida en víctima del miedo de masas, podemos distinguir dos casos: 1) La sociedad está amenazada por algún tipo de peligro evidente para todo el mundo (por ejemplo, la «muerte negra», una epidemia de peste o la invasión de Europa por parte de los turcos). En este caso, la fuente del peligro está clara, el miedo tiene un destinatario «real» y el objeto que lo genera es el mismo, tanto para la víctima que lo sufre como para el historiador que estudia la situación. 2) La sociedad es presa de un ataque de miedo cuyas causas reales desconoce (como también le ocurre a veces al historiador, que se ve obligado a recurrir a estudios especializados para poder desvelarlas).

En esta situación aparecen unos destinatarios mistificados, construidos semióticamente: no es la amenaza la que crea el miedo, sino el miedo el que crea la amenaza. El objeto del miedo resulta ser una construcción social, la creación de códigos semióticos, con cuya ayuda la sociedad en cuestión se codifica a sí misma y al mundo circundante. Son precisamente estos casos los que se nos presentan como especialmente significativos. La caza de brujas, cuyo paroxismo sacudió la Europa occidental en los siglos XVI y XVII, puede considerarse como un clásico ejemplo de este tipo.

Ante todo llama la atención el hecho de que este fenómeno abarcase *todo* Europa occidental sin excepción. Países católicos y protestantes sufrieron en la misma medida la psicosis de esta epidemia de miedo, y las diferencias entre las condiciones históricosociales y culturales de Francia y Sajonia o de Escocia y Suiza no produjeron ninguna influencia significativa en la esencia misma de los excesos del miedo frente a las brujas. El segundo rasgo carac-

terístico es la dificultad que supone para el historiador encontrar las causas reales de las epidemias de miedo. El historiador, que se niega a creer en brujas y en la brujería, y que busca causas racionales para explicar esta epidemia, acaba por encontrarse en una situación bastante complicada.

Los investigadores actuales señalan cada vez con más insistencia el hecho de que al aumento del miedo contribuyó el éxito de la imprenta, que otorgó a la literatura demonológica una envergadura sin precedentes⁵, así como la influencia de Oriente, el papel del descubrimiento de América y otras causas que hicieron que los miedos que se incubaban en la época medieval estallasen en miles de hogueras durante la época más «ilustrada» del Renacimiento y el Barroco, en vísperas del siglo de la Razón. De cualquier modo, hoy para nosotros lo más importante es el hecho de que las propias víctimas no eran conscientes de estas causas, de la misma manera que a los historiadores les cuesta reconocer unas consecuencias tan inesperadas de aquello que tradicionalmente estaban acostumbrados a percibir como un simple progreso de la cultura⁶.

Naturalmente, una distinción tan categórica entre miedos «motivados» y «no motivados» es sólo posible en el campo de la abstracción, pues la realidad histórica nos proporciona unas uniones muy complejas de estas tendencias, que se inclinan hacia uno u otro extremo. Pero a pesar de todo esta distinción se ha revelado útil.

Jean Delumeau, en las primeras páginas de su estudio, plantea la cuestión de la repetición periódica de los miedos, su carácter cílico a lo largo de la historia, y se interroga sobre la tipología de este fenómeno: *«Au cours de notre histoire il y a eu d'autres peurs avant et après la Révolution; il y a en eu aussi hors de France. Ne pourrait-on bien*

⁵ Jean Delumeau, *La Peur en Occident XVIe-XVIIe siècles. Une cité assiégée*, Ed. Fayard, París, 1978, pp. 239-240.

⁶ Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 2.

trouver un trait commun...?»⁷. Creer en la validez de este enfoque nos permite tratar de reconstruir el objeto invariable del miedo inmotivado basándonos en las acusaciones aparecidas en documentos de diferentes momentos históricos, para a continuación observar cómo «funciona» esta representación en distintas condiciones históricas.

Para hacerse una idea de los principios sobre los que se construye el «objeto del miedo» (unos principios que se manifiestan con una uniformidad asombrosa en distintas tradiciones sin ninguna conexión entre sí, dando lugar a textos increíblemente parecidos) nos será muy útil recordar un texto del siglo III d.C. perteneciente según el testimonio de [espacio en blanco en el manuscrito, M.L.] a Marco Minucio Félix. Se trata del diálogo *A Octavio*, en el que, con el fin de hacer una última apología del cristianismo, se recogen y refutan todas las acusaciones que la Roma pagana, en su fase agonizante, imputó a los cristianos. Para nosotros es especialmente relevante el hecho de que se trate de una colección de chismes callejeros: el papel de la acusación no lo ocupa el intelectual pagano, sino los rumores de la calle. Fue uno de los participantes en la disputa quien recogió todas estas habladurías. Él mismo dice: «No sé si estas sospechas son infundadas o no, pero sin duda estos ritos y oraciones secretas, ocultos en la noche, han sido razón suficiente para que aquéllas surgieran»⁸.

Así es como obtenemos el material más valioso para nosotros: la voz de la masa anónima, las conversaciones lejanas y sombrías, los rumores y chismes que nacen en una atmósfera de miedo y sin los cuales dicha atmósfera no existiría.

⁷ «En el curso de nuestra historia ha habido otros miedos antes y después de la Revolución; también los ha habido fuera de Francia. No sería posible encontrar una característica común ...?» «¿Pero no existirá una relación entre conciencia de los peligros y nivel de cultura?» (J. Delumeau, *op. cit.*, p. 8.)

⁸ [Falta nota a pie de página en el manuscrito. M.L.]

Ante todo, lo que se afirma es que los cristianos «son una secta» muy poco numerosa, pero extremadamente peligrosa. Su peligrosidad se explica, en primer lugar, por los malos tiempos («los vicios crecen día tras día») y, en segundo lugar, porque esta minoría constituye un grupo muy unido (*«promisce appellant fratres et sorores»*, p. 36). Se trata de una comunidad secreta cuyos miembros se reconocen fácilmente los unos a los otros mediante señales secretas que el resto de la gente desconoce. Rechazan todas las creencias del resto de la sociedad, desprecian a sus dioses y se burlan de sus objetos de culto. De este modo se les acusa no sólo de incredulidad, sino también de blasfemia. Repudian a los dioses y todo cuanto es querido para el resto de la gente, y veneran lo más bajo: tienen por dios a un delincuente crucificado por sus fechorías. Han convertido la cruz en un objeto sagrado y, de esta manera, adoran aquello que merecerían para sí mismos. Han hecho de la cabeza de un asno un objeto de veneración.

Las actividades de los cristianos se representan de la siguiente manera: reuniones secretas por la noche, a la luz del fuego, que terminan en bacanales en plena oscuridad. El objetivo de las reuniones son los sacrificios de sangre y el libertinaje desenfrenado, acompañados de perversiones sexuales (incesto). Los actos rituales se realizan en un orden determinado. Primero el recién llegado realiza el sacrificio ritual de un niño: *«Ic infans a tirunculo farriis superficie quasi ad innoxios ictus provocato caecis occultisque vulneribus occiditur. Humus pro nefas! Sitienter sanguinem lambunt, huius certatim membra dispertunt, bac foederantur hostia, bac conscientia sceleris ad silentium mutuum pignrantur. Haec sacra sacrilegiis omnibus taetriora»* (p. 40)⁹. Los motivos

⁹ «Ante el novicio se coloca un niño, recubierto de una pasta a fin de ocultar el asesinato que están a punto de cometer. Él, siguiendo sus órdenes, le asesta múltiples cuchilladas. La sangre se derrama por todos lados y ellos la sorben con avidez.» El crimen colectivo representa una garantía de silencio y de mantenimiento del secreto por parte de todo el grupo y es el peor de los sacrilegios».

del asesinato ritual de un niño (cubierto con una sábana, con los ojos vendados, etc.) y la comunión de sangre que garantiza el mantenimiento del secreto, se encuentran a menudo en textos que es obvio que no tienen ninguna relación con «A Octavio». Véase, por ejemplo: «La bruja [...] le llevó un niño de unos seis años cubierto con una sábana blanca y le hizo una señal indicándole que le cortaría la cabeza [...]. Él se abalanzó sobre el cuchillo como un loco y la sangre del inocente le salpicó los ojos [...]. La bruja, agarrando el cuerpo decapitado con las manos, se bebió su sangre como si fuera un lobo»¹⁰. El asesinato como medio de mantenimiento de un secreto, que une a los participantes de reuniones secretas como garantía de solidaridad aparece también en *Los demonios* de Dostoyevski.

La segunda parte consiste en una orgía donde impera la actividad sexual desenfrenada, poniéndose énfasis en las relaciones incestuosas. Esto acentúa el rechazo hacia esta comunidad: su hostilidad hacia las leyes divinas y humanas, y su anomalía. Es especialmente relevante el hecho de que los miembros de la «secta», repudiados, «necios» y «sacrílegos», tienen la osadía de creerse superiores a la sociedad que les ha rechazado y de mirarla *con escarnio*.

Conforme al sistema del Código de habladurías calumniadoras contra los cristianos, se crea también la representación de su culto. Veneran a un ser repudiado y despreciable: una esclava, un malhechor que fue crucificado, un asno. Al mismo tiempo en el culto se evidencia un momento de perversión sexual: «La depravación forma parte de su religión», «también veneran los órganos sexuales de sus sacerdotes» (p. 39).

El vasto material que se refiere a las brujas y la brujería, la magia y la persecución de brujas y magos en la Europa occidental del Medioevo y de los siglos XVII y XVIII ha sido reiteradamente estudiado, y en los últimos años ha atraído especialmente la atención de

¹⁰ N. V. Gogol, «Pol. Sobr. Izd.», *Obras completas*, Moscú, 1940, t. 1, pp. 145-146.

los historiadores¹¹. No obstante, lo que nos interesa en este caso no son las fuentes de estas creencias (entre las que se mencionan bien la magia de la Antigüedad, bien la religión pagana de los germanos y de los celtas, bien las creencias populares de los montañeses de los Alpes y los Pirineos) sino su estructura sincrónica y el lugar que ocupan en la «cultura del miedo» durante el período que los historiadores denominan el «siglo de oro de Satanás»¹², es decir, desde la segunda mitad del siglo XV hasta principios del siglo XVII.

El momento culminante del estallido del miedo tiene lugar en los cincuenta años que van de 1575 a 1625¹³.

Es característico de las sociedades arcaicas y sus representaciones de culto la identificación de los conceptos de «otro» y de «principio sobrenatural maligno». A lo «ajeno», lo «extranjero» y al demonio, representante de las fuerzas mágicas del mal, se les asignan rasgos comunes. Esta vinculación se mantiene estable en la conciencia de masas hasta épocas muy tardías, si bien no deja de sufrir cambios bajo la influencia de modelos culturales más complejos. En la práctica real, la persecución de las brujas se cruza continuamente con la representación del pérvido influjo de Satanás y la existencia, igualmente maligna, de comunidades secretas que causan un daño similar al de Satanás. Incluso un cronista de Kiev del siglo XII, un monje firmemente convencido de que el diablo era el origen de todos los males, decía conocer también el mal de naturaleza puramente humana. Tras empezar afirmando «Pues los diablos son enviados del mal y los ángeles del bien», concluye su razonamiento de improviso: «Porque los diablos temen a Dios mientras que los hombres ni temen a Dios ni se aver-

¹¹ Charles Riche, *Sonambulismo, demonísmo y venenos del intelecto*, San Petersburgo, 1885, p. 211.

¹² [Falta una nota en el manuscrito, M. L.]

¹³ Véase: Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 240.

güenzan ante los hombres»¹⁴. Para nosotros es especialmente importante el hecho de que esta última fórmula, por lo visto, era un proverbio. Al menos el autor de *Molenia Danila Zatochnika* (s. XII) (Plegarias de Daniil Zatochnik) la utilizó para caracterizar a las mujeres malignas: «Malvada es la mujer que no tiene temor de Dios ni vergüenza de los hombres»¹⁵. De este modo, nos encontramos con la voz de aquella cultura popular que, empezando por *Panchatantra* y acabando por las fábulas de Krilov, ha ido elaborando concienzudamente el tema del diablo, que no solamente no logra tentar al monje, sino que aprende de éste cómo pecar hábilmente.

En la extensa bibliografía «diabólica» y en los documentos sobre procesos contra las brujas, se dibuja muy claramente la fisonomía de aquel mundo que la sociedad de la época codificó como «satánico». Las características de la bruja, su comportamiento y apariencia, sus actividades satánicas y el ritual del sábat, han adoptado unas formas estereotipadas. Las imputaciones, las respuestas, la descripción de actos maléficos, las confesiones y las autoinculpaciones se suceden con repetitiva monotonía de un documento a otro, siglo tras siglo, y en un espacio que abarca de los Pirineos a Escocia y de Escandinavia a Italia. Esto nos permite hablar de un Código extraordinariamente estable, cuya constancia y activa presencia requieren una explicación.

Conscientes de que esta división es una hipótesis y entendiendo que en los textos reales la delimitación es a veces prácticamente imposible, podemos sin embargo destacar en el «conjunto bruja» aquellos signos que encontramos también en otras comunidades «hechiceras», «heréticas» o «paganas», es decir, los que se corresponden con el estereotipo de «heterodoxo», y aquellos que en otras

¹⁴ Colección completa de crónicas rusas, t. I, Moscú, 1962, p. 135.

¹⁵ Cit. de *Monumentos de la literatura de la Rusia Antigua. J. XII*, Moscú, 1980.

situaciones culturales son atribuidos a comunidades nocivas desde el punto de vista político, criminal, nacional o relacionado con la edad. El carácter de estos dos estereotipos es distinto: el primero se construye como «anti-fe», como fe equivocada, herética, creada como una fe puesta del revés, invertida, que parodia la fe verdadera. Como base y punto de partida tomaremos el culto canónico, de cuya estructura se forma el anti-culto. En este caso, el código se mantiene idéntico en lo sustancial al culto canónico; lo único que sucede es que «se lee» al revés. La expresión literal de esta fe es la convicción de que la oración diabólica no es más que una plegaria corriente pero leída en sentido opuesto, así como la idea de que la lengua de los hechiceros es un modo de hablar también al revés. Desde este punto de vista, la convicción de que los textos hebreos y árabes, por el hecho de leerse de derecha a izquierda, tienen una procedencia diabólica y poseen fuerzas mágicas, resulta no sólo natural, sino hasta obvia.

Las acusaciones de este tipo constituyen un elemento constante en los procesos contra las brujas. De aquí derivan las parodias sacrílegas de la liturgia, que son un elemento imprescindible de la «misa negra»: velas negras hechas de grasa humana (normalmente de niño) que deben sostenerse con la mano izquierda y la llama en la parte de abajo, parodias de oraciones, el rito de la comunión con mofa de la hostia, comulgar no con vino sino con sangre auténtica (de niño) u orina (del mismo modo que el vino, en la ceremonia de la eucaristía, simboliza la sangre de Cristo, en la parodia de la ceremonia puede utilizarse cerveza como representación del diablo)¹⁶. De aquí derivan también todos los elementos transformistas:

¹⁶ «Wollen wir die Herexei als ein ganzes fassen, so erschei sie, vom Standpunkt der Doctrin betrachtet, als eine in sich vollendete diabolische Parodie des Christenthums» (Soltan, *Geschichte der Hexenprozesse. Neu bearbeitet von Dr. H. Heppe*, t. I, Stuttgart, 1880, p. 313).

el beso en el año de Satanás, los matrimonios paródicos durante el aquelarre, y otras cosas por el estilo.

Cabe destacar que mientras el tono general del mundo cristiano «justo» es jovial y serio, el de Satanás es totalmente contrapuesto: funesto e irónico. En el aquelarre, Satanás siempre aparece con cara triste, hastiada. Habla con voz nasal¹⁷, grita salvaje y ferozmente¹⁸. En él la diversión siempre tiene un carácter burlesco, paródico¹⁹.

Sin embargo, en el «conjunto bruja» existe claramente otro estrato, que no es ni la parodia ni la transformación, y que posee una estructura autónoma cuyas raíces se pierden en las profundidades del pensamiento arcaico, que se van repitiendo de modo estable en la conciencia de masas en el transcurso de los siglos. Dicha estructura se puede definir como «comunidad nociva».

«Cabe señalar –apunta un estudioso–, que cuando una bruja desea causar algún daño a alguien, actúa siempre en solitario, nunca se une a otras». A esta observación se refiere la anotación: «el 10 de abril de 1533 en la villa de Schiltach (hoy gran ducado de Baden) las brujas, de mutuo acuerdo, desencadenaron una epidemia. Sin embargo, no hemos conseguido encontrar otro caso de estas carac-

¹⁷ «Como si sonase a través de la nariz» (N. Remigius, *Daemonolatriæc*, L. III, Frankfurt, 1597, I, 19). El hecho de hablar con la nariz hace reconocer como Satanás a un extranjero, precisamente así es como se representaba el habla extranjera en alemán y en ruso (lenguas que no tienen sonidos nasales) en las representaciones de los saltimbanquis. Cf discurso de un viejo comediante:

«Hablan con la nariz todos los griegos,

Y saludan así: *antrofas kalos*»

(V. N. Perets, *Material histórico-literario*, t. I. De la historia de las canciones rusas. San Petersburgo., 1900, p. 192. Con la nariz hablan también los bufones.)

¹⁸ A menudo se señala que su voz recuerda el rebuzno del asno.

¹⁹ En el capítulo «El diablo como socarrón» Gustav Roskoff escribe: «Der Teufel dient zur Belustigung durch seine negative Natur, die sich in seiner Neigung zum Travestiren aussert» (Gustav Roskoff, *Geschichte des Teufels*, t. I, Leipzig, 1869, p. 399).

terísticas»²⁰. No es menos relevante que todas las persecuciones de brujas tuviesen como objetivo descubrir *conjuras* y supuestas comunidades portadoras de males. Los jueces, aplicando terribles torturas, tratan de arrancarles a los acusados los nombres de quienes los han iniciado e implicado en actividades criminales, de quienes han participado a la hora de planearlas y de aquellos con los que han volado en los aquelarres, etcétera. Ante todo, los tribunales exigen a los acusados que delaten a otras personas, y las ejecuciones tienen siempre un carácter colectivo. Esto no ocurre por casualidad. El miedo obedece a una representación del enemigo como un colectivo peligroso.

¿De qué modo se le presenta el enemigo a esta sociedad dominada por el miedo?

El primer concepto fundamental sobre las brujas se puede formular así: las brujas son una peligrosa *minoría organizada*.

La primera característica del objeto del miedo es ser una minoría. La sociedad elige verdaderamente su parte más indefensa, la parte que sufre el mayor número de ofensas sociales y la eleva a la categoría de enemigo. En el período que nos interesa ahora, esta minoría está representada, sin duda, por las mujeres.

Si intentamos analizar los signos que hacían más probable que estas personas atrajeran sobre sí la acusación de brujería, es decir, provocar la posibilidad de que la sociedad empezase a codificarlas con el concepto de «bruja», podemos llegar a las siguientes conclusiones: habitualmente, una característica de la bruja es la edad. La «bruja» típica es una vieja²¹. Aunque también es típico el caso contrario: la bruja puede ser una niña o una muchacha. De hecho, en la lista de las 29 hogueras de Würzburg de 1629 (en cada una de

²⁰ Soltan, *op. cit.*, p. 303.

²¹ K. V. Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*. Londres, 1971, p. 400.

ellas fueron quemadas de cuatro a siete personas), en el décimo tercer día, hallamos la enumeración de los conducidos a la hoguera:

1. Un viejo herrero.
2. Una mujer vieja.
3. Una niña de nueve o diez años.
4. Una niñita, hermanita de la anterior²².

La condena a la hoguera en un mismo día de dos viejos y dos niños es, en este sentido, significativa. También encontramos anotaciones en otros días: «niña», «muchacha de unos 15 años», etc. Muy a menudo, en la lista hay anotaciones del tipo: «mujer forastera», «hombre forastero», «tres tejedores forasteros», «vieja forastera». Hallamos también indicaciones sobre defectos físicos: el vigésimo octavo día fue quemada una muchacha ciega²³. Pero también es peligroso lo opuesto: en la vigésima hoguera murió Babelina Göbel, junto a cuyo nombre aparece esta anotación: «la joven más bella de Würzburg». En el cuarto día fue llevada a la hoguera –culpada de ser la fuente de todas las infecciones– una comadrona *que se vestía de forma demasiado elegante*. El octavo día fue quemado el alcalde de Baunach, «el ciudadano más gordo de Würzburg». La anotación «mujer gorda» aparece a menudo en la lista. También fue conducido a la hoguera un estudiante «capaz de hablar muchas lenguas, músico magnífico: cantante y que sabe tocar muchos instrumentos». Thomas destaca que las principales víctimas de acusación eran «sobre todo las mujeres pobres», pero exis-

²² G. Roskoff, p. 339; los redactores de la lista utilizaron precisamente estas expresiones sentimentales («*Ein geringer, ihr Schwesternlein*»), pero eso no salvó a la niña.

²³ Ibidem, p. 341. Para la consideración de sordos, mudos, tullidos, epilépticos y locos como poseídos por el demonio, véase *Theatrum Diabolorum*, Frankfurt am Main, 1587. II, p. 285-286; J. Janssen, VIII, 528.

ten datos suficientes para poder sostener que también era peligroso ser rico²⁴.

Da la impresión de que no eran unas cualidades determinadas de las víctimas las que atraían a los acusadores, sino la extrema diversidad de tales cualidades: viejos y jóvenes, monstruosos y bellos, muy pobres y muy ricos: es decir todo aquel que tuviera alguna peculiaridad especialmente visible. Se perfila así también el rostro del acusador: se trata de la masa de nivel medio, carente de rasgos marcados, dominada por el miedo, el odio y la envidia hacia aquellos que poseen alguna cualidad sobresaliente.

Otra de las principales acusaciones es que la minoría que forman los hechiceros está unida en la trama de una conspiración: son parte de una conjura. En la mente de los acusadores se ha formado una idea precisa de que existe un vínculo entre todas las brujas mediante un pacto contraído con Satanás. Por ello, incluso cuando ante el tribunal desfilan mujeres que afirman no conocerse unas a otras, aquél no las cree y pasa a considerarlas miembros de una conjura. Otros indicios de conspiración serían señales secretas que se intercambian las acusadas, así como la actitud de burla que adoptan frente a otras personas.

La búsqueda de tales señales interesó mucho a la Inquisición, porque eran precisamente éstas los indicios de una *comunidad*.

Así, en 1527 en España, dos niñas de edades comprendidas entre nueve y once años, bajo promesas y amenazas, declararon poder desenmascarar una gran conspiración de brujas, cuyos integrantes se reconocían entre sí mediante una señal que se hacían con el ojo izquierdo²⁵.

²⁴ La afirmación de Thomas de que los ricos eran frecuentemente objeto de acusaciones de brujería (cit., pág. 411) no está confirmada a partir de los materiales de los procesos continentales (cf. Soltan, I, p. 298.).

²⁵ Véase: G. Roskoff, t. II, p. 295; Llorente, *Geschichte der spanischen Inquisition*, t. II, p. 15.

En general la cuestión de las señales que distinguían a las brujas ha sido algo que ha interesado mucho a los estudiosos. En esta cuestión se ha ido imponiendo cada vez más el enfoque semiótico, que es el que finalmente ha vencido. Los métodos resultaban arcaicos, con raíces que se remontaban a la antigüedad pre-cristiana, y cuyo significado residía en encontrar particularidades objetivas en el cuerpo de las brujas y en la especificidad de su comportamiento. Se trataba de las pruebas del fuego y del agua. La prueba del agua tenía en la conciencia cristianizada de los cazadores de brujas la siguiente explicación: el cuerpo de las brujas es «impuro» y el agua, bendita por el bautismo de Cristo en el Jordán, es una esencia pura. Por eso el agua no acoge el cuerpo de la bruja, y aunque la metamos atada en ella, de modo que no pueda nadar, no se hundirá. De estas pruebas materiales tan ingenuas, se pasó a la búsqueda de signos de asociación con el diablo. Así es como nace el estudio de las manchas y de los diferentes estigmas que el diablo imprime en el cuerpo de las brujas como señal de su pacto con ellas. El estudio de dichos estigmas es una parte sustancial de cualquier proceso relacionado con las brujas.

En cualquier caso, la falta de signos corporales no indicaba ausencia de culpa, sino que a menudo hacía aumentar las sospechas de los inquisidores. Llegamos aquí a una particularidad importante de la atmósfera psicológica, la única en la que se pueden producir fenómenos culturales de este género, atmósfera en la que, por encima de todos los impulsos que provocan delaciones y ejecuciones (envidia, avaricia, odio hacia el vecino, venganza, consideraciones de orden material o profesional, fanatismo e hipocresía), pende la impenetrable nube de miedo, que hace que las personas consideren como normales actos que fuera de esta atmósfera parecerían una insensatez.

Desde un punto de vista psicológico, la atmósfera en torno a la caza de brujas atravesaría las siguientes fases: en un principio las

brujas representan para sus perseguidores un número especialmente reducido de seres malévolos con rasgos claramente reconocibles (se las puede distinguir incluso por su aspecto exterior y su comportamiento, sin necesidad de llevar a cabo ningún tipo de investigación). La lucha contra ellas no parece difícil. Más adelante, la atmósfera de sospecha creciente lleva a pensar en la astucia del demonio, que oculta hábilmente a sus adeptos. La falta de signos exteriores resulta aún más sospechosa que su presencia: se ve en esto las maquinaciones y arterías de Satanás. Ahora se sospecha no de quienes celebran las ceremonias eclesiásticas de modo negligente, sino de quienes lo hacen con un exceso de celo: a menudo la asistencia a la iglesia indica el deseo de distraer la atención de los verdaderos creyentes y debilitar su vigilancia. Acusar a la vecina de bruja no defiende a la acusadora de la imputación de brujería, al contrario, induce a sospechar de ella: ¿no estará buscando de este modo ocultar su delito? Los hábitos y órdenes eclesiásticas tampoco son una defensa: Satanás es muy astuto. Los acusadores, los delatores y los mismos jueces se ven inexorablemente arrastrados por la máquina de destrucción y pasan a ser víctimas de este mismo miedo que hasta entonces habían sembrado por distintos motivos personales²⁶.

Así, el arzobispo de Trier, Johann von Schönburg, condena a la hoguera al rector de la universidad que hasta ese momento había sido juez de las brujas, mientras que el obispo de Bamberg Johann Georg II manda arder al canciller y a todos los burgomaestres, que prueban en su propia carne la perentoriedad de la lógica de una vorágine que ha convertido a los acusadores en víctimas de una nue-

²⁶ Es típico que durante las persecuciones de marranos y moriscos en España, y de los paganos «convertidos», que se produjeron en ese mismo período, el acento pasa de la convicción (el hecho de reconocerse cristiano) y la observancia de los ritos eclesiásticos a la «pureza de sangre». Son precisamente estos «conversos» quienes despiertan mayores sospechas.

va oleada de inculpaciones²⁷. Son vistos como el enemigo camuflado, el más peligroso de todos.

Si durante una primera etapa los apóstatas a menudo forman parte no solamente de la vanguardia de los delatores sino que, en ocasiones, engrosan también las filas de los inquisidores más celosos, en una segunda etapa son ellos mismos los que pasan de ser cazadores a convertirse irremediablemente en presas de caza. En la ya mencionada lista de Würzburg de los 158 quemados en la hoguera, doce eran representantes de la iglesia, nueve eran vicarios y dos eran maestros de coros eclesiásticos, lo que en total representa el considerable porcentaje del 8 por 100.

Dado que la presencia de indicios delictivos queda excluida de antemano gracias al poder de Satanás, que protege a los imputados, los fundamentos de las acusaciones se basan únicamente en la intuición de los jueces (convencidos *a priori* de la culpabilidad de los sospechosos) y en la autoinculpación de los procesados. Esto tuvo como consecuencia lógica el uso de torturas como elemento fundamental de la instrucción de los sumarios. Todas las normas que garantizaban los derechos de los procesados fueron suprimidas y el objetivo de la investigación judicial consistió en forzar la confesión exigida por los jueces mediante amenazas y sufrimiento físico. Al mismo tiempo, se trataba de intimidar a aquellos abogados que alguna vez quisieran defender a las «brujas». Tal simplificación del procedimiento obtuvo el beneplácito formal y jurídico de legisladores como el jurista sajón Karpzov. Dado que el proceso no se basaba literalmente en la ley, sino en la voluntad del juez que tenía la libertad de infringirla o eludirla (tristemente famosa es la afirmación de que el hacer uso de la tortura al día si-

²⁷ H. R. Trevor-Roper, «The European Witch-Craze of the 16 and 17 Centuries», in Trevor-Roper, H. R., *Religion, The Reformation and Social Change and Other Essays*, Londres-Melbourne, etc., pp. 148-152.

guiente no es recurrir a una nueva tortura –algo prohibido por la ley–, sino tan sólo continuar la anterior), la diferencia entre sospecha, acusación y condena desapareció. Ser acusado significaba ser condenado, y el juez trataba únicamente de obtener una autoinculpación del acusado, que habría de ratificar formalmente su veredicto.

H. P. Trevor-Roper señala que si no se hubiese recurrido a la tortura, el pánico que atenazó a Europa en los siglos XVI-XVII no habría sido posible²⁸. A lo que se podría añadir que estas torturas hubiesen sido imposibles fuera del clima de pánico y terror que imperaron durante el período.

Es precisamente en esta época cuando la persecución de las brujas alcanza su apogeo: las ejecuciones adquieren un carácter masivo, se expanden geográficamente, y los inquisidores tienen la pavorosa sensación de que los siervos de Satán son innumerables e imposibles de vencer.

La mayor parte de la sociedad empieza a sentirse una minoría arrinconada, y los inquisidores se sienten objetos de inquisición²⁹. Convertidos en víctimas de los temores que ellos mismos han avivado, viven rodeados de los fantasmas que también ellos han creado. Se forma un círculo vicioso entre terror y miedo, en el que causa y efecto son permanentemente intercambiables.

²⁸ H. R. Trevor-Roper, *op. cit.*, p. 119. Hay que señalar un interesante punto de vista del estudioso sobre el hecho de que, contrariamente a la opinión común, las torturas de la inquisición no eran una herencia de la Edad Media, que garantizaba a los acusados un procedimiento procesal de defensa, sino el renacimiento y la difusión del antiguo derecho romano, lo cual representaba de algún modo el retorno a la Antigüedad.

²⁹ Precisamente en este período se constituye el complejo psicológico de la «ciudad asediada» –«*cité assiége*»– con que Delumeau definió la psicología de toda la Europa occidental presa de la psicosis de la caza de brujas. Un gran colectivo que se encuentra en una situación de agresión se percibe a sí mismo como minúsculo y sometido al asedio de un potente enemigo que lo rodea por todas partes.

Cuando el paroxismo del miedo y el terror llegaron a su apogeo, en la segunda mitad del siglo XVII se produjo un brusco retroceso. A continuación intentaremos explicar las causas.

Las ficciones sobre las comunidades dañinas, que amenazan la existencia misma de la sociedad, descansan en estereotipos acusatorios fijos que se repiten constantemente en la historia de la cultura. Estas acusaciones son dos: asesinatos y delitos sexuales. Ambos motivos constituyen los rasgos fundamentales del estereotipo del «aquelarre», y figuran invariablemente en los interrogatorios y en los relatos sobre brujas, en los que penetran a partir de los estereotipos de la conciencia de masas.

El modelo característico de asesinato imputado a las brujas es el sacrificio de un recién nacido del que se bebe la sangre, acto con el que se abre el aquelarre. Este ritual tiene un carácter de anticomunión y está relacionado con la imagen de consagración de las aspirantes a brujas. Este motivo en el «conjunto bruja» tiene un doble significado funcional. Por un lado tenía un carácter religioso sacrílego de parodia satánica referida al sacrificio del cordero y a la eucaristía. Por otra parte, si hablamos no ya de su génesis, sino de su aspecto funcional, este motivo asume una función totalmente laica, no eclesiástica: la mayoría social, para motivar su propio miedo irracional frente a una minoría insignificante a la que se niega cualquier posibilidad de defenderse, crea una situación absolutamente mistificada: esa misma minoría se presenta como misteriosamente poderosa (gracias a su vinculación con Satanás o a la cohesión de su misma organización, cuyos miembros, manteniéndose ocultos para quienes les rodean, se reconocen infaliblemente unos a otros). Pero la mayoría se personifica a sí misma en la figura de un niño indefenso, torturado y asesinado a manos de peligrosos enemigos. En este caso no es obligatorio que exista un matiz religioso: carece de cualquier dimensión de esta índole el mito racista de la mujer blanca violada por negros. En septiembre de 1933,

nueve meses después del ascenso hitleriano al poder, el director de cine Steinhoff rodó *El joven hitleriano Quex*. En pleno apogeo de las persecuciones contra las fuerzas de izquierdas, apareció en las pantallas alemanas una película donde se mostraba cómo unos violentos personajes «de izquierdas» y comunistas asesinaban brutalmente a un valeroso y pacífico muchacho nazi. Se procuró por todos los medios que la película provocase en los espectadores emociones extraestéticas. Se presentaba como el relato de un hecho real, y el papel del personaje protagonista, el joven hitleriano Quex, fue interpretado por un actor no profesional cuyo nombre no aparecía en los carteles: en la conciencia del público debía ser presentado como un niño de carne y hueso: una víctima real de liberales y comunistas sanguinarios. Cultivar una atmósfera de «ciudad sitiada» (*«une cité assiégié»*, Delumeau) encajaba con la atmósfera creada por la propaganda oficial del Tercer Reich (es significativo que el aislamiento internacional no fuese silenciado sino amplificado por la propaganda de Goebbels). Resulta todo un símbolo que la última película del Tercer Reich fuese *Koberg*, dedicada a la defensa de una ciudad asediada (episodio extraído de la guerra franco-prusiana de 1870).

El motivo de los crímenes sexuales reitera de manera funcional las acusaciones de *A Octavio* de Minucio Félix. La repetición literal de los besos rituales en los genitales es un signo de la sumisión de las brujas a Satanás. Satanás y las brujas comparten un tipo de lujuria especial y los detalles de su desenfrenado comportamiento sexual llenan tratados y panfletos. El significado de todo esto se aclara cuando lo confrontamos con la acusación estereotipada que se hacía a las brujas de intentar privar de su potencia viril a los hombres «embrujados» por ellas. Ésta es una de las imputaciones que con mayor frecuencia se hace a las brujas durante los procesos. Del mismo modo que las comunidades de brujas sirven para sembrar la discordia entre las personas, destruir sus colectivos, favorecer las

peleas entre marido y mujer o entre vecinos, provocar cizaña y disputas, del mismo modo su desenfreno sexual se relaciona con el intento de privar a las demás personas de este tipo de actividad.

Detrás de tales acusaciones asoma claramente el miedo de la mayoría masculina a perder su situación de dominio en la sociedad. El carácter antifeminista de los procesos contra las brujas se manifiesta en este aspecto del mito sobre éstas con la misma claridad con que aparece en los mitos racistas sobre la lujuria y el desenfreno sexual de las «razas inferiores» la pretensión de mantener la superioridad de la nación dominante.

La idea de que la superstición y el fanatismo, compañeros inseparables de las persecuciones (para algunos, incluso, su causa), son la herencia del «oscuro medioevo» pertenece a los pensadores de los siglos XVII-XVIII y corresponde a la polémica tarea de su lucha por «el triunfo de la razón». Esta idea arraigó en la conciencia del hombre del siglo XX, que tiende a considerar el fanatismo y «la caza de brujas» –que reaparecen en su época bajo distintas formas–, como la vuelta a la Edad Media. Sin embargo, hace mucho que se sabe que en la Edad Media los juicios contra las brujas eran fenómenos aislados y, además, las torturas, las violaciones de derechos de los acusados a lo largo del proceso judicial y otras anulaciones de garantías legales, sin las cuales los juicios de la Inquisición serían imposibles de llevar a cabo, eran más bien excepciones que durante los primeros años de la Edad Moderna se convirtieron en regla. «La caza de brujas» no coincide con «el espíritu medieval» ni en el tiempo ni en su esencia.

Los teólogos protestantes y los historiadores de la iglesia relacionan aquellos acontecimientos con la famosa bula del Papa Inocencio VIII y con *Malleus maleficarum* de Institoris y Sprenger. Pero sus adversarios, con razón, señalan que las persecuciones llegaron a su apogeo casi cien años después de aquellas expresiones. ¿Es posible que la consecuencia diste tanto de la causa? Más de

una vez se intentó relacionar el auge del miedo y las supersticiones con el espíritu y la práctica de la Contrarreforma. Sin embargo, esta hipótesis se ve debilitada por el hecho de que las hogueras ardían tanto en la Europa católica como en la protestante sin que fuera posible determinar quién se llevara la palma.

También hubo varios intentos de relacionar el miedo y la historia de masas de los siglos XVI-XVII con los cataclismos que sufrió Europa: epidemias, guerras, hambrunas. Sin embargo, es bien sabido que todos estos cataclismos fueron un factor constante durante toda la historia europea (y en general, la historia de la humanidad) y es imposible relacionarlos específicamente con los siglos XV-XVII sin caer en la parcialidad. Ya 1906, N. Speranski escribió: «Según una explicación muy extendida y muy superficial, la aparición de los procesos contra las brujas precisamente en el siglo XV se debe a los horrores que sufrió Europa durante la época de la peste negra y la Guerra de los Cien Años. La imaginación colectiva, afectada por tales sucesos, empezó a buscar señales de maquinaciones de Satanás por todas partes. Aunque, si tal explicación fuera suficiente, los procesos contra las brujas habrían aparecido unos cuantos siglos antes. Durante la Alta Edad Media hambrunas severas y plagas de peste virulentas eran visitantes habituales en diferentes regiones de Europa, del mismo modo que las incursiones normandas y húngaras y las luchas de los señores feudales afectaban al pueblo no menos que las bandas de merodeadores que expoliaron Francia durante la Guerra de los Cien Años»⁵⁰. En efecto, sólo hay que recordar que a finales del siglo VIII y principios del IX tuvo lugar en Europa la sangrienta invasión de los vikingos, que cubrieron todo el territorio anglosajón con un baño de sangre y se adentraron en la Europa del Sur; que entre los años 809 y 826 los piratas musulmanes paralizaron por completo el comercio y la co-

⁵⁰ N. Speranski, *Brujas y brujería*, Moscú, 1906, p. 82.

municación en las viejas rutas marítimas del Mediterráneo, invadiendo paralelamente el continente; y que entre los años 899 y 955 los húngaros realizaron treinta y tres incursiones devastadoras en Europa, llegando hasta Bremen (915) y Orleáns (937)³¹, para entender que ver la raíz de los acontecimientos en las desgracias que perturbaron la imaginación popular precisamente en los siglos XVI-XVII significaría perder la perspectiva histórica. El motivo por el cual durante la Alta Edad Media, en medio de cataclismos de todo tipo, las brujas no infundían un especial recelo y la Iglesia consideraba que su deber era luchar contra la fe en la brujería vista como una superstición pagana, mientras que en los siglos XV-XVII el miedo a las brujas adoptó formas de histeria y la Iglesia perseguía a los que no creían en brujas como herejes, es un hecho que requiere una explicación.

Parece que los investigadores que más se han acercado a una respuesta son los que se dieron cuenta de que el pánico a la brujería coincide en sus límites temporales con el Renacimiento (y en su etapa más tardía, con el Barroco) y que la curva de su dinámica coincide paradójicamente con el progreso en el ámbito de la cultura y la ciencia. Lo que nos conduce a la pregunta formulada por Jean Delumeau: «*Mais n'existe-t-il pas une relation entre conscience des dangers et niveau de culture?*»³² En efecto, la persecución de las brujas (junto con la persecución de los judíos y de los musulmanes) comienza en el siglo XVII, durante la época en la cual el ritmo de la vida cultural empieza a crecer rápidamente. Más tarde, a medida que se van extendiendo las ideas renacentistas, cuando, según Boccaccio, al hombre «no le puede satisfacer la libertad absoluta de hacer todo lo que le apetezca» (*Decamerón*, tercer día, primer relato), au-

³¹ Georges Duby, *Guerrières et paysans, VII-XII siècles, Première essor de l'économie européenne*. Gallimard, París, 1973, p. 130 ss.

³² Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 8.

menta también el miedo y los procesos contra las brujas relacionadas con él. En la época del Barroco, las dos cosas llegan a su apogeo y, a continuación, durante el período del racionalismo de repente llega el desvanecimiento de la embriaguez : los horrores de varios siglos se desvanecen de tal modo en tres o cuatro décadas, que cuesta creer que hayan existido. Y es entonces cuando aparece el mito de que el miedo y el fanatismo son fruto de una época casi prehistórica.

Y. L.

Traducción del ruso: *Margarida Ponsatí Murlà*.

