Colección Uncialis

LAS LETRAS Y LAS HORCAS

DEMONOLOGÍA Y CAZA DE BRUJAS EN LOS REINOS HISPANOS

Constanza Cavallero

Sociedad Argentina de Estudios Medievales
2025

Constanza Cavallero

LAS LETRAS Y LAS HORCAS

Demonología y caza de brujas en los reinos hispanos

(con comentarios, traducción y edición de documentos)

Sociedad Argentina de Estudios Medievales

2025

Cavallero, Constanza
Las letras y las horcas : demonología y caza de brujas en los reinos hispanos / Constanza Cavallero ; Editado por Constanza Cavallero. - 1a ed volumen combinado. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : SAEMED-Asociación Civil de Estudios Medievales de la República Argentina , 2025.
Libro digital, PDF - (Uncialis ; 1)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-47434-9-7

1. Historia Moderna. 2. Brujería. 3. Traducción. I. Cavallero, Constanza, ed. II. Título.
CDD 133.43

Diseño y diagramación: Juan Pablo Lavagnino

Imagen de tapa: Francisco de Goya y Lucientes, *Capricho N° 65*, titulado "Dónde va mamá?" (de la Serie "Los Caprichos", 1797-1799). Policromado por Adrián Cavallero.

Sociedad Argentina de Estudios Medievales

Comisión Directiva

Presidente	Dr. Rodrigo Lahan Cohen
Vicepresidenta	Dra. Mariel Pérez
Secretaria	Dra. Analía Godoy
Prosecretaria	Lic. Samanta Dening
Tesorero	Dr. Juan Manuel Lacalle
Protesorera	Lic. Karina Fernández
Vocales	Dra. María Luján Díaz Duckwen
	Dra. Cecilia Rusconi

Comisión de Publicaciones

Dra. Lidia Amor, Dra. Victoria Casamiquela Gerlhold,
Dra. Dolores Castro, Md. Florencia Cerruti,
Lic. Samanta Dening, Dra. Carolina Fernández,
Dr. Alejandro Morin, Lic. Tomás Razzetto, Dra. Cecilia Rusconi

A Pablo Cavallero y Fabián Campagne,
maestros en el mundo de la historia y las letras.

ÍNDICE

Estudio 7

Capítulo 1: La gran novedad de la demonología del *Quattrocento*: la brujería renacentista 9

Capítulo 2: Las *bruxas* y la demonología ibérica en la primera mitad del siglo XV 27

Capítulo 3: Entre la pluma y la hoguera: Alonso de Espina y otros documentos tempranos 51

Capítulo 4: La caza de brujas en el siglo XVI: puja de jurisdicciones y moderación inquisitorial 73

Capítulo 5: La bruja de los teólogos: la postura docta de Alfonso de Castro y otros tratadistas 99

Capítulo 6: La brujomanía en Navarra: agudización de la polémica y triunfo de los escépticos 123

Capítulo 7: La "gran caza" y la polémica sobre las brujas en la Corona de Aragón 155

Capítulo 8: El ocaso del fenómeno 183

Capítulo 9: La brujería en España y la historiografía: ¿una "falsa excepción"? 205

Capítulo 10: La persecución judicial de la brujería: dinámicas regionales divergentes 215

Edición de documentos 235

El "De bello demonum" de Alonso de Espina. Edición crítica y traducción 235
Liber quintus 240
Libro quinto 241

El *Memorial* de Pere Gil. Edición crítica y traducción de la glosa latina 427
Memorial que el padre Pedro Gil (…) dio al duque de Alburquerque en defensa de las bruxas 428
Escrito que antecede al *Memorial* de Pere Gil 439

Bibliografía citada 445

ESTUDIO

Vi bajo el sol impiedad en lugar de juicio e
iniquidad en lugar de justicia
(*Eclesiastés* 3,16).

Y ahora, reyes, entiendan; ¡instrúyanse ustedes,
que juzgan la tierra!
(*Salmos* 2, 10).[1]

Quimeras y ambages discursivos han marcado a fuego la historia de las sociedades humanas. Algunos de ellos, con el tiempo, quedaron expuestos como meras construcciones, sin referente real; perdieron total verosimilitud, injerencia y capacidad de ordenar los comportamientos humanos; recibieron incluso la justa calificación de crueles, ridículos, inhumanos. No obstante ello, fueron insoslayables en su tiempo, definieron destinos e incidieron en la percepción del mundo circundante. Una de dichas quimeras, el paradigma de la brujería renacentista, tuvo vigencia en los inicios mismos de la Modernidad y en su centro, Europa occidental. Fue contemporánea de fenómenos tales como la recuperación humanista de la cultura clásica o el temprano desarrollo de la ciencia moderna.

[1] *Versio vulgata*: "*Vidi sub sole in loco iudicii impietatem et in loco iustitiae iniquitatem*" (*Eccles.* 3, 16); "*Et nunc, reges, intelligite*; *erudimini*, *qui judicatis terram!*" (*Psal.* 2, 10).

Los documentos y episodios del pasado que se despliegan a lo largo del presente trabajo pretenden brindar un abordaje amplio, y por lo tanto sintético, de este peculiar fenómeno, tomando como eje la experiencia hispana. La elección de este espacio no es casual: en términos relativos, la cuestión brujeril en el territorio de la Península ha sido subestimada o poco atendida por la historiografía internacional durante décadas. Sin embargo, como se ha de mostrar, en la actualidad resulta muy difícil de soslayar en un plano de conjunto. Navarra, las provincias vascongadas, Cataluña y el norte de Aragón fueron escenarios activos de esta particular persecución. Los estudios de caso y las investigaciones a escala regional que se han desarrollado en las últimas décadas permiten presentar, hoy en día, un tratamiento integrado de la persecución judicial de la brujería en el ámbito hispano. Además, la producción de textos teológicos, literarios, cronísticos y judiciales por parte de los contemporáneos del fenómeno ha sido abundante y rica en el espacio ibérico (y, en ocasiones, muy original). Su presentación, análisis y/o traducción resultan indispensables para contextualizar y comprender adecuadamente la caza de brujas en la Península, así como para impulsar nuevas líneas de investigación, sobre todo en el caso de los textos y autores menos conocidos.

En cualquier caso, los documentos y episodios históricos aquí reunidos nos recuerdan hasta qué punto el derecho se puede hermanar con el poder –y no con la justicia– y que la fuerza de los discursos puede ser arrolladora.

Capítulo 1

La gran novedad de la demonología del *Quattrocento*: la brujería renacentista

En la génesis de la Europa moderna, discursos de diverso tipo –teológicos, jurídicos, pastorales, literarios, cronísticos– dieron forma a una construcción imaginaria inédita que tornó verosímil y temible un nuevo y gravísimo delito: el de la brujería satánica.[2] Este paradigma legitimó, en contextos muy variados, el tormento, la confiscación de bienes, el destierro o la muerte de quienes cometían el presunto crimen. Es decir, el fenómeno de la caza de brujas, si bien reposó sobre una ficción muy compleja, llena de sutilezas teológicas y referencias folklóricas, tuvo sin embargo efectos muy reales: habilitó la condena a la hoguera o al ajuste

[2] Brian Levack, en su clásico libro sobre la brujería, matiza esta idea: cree que no se trataba meramente de una "fantasía compleja sin fundamento en la realidad". En su opinión, si bien no se probó la existencia de prácticas de demonismo en la Edad Moderna, "al menos algunos de los acusados de brujería intentaron dañar efectivamente a sus enemigos por medios mágicos". Hubo, en su opinión, "individuos que practicaron la magia (…) y otros que establecieron pactos con el diablo" (Brian Levack, *La caza de brujas en la Europa Moderna* (trad. José L. Gil Aristu), Madrid: Alianza, 1995 (1985), pp. 35, 37, 45). Una corriente historiográfica ya superada, la "interpretación romántica de la brujería", sostuvo incluso que pudo haber existido no solo *maleficium* o magia dañina –como sugeriría Levack– sino también algún tipo de culto colectivo: ritos de fertilidad de origen muy antiguo, asambleas que parodiaban el orden vigente, etc. Éstos habrían sido demonizados luego por las autoridades judiciales. La representante más afamada de esta corriente fue la antropóloga Margaret Murray (*The Witch-cult in Western Europe*, Oxford University Press, 1921). Por su parte, Carlo Ginzburg (*I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino: Einaudi, 1966) descubrió la existencia de un antiguo culto de fertilidad en la provincia del Friuli, aunque, en rigor de verdad, no se trataba de un rito (es decir, de un culto propiamente dicho) sino de una creencia, un complejo mítico. En cualquiera caso, lo cierto es que no se ha encontrado evidencia alguna que permita afirmar la realización de algún ritual concreto y efectivo en la Edad Moderna que pudiera ser identificado con un culto demoníaco colectivo. Como indica Campagne, estas teorías, que postulaban la pervivencia de cultos paganos atávicos, "han caído en el descrédito más absoluto" (Fabián Campagne, *Strix hispanica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, Buenos Aires: Prometeo, 2009, pp. 10, 44-147).

del dogal de decenas de miles de personas a instancias de tribunales de justicia civiles y, en menor medida, eclesiásticos.[3] Las víctimas de esta curiosa represión que atravesó la Europa tempranomoderna, con distinta intensidad y despliegue geográfico, fueron en su mayoría mujeres, acusadas de conspirar contra la sociedad, apostatar contra la fe cristiana, adorar al Enemigo y transgredir las normas más elementales de la sociedad en que vivían. Cabe decir que, pese a la fuerza y pregnancia del estereotipo, las mujeres imputadas no eran necesariamente viejas y pobres, ni necesariamente oficiaban de curanderas o parteras.[4]

Ahora bien, dado que hubo un porcentaje de víctimas masculinas (entre un 20 y un 25 por ciento) y que el predominio general femenino no se cumple en algunos sitios (sobre todo, en el norte y este de Europa, en regiones como Normandía, Estonia, Rusia, Finlandia o Islandia), la persecución judicial de la brujería satánica suele ser descrita como un fenómeno "sex-related, but not sex-specific", como enseñó Christina Larner.[5] Con todo, la cuestión de género tuvo un peso indiscutible tanto en el imaginario como en la persecución efectiva de la brujería, como torna evidente la identidad de las víctimas. Ya en la década de 1970, William Monter interpretaba las acusaciones de brujería de la temprana Modernidad como una proyección de los temores sociales patriarcales sobre mujeres "atípicas", a saber, aquellas

[3] Levack, *La caza de brujas*, pp. 117-127.

[4] Jesús M. Usunáriz, *Maleficium. Navarra y la caza de brujas. Siglos XIV-XVII*, Pamplona: Gobierno de Navarra, 2023, pp. 70-79.

[5] Christina Larner, *Witchcraft and Religion: The Politics of Popular Belief*, New York: Blackwell, 1984, p. 161; Alison Rowlands (ed.), *Witchcraft and Masculinities in Early Modern Europe*, New York: Palgrave Macmillan, 2009, pp. 1-2); Raisa Maria Toivo, *Witchcraft and Gender in Early Modern Society. Finland and the Wider European Experience*, Hampshire: Ashgate, 2008, p. 129; Liv Helene Willumsen, *Witches of the North: Scotland and Finnmark*, Leiden: Brill, 2013; Rita Voltmer, "The Witch Trials", en Owen Davies (ed.), *The Oxford History of Witchcraft and Magic*, Oxford University Press, 2017, p. 99. Para el vínculo entre brujería y género, veánse además los trabajos reunidos en el mencionado libro editado por Rowlands (2009) y los siguientes: Laura Apps y Andrew Gow, *Male Witches in Early Modern Europe*, Manchester University Press, 2003; Rolf Schulte, *Man as Witch. Male Witches in Central Europe* (trad. L. Froome-Döring), Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009; E. J. Kent, *Cases of Male Witchcraft in Old and New England, 1592-1692*, Turnhout: Brepols, 2013; William Monter, "Toads and Eucharists: the Male Witches of Normandy, 1564-1660", en Helen Parish (ed.), *Superstition and Magic in Early Modern Europe*, London-New York: Bloomsbury, 2015, pp. 190-214.

que vívian fuera del control masculino de sus padres o sus esposos.[6] En cualquier caso, dado que la marca de género es prominente en el caso hispano, se ha de utilizar el femenino 'bruja(s)' de modo genérico a lo largo del presente trabajo.

Los delitos *nefandos* atribuidos a las brujas –y, en ocasiones, brujos– fueron muchos y variados. En su añadidura, dieron forma al estereotipo acabado del 'sabbat', también llamado de otros modos, como 'ayuntamiento', 'sinagoga' o 'aquelarre'. Con este último vocablo, en particular, fue conocido el conventículo brujeril en el ámbito hispánico desde principios del siglo XVII (como sostuvo Henningsen, la primera mención del término aparece en la documentación el 20 de mayo de 1609 y, como demostró Azurmendi, no se trata de un término vascuence sino de una construcción culta *ad hoc*, "una coproducción ideológica de gentes de religión y de justicia, de artes y bellas letras").[7] Entre aquellos delitos variopintos, dos resultaban esenciales: la adoración del demonio y el maleficio. No obstante ello, fueron los detalles y manifestaciones de estos crímenes –y su peso relativo en cada caso– los que dotaron de forma específica a la(s) mitología(s) de la brujería europea y sus diversas expresiones regionales:[8] la reunión nocturna, colectiva y secreta de las brujas en parajes yermos; la traslación aérea al sabbat y la participación allí en ceremonias tenebrosas (que podían ser una suerte de misa invertida o "misa negra"); la presencia del demonio mismo en la junta, generalmente en forma de animal; la adoración del demonio (en ocasiones, mediante el llamado

[6] William Monter, *Witchcraft in France and Switzerland: The Borderlands during the Reformation*, Ithaca-London: Cornell University Press, 1976, p. 124.

[7] Gustav Henningsen, "El invento de la palabra aquelarre", en Jesús M. Usunáriz, *Historia y Humanismo. Estudios en honor del profesor Dr. D. Valentín Vázquez de Prada*, Pamplona: EUNSA, 2000, vol. I, pp. 351-359; Mikel Azurmendi, "A vueltas con el término *aquelarre*", *RIEV* 9, 2012, pp. 43-53, esp. 47.

[8] Richard Kieckhefer, "Mythologies of Witchcraft in the Fifteenth Century", *Magic, Ritual, and Witchcraft* 1, 2006, pp. 79-108; *Idem*, "The First Wave of Trials for Diabolical Witchcraft", en Brian Levack (ed.), *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, Oxford University Press, 2013, pp. 159-178; Fabián Campagne, "El festín abyecto. Antropofagia, canibalismo y brujería en los orígenes del estereotipo del sabbat (*circa* 1420-1530)" en Fabián Campagne y Constanza Cavallero (eds.), *Furor Satanae: Representaciones y ë guras del Adversario en la Europa Moderna*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2023, pp. 113-116.

"ósculo infame"); la blasfemia y el ultraje de sacramentos y objetos sagrados; el asesinato, sobre todo de niños, y el canibalismo; la administración y utilización de ungüentos o polvos mágicos para la realización de maleficios; las orgías generalizadas (incluyendo sodomía, incesto, bestialismo o coito con demonios); las danzas impúdicas, los excesos gastronómicos.[9]

Estos delitos que dieron forma al imaginario del complot brujeril permiten diferenciar la tipología criminal de la bruja, sombría innovación del *Quattrocento*, de la magia o la hechicería que preexistía en el mundo medieval. Esta última solía ser pensada por las autoridades civiles y religiosas como un arte prohibida y fue interpretada, sobre todo desde la Baja Edad Media, como una asociación ilícita con los demonios. Pese a esto último, la magia era considerada una práctica individual, de carácter supersticioso, que no implicaba la adoración explícita del Maligno ni conformaba una temible conspiración contra la Iglesia y la sociedad.[10] Se trataba, más bien, de prácticas realizadas

9 Levack, *La caza de brujas*, pp. 29-33, 54, 66-72. Para un estudio de algunos de estos elementos por separado (el infanticidio, el vuelo de la bruja, el canibalismo y, de aparición más tardía, el tópico de la "misa negra"), véase Adriano Prosperi, *Infanticide, Secular Justice, and Religious Debate in Early Modern Europe*, Turn-hout: Brepols, 2016, pp. 21-45 y diversos capítulos de Campagne y Cavallero (eds.), *Furor Satanae*. A saber: Franck Mercier, "¿Un desafío a lo imposible? El vuelo mágico de las brujas en el siglo XV", pp. 79-112; Campagne, "El festín abyecto", pp. 113-154; Thibaut Maus de Rolley, "El tiempo de las misas negras: surgimiento y difusión de un motivo sabbático, entre Provenza, el País Vasco y Navarra (1609-1612)", pp. 225-242 y Emma Wilby, "¡Cabrón arriba! ¡Cabrón abajo!": creando la misa de la brujería vasca", pp. 243-268.

10 Respecto de la magia en la Edad Media, véase por ejemplo: Catherine Rider, *Magic and Impotence in the Middle Ages*, Oxford University Press, 2006; Jean Verdon, *Les superstitions au Moyen Âge*, Paris: Perrin, 2008; Sophie Page, "Medieval Magic", en Davies (ed.), *The Oxford History of Witchcraft and Magic*, pp. 29-64; Michael Bailey, *Magic and Superstition in Europe. A Concise History from Antiquity to the Present*, Lanhaam: Rowman & Littlefield, 2007; *Idem*, "Superstition and Sorcery", en Sophie Page y Catherine Rider (eds.), *The Routledge History of Medieval Magic*, London: Routledge, 2019, pp. 487-501 (ver el libro editado por Page y Rider *in toto*). La historiografía ha advertido acerca de un proceso de progresiva heretización y demonización de la magia en la Baja Edad Media. La bula *Super Illius Specula* de 1326, de Juan XXII, ha sido considerada un hito en este sentido, puesto que asimilaba las prácticas mágicas con la hechicería diabólica y la herejía, aunque su autenticidad y fecha de promulgación se encuentra en disputa (la existencia del documento no se corrobora con anterioridad al *Directorium inquisitorum* de Nicolás Eimeric, de 1376). Véase sobre este documento: Alain Boureau, *Satan Hérétique: Histoire de la Démonologie (1280-1330)*, París: Odile Jacob, 2004, pp. 21-22 y *passim*; Isabel Iribarren, "From Black Magic to Heresy: a Doctrinal Leap in the Pontificate of John XXII", *Church History* 76, 2007, pp. 32-60; Agostino Paravicini Bagliani, "Il papato e il demoniaco. Per una rilettura di alcune lettere pontificie del Due e Trecento", en *Il diavolo nel medioevo. Atti del XLIX Convegno storico internazionale, Todi, 14-17 ottobre*, Espoleto: Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo, 2013 (pp. 101-115), especialmente pp. 113-115; Antonio Doñas, "Nicolau Eimeric y la bula *Super illius specula* (¿c. 1326?)", en María Jesús Zamora Calvo (ed.), *El diablo en sus infiernos*, Madrid: Abada, 2022, pp. 13-46.

mayormente o bien por hombres cultos en ámbitos urbanos (estudiosos de la magia adivinatoria, del arte notoria, de las prácticas alquímicas, etc.) o bien por personas –sobre todo mujeres– que oficiaban de hechiceras, curanderas o parteras en sus comunidades locales o que, por alguna razón, no se adecuaban a las pautas de sociabilidad hegemónicas (a unas y otras se les encargaba o imputaba la realización de prácticas mágicas, de conjuros amatorios, del tradicional *maleficium*, etc.). La noción renacentista de brujería, en cambio, involucraría también la idea de secta, de adoración colectiva y clandestina del demonio, lo que convertía a sus practicantes no solo en hechiceros, sortílegos o maléficos sino también en herejes y apóstatas deliberados, en miembros de un grupo organizado de personas corrompidas que amenazaba a la sociedad en su conjunto.[11]

La configuración del nuevo crimen brujeril se alimentó, además, de la reinterpretación de ciertas creencias folklóricas que ya circulaban en Europa en los siglos previos, de las que tenemos conocimiento porque han dejado huellas en la documentación escrita. Dos registros resultan particularmente relevantes, puesto que dan cuenta de la existencia de mitologías muy próximas al paradigma sabbático en el mundo cristiano, antes incluso de la clausura del primer milenio. El que sería, en principio, el más antiguo de ellos, se atribuye al célebre teólogo Juan Damasceno y refiere a los dragones y las *striges* (*στρύγγαι*

11 Para una distinción entre ambos constructos, véase por ejemplo Richard Kieckhefer, *European Witch Trials Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, London-New York: Routledge, 2011 (1976), pp. 27-46. Luego, diversos trabajos han estudiado la "transición" de la hechicería a la brujería en algunos contextos específicos (aunque la primera, en su forma tradicional, nunca ha desaparecido). Véase por ejemplo Michael Bailey, "De la política al cuidado pastoral: demonología y superstición en Francia y en Alemania durante el Medioevo tardío", en Campagne y Cavallero (eds.), *Furor Satanae*, pp. 41-54 y Pau Castell Granados, "Feminine magical-medicinal practices in Catalan trials for sorcery and witchcraft: changing perceptions between late Middle Ages and Early Modern Times", en Paola Avallone y Gemma Colesanti, *Donne e lavoro: attività, ruoli e complementarietà (secc. XIV- XIX)*, Cagliari: Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea, 2019, pp. 197-221.

y *strýngai*).[12] Se trata de un breve escrito antisupersticioso compuesto en griego, quizás en la Palestina del siglo VIII. Sometida esta tierra al poder islámico, el "Orador de Oro" habría buscado conservar la fe cristiana y resguardarla de errores y herejías, en un contexto de creciente persecución. Sin embargo, quizás aquel texto se trató originalmente de dos fragmentos homiléticos separados, reunidos más tarde en un mismo documento. En este caso, el autor de la sección dedicada a las *striges* pudo haber sido Kekauménos, el mismo que escribió el *Strategikón* en el siglo XI.[13] En cualquier caso, el opúsculo en cuestión, que se titula en latín *De draconibus et de strygibus*, dice lo siguiente:

> Pero tampoco quiero que ignoren esto. Algunos entre los más indoctos o ineptos cuentan que las *Stryges* son mujeres, que también son llamadas *Geludes* [γελούδες]. Fabulan que ellas son vistas por el aire y que, cuando merodean por una casa, de ningún modo pueden ser vedadas por puertas o cerraduras sino que entran, con las puertas cuidadosamente cerradas, y sofocan a los niños. Incluso afirman que devoran el hígado de los infantes y todo aquello de lo que se compone la complexión de sus cuerpos; además, que también definen los límites de su vida. Algunos aseguran haber visto estas cosas, otros haberlas oído: que verdaderamente, con las puertas cerradas, entran en las casas con su cuerpo o al menos con el alma desnuda. Sin embargo yo diré lo siguiente: esto únicamente fue realizado por nuestro Señor Jesucristo, cuando, con las puertas cerradas, entró donde estaban los santos apóstoles, después de haber resucitado de entre los muertos. En cambio, si una mujer maléfica hizo y hace lo mismo, entonces el Señor no hizo nada digno de admiración al entrar con las puertas cerradas. Y si dicen que entran con el alma desnuda, mientras el cuerpo yace en la cama, quiero que escuches esto de mí: nuestro Señor Jesucristo declaró: 'Tengo la potestad de entregar mi alma y tengo la potestad de volver a tomarla por mí mismo' [*Juan* 10, 18]. Y esto lo hizo una sola vez, en el tiempo de su sacrosanta pasión. Por lo tanto, si una mujer obscena y hechicera puede hacer lo mismo cuando le place, entonces el Señor no hizo nada fuera de lo común. Es más, habiendo sido comido el hígado de un niño, ¿cómo puede ser posible que éste viva? Sin embargo, algunos herejes que sostienen doctrinas contrarias a la Iglesia católica cuentan estas tonterías, para desviar a los más simples de la verdadera opinión.[14]

Este texto bebía sin duda de los *loci* clásicos sobre las *striges* romanas (el *Satiricón* de Petronio, los *Fastos* de Ovidio…) y las asimilaba con las "Geludes" bizantinas. Estas eran también figuras femeninas de estatus híbrido (entre humanas y demonios), dotadas de poderes sobrenaturales, que se dedicaban fundamentalmente a dañar a los niños pequeños.[15]

[12] En Lampe, aparece definido como "un tipo de vampiro hembra" (G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1961, p. 1264 b.).

[13] Véase Daniel Ogden, *The Strix-Witch*, Cambridge University Press, 2021.

[14] Joannis Damasceni, *De draconibus et de strygibus*; en Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiæ cursus completus. Series graeca*, t. 94, Parisiis: Apud Garnier Fratres, 1857, col. 1603): "Nolo autem vos hoc quoque ignorare. Quidam ex indoctoribus ineptioribusve narrant, Stryges esse mulieres, quae et Geludes [γελούδες] dicantur. Eas autem per aerem conspici fabulantur, dumque circumeunt domum, nequaquam foribus et clausuris prohiberi, sed januis diligenter clausis ingredi, et pueros suffocare. Quin etiam aiunt eas hepar infantium vorare, et omne ex quo habitudo corporis illorum constat; insuper et vitae terminos definire. Atque haec quidem asseverant alii se vidisse, audisse alii: quomodo nempe, occlusis foribus, domos ingrediantur cum corpore, vel nuda saltem anima. Ego autem hoc dixero, a Domino nostro Jesu Christo id duntaxat patratum esse, quando ad sanctos apostolos, januis clausis, intravit, postquam resurrexisset a mortius. Sin vero malefica mulier hoc idem fecit, et facit, jam nihil admiratione dignum Dominus gessit, clausis foribus intrando. Quod si dicant, animam nudam introire interim dum corpus jacet in lecto, hoc a me audias velim, Dominum nostrum Jesum Christum pronuntiasse: 'Potestatem habeo ponendi animam meam, et iterum potestatem habeo a meipso sumendi eam'. Atque id semel fecit tempore sacrosanctae passionis suae. Ergo cum saga obscenaque mulier, quando lubuerit, idem praestet, nihil ultra Dominus gessit. At, comesto infantis hepate, quinam fieri potest ut is vivat? Atqui haec quidam haeretici, qui contraria Ecclesiae catholicae placita tenent, nugando narrant, quo simpliciores avertant a recta sententia". Moya, Marcos Casquero y Riesco Álvarez y Usunáriz refieren este texto sin brindar demasiada información; solo el primero menciona su procedencia o ubicación (Jesús Moya, "Vida de Martín del Río", en Martín del Río, *La magia demoníaca (Libro II de las* Disquisiciones mágicas*)*, Madrid: Hiperión, 1991, pp. 56-57; Manuel Marcos Casquero e Hipólito Riesco Álvarez, "Introducción", en Pedro de Valencia, *Obras completas VII: Discurso acerca de los cuentos de las brujas*, Universidad de León, 1997, p. 21; Usunáriz, *Maleficium. Navarra*, 2023, p. 41).

[15] Se trata de personajes populares bizantinos y post-bizantinos descritos por Patera del siguiente modo: "figures féminines dotées de pouvoirs surnaturels dont la fonction principale est de nuire aux petits enfants (et, accessoirement, à leurs mères). Leur statut ontologique est fluctuant: elles oscillent entre le monde des humains et celui des démons". El origen de estas figuras se remonta a un personaje mencionado por vez primera por Safo de Lesbos: Gellô, una virgen muerta prematuramente a quien se culpaba de la muerte de los niños pequeños (María Patera, "Gylou, démon et sorcière du monde byzantin au monde néogrec", *Revue des études byzantines*, 64-65, 2006-2007, pp. 311-327, cita en p. 311).

Este particular documento reprobador de supersticiones da cuenta de la amplia circulación y la extensión temporal y geográfica del tópico de las *striges* en el mundo cristiano medieval. Recoge creencias vulgares muy semejantes a las que siglos más tarde cuajarían dentro del estereotipo de la bruja y de la *strix hispanica* en particular (como ha estudiado Campagne, en la mitología ibérica la bruja era inicialmente un agente maléfico que entraba de noche en las casas, aunque estuvieran muy bien cerradas, y asesinaba bebés sofocándolos o succionándoles la sangre).[16] Sin embargo, lo cierto es que este documento no fue citado ni discutido por los contemporáneos de la gran caza de brujas europea. Esto seguramente se deba a su desconocimiento en la época en que emergió y se desplegó el fenómeno con mayor intensidad: en efecto, Migne recoge una traducción tardía al latín, realizada por el erudito francés Bernard de Montfaucon (1655-1741). Indica, además, que León Alacio –un teólogo católico nacido en Quíos que catalogó los códices griegos de la *Bibliotheca Apostolica Vaticana* y custodió los anaqueles del papado durante décadas, hasta su muerte en 1669– no conocía siquiera el texto.[17]

Por el contrario, el segundo de los documentos que da cuenta de la preexistencia de creencias folklóricas próximas al paradigma de la brujería renacentista en la cristiandad medieval sí ha sido ampliamente conocido y debatido entre los siglos XV y XVII y resultó crucial para la historia de la brujería. Se trata de un antiguo capitular carolingio: el canon *Episcopi*. Este famoso documento puede ser ubicado dentro de la tradición manuscrita del primer milenio de forma inequívoca: fue elaborado en el siglo IX. Sus autores pretendieron remontar su formulación al Concilio de Ancira de 314 pero su datación corresponde indudablemente al período carolingio. Fue recogido en la colección de cánones del benedictino Regino de Prüm, titulada *Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* (*c*. 906) y luego sería incluido también en los *Decretorum libri XX* de Burcardo de Worms (*c*. 1010) y en el *Decretum* de Graciano (*c*. 1140). El canon *Episcopi* condenaba la creencia pagana de algunas mujeres que decían que cabalgaban por las noches sobre bestias, junto a muchas otras mujeres, atravesando largas distancias y siguiendo a alguna diosa pagana, a quien tomaban como señora (en principio se trataba de Diana, aunque Burcardo habría reemplazado este nombre, en un pasaje del texto, por el de Herodías u Holda, propio de la mitología germana).[18] El canon afirmaba que se trataba de engaños del demonio, de fantasías introducidas por el espíritu maligno en la mente de aquellas mujeres desviadas, y que todo sucedía únicamente en su imaginación. Quienes creían que todo aquello sucedía en la realidad (tanto el viaje nocturno como las metamorfosis u otros engaños del demonio)[19] no solo eran ingenuos y tontos sino, además, habían perdido la fe.

La interpretación de este antiguo capitular ocuparía un lugar central en la polémica brujeril de la Baja Edad Media y la temprana Modernidad, puesto que su lectura permitía afirmar que los viajes nocturnos de la novedosa secta sabbática eran, también, mera ilusión de origen diabólico. Pero además de las traslaciones nocturnas, la versión de Burcardo de Worms sostenía que aquellas mujeres se entregaban a Satán[20] e incluía, asimismo, características propias de las *lamiae* y las *striges* clásicas, más cercanas a las descripciones que –siglos más tarde– aparecerán ligadas a la bruja y, en particular, a la *strix hispanica* o la temprana *bruxa* pirenaica. Curiosamente, lo que agregaba el obispo de Worms al texto original del canon *Episcopi* era lo siguiente:

16 Campagne, *Srix hispanica*, pp. 160, 163, 207-208.

17 Migne indica que este hombre de enorme erudición no citó el opúsculo atribuido al Damasceno al escribir contra las mismas supersticiones griegas que allí eran mencionadas.

18 Martha Rampton, "Burchard of Worms and Female Magical Ritual", en Joëlle Rollo-Koster, *Medieval and Early Modern Ritual. Formalized Behavior in Europe, China, and Japan*, Leiden: Brill, 2002, p. 18.

19 La parte referida a la metamorfosis habría sido agregada al canon por Regino de Prüm: "Quisquis ergo credit posse fieri aliquam creaturam aut in melius aut in deterius immutari aut transformari posse in aliquam speciem aut in aliquam similitudinem nisi ab ipso creatore qui omnia fecit et per quem omnia facta sunt infidelis est et pagano deterior" (Greta Austin, *Shaping Church Law around the Year 1000: The* Decretum *of Burchard of Worm. Church, Faith and Culture in the Medieval West*, Londres: Routledge, 2009, pp. 38-41).

20 Dice "quedam sceleratae mulieres retro post Satanam conversae" (Burchardi Wormaciensis Episcopi, *Libri decretorum*; en Jacques-Paul Migne (ed), *Patrologiae cursus completus. Series latina*, t. 140, Parisiis: Apud Garnier Fratres, 1880, col. 963).

> ¿Creíste lo que muchas mujeres, convertidas a Satanás, creen y afirman que es verdad, de modo tal que crees que, en el silencio de la noche inquieta, cuando te has acostado en tu lecho y con tu marido yacente en tu seno, tú, aun siendo corpórea, puedes salir con las puertas cerradas y puedes atravesar extensiones de tierra junto con otros engañados por un error similar, y que puedes matar a hombres bautizados y redimidos por la sangre de Cristo sin armas visibles, y que puedes comer sus carnes cocidas, y poner en lugar de sus corazones paja, madera o algo semejante, y que, después de haberlos comido, puedes hacerlos vivir nuevamente y concederles un plazo de vida?[21]

Hay registros posteriores de creencias semejantes a las descritas en la Europa medieval en el *Policraticus* de Juan de Salisbury del siglo XII, en el *Speculum morale* de Vicente de Beauvais del siglo XIII, en textos literarios en lengua vulgar y en múltiples testimonios procedentes de la documentación procesal.[22]

Con todo, la documentación histórica permite afirmar que, en la década de 1420, emerge un nuevo delito conspiratorio, el de la brujería satánica, reconocido por sus contemporáneos como una novedad y cuya persecución coincidirá *grosso modo* con la llamada Edad Moderna.[23] Los capítulos legales más tempranos relativos a esta nove-

[21] Burchardi Wormaciensis Episcopi, *Libri decretorum* (PL 140), col. 973: "Credidiste quod multae mulieres retro Satanam conversae credunt et affirmant verum esse, ut credas inquietae noctis silentio cum te collocaveris in lecto tuo, et marito tuo in sinu tuo jacente, te dum corporea sis januis clausis exire posse, et terrarum spacia cum aliis simili errore deceptis pertransire valere, et homines baptizatos, et Christi sanguine redemptos, sine armis visibilibus et interficere, et decoctis carnibus eorum vos comedere, et in loco cordis eorum stramen aut lignum, aut huiusmodi ponere, et commestis, iterum vivos facere, et inducias vivendi dare?". La traducción es mía. Véase Rampton, "Burchard of Worms", p. 28.

[22] Carlo Ginzburg, *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre* (trad. A. Clavería Ibáñez), Barcelona: Muchnik Editores, 1991 (1986), pp. 83-102.

[23] Hay noticias previas de ejecuciones de mujeres en territorio ibérico por crímenes semejantes (si bien no aparece aún el tópico demonolátrico, se trata antecedentes que merecen mención). Según Goñi Gatzambide, las más antiguas en Navarra refieren la ejecución de un grupo de mujeres en 1329 por el crimen de *maleficium*. Los registros indican que el lugarteniente de Ultrapuertos fue con diecisiete hombres a pie desde Labastida hasta Vidasso para capturar a una leprosa, hechicera y suministradora de pociones ("Johannam leprosam, sortilegam et datricem potionum"). Luego se indica que fue quemada la leprosa Johanna pero también otras cuatro mujeres "sortilegas et datrices potionum": "Arnaldam del Bosc, Peyronam de Prisac, Johatinarn Fillola et Dominicam de Durban". El documento indica cuánto gastaron los hombres en la caza (en los dos días de viaje de ida y vuelta y en el tiempo que estuvieron allí intentando capturarla) y cuánto se gastó "in comburendo" a las cinco mujeres (José Goñi Gatzambide, "El tratado "de superstitionibus" de Martín de Andosilla", *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra* 3:9, 1971 (pp. 249-332), esp. 276-277). Sin embargo, Usunáriz, por su parte, habla de la persecución de dos hechiceras anónimas, también en Ultrapuertos, pero en 1314 (Usunáriz, *Maleficium*, p. 18).

dosa figura criminal aparecieron en el Pirineo español en 1424, hace seiscientos años. Del mismo decenio data la documentación de procesos judiciales por brujería en el Delfinado francés (*c.* 1424-1445), en el cantón suizo de Valais (1427-1436) y en ciudades italianas como Roma, Florencia y Todi (1424-1428).[24]

Luego de estas primeras persecuciones judiciales de las que tenemos noticia certera, comenzaron a circular por Europa diversas descripciones del novedoso crimen, que fueron expandiendo de forma progresiva el temor a la malvada sociedad secreta de las brujas demonólatras. En aquellos años, además, el concilio de Basilea-Ferrara-Florencia-Roma funcionó como caja de resonancia de las primeras noticias del complot (dicho concilio contó con la presencia de personajes muy ligados a la difusión temprana del imaginario del sabbat, como Johannes Nider o Martin Le Franc).[25] Y no se extendió solo el temor a la brujería sino también su represión efectiva por vía judicial. Sabemos que el crimen –que apareció casi simultáneamente en el cordón pirenaico, en la región bajo influencia del obispo de Sion y del duque de Saboya, en el Delfinado francés y en diversas ciudades del centro del territorio itálico– también fue tempranamente perseguido en otras regiones del arco alpino occidental, como los obispados del

[24] Pierrette Paravy, *De la chrétienté romaine à la réforme en Dauphiné*, École Française de Rome, 1993; Chantal Ammann-Doubliez, "La première chasse aux sorciers en Valais (1428-1436?)", en Martine Ostorero, Agostino Paravicini Bagliani y Kathrin Utz Tremp (eds.), *L'imaginaire du sabbat. Edition critique des textes les plus anciens (1430c.-1440c.)*, Lausanne: Faculté des Lettres (*Cahiers lausannois d'histoire médiévale*, 26), 1999, pp. 63-98; Laura Stokes, "Prelude: Early Witch-Hunting in Germany and Switzerland", *Magic, Ritual, and Witchcraft* 4:1, 2009, pp. 54-61; Martine Ostorero, "Witchcraft", en Sophie Page y Catherine Rider (eds.), *The Routledge History of Medieval Magic*, London-New York: Routledge, 2019, p. 511; Domenico Mammoli, *Processo alla strega Matteuccia di Francesco. 20 marzo 1428*, Todi: Res Tudertinae, 1983 [1969]; Marina Montesano, *Caccia alle streghe*, Roma: Salerno, 2012, pp. 95-97; Pau Castell Granados (ed.), *La cacera de bruixes a les Valls d'Àneu. Edició crítica dels documents originals*, Montellà: Anem, 2024.

[25] Michael Bailey y Edward Peters, "A Sabbat of Demonologists: Basel, 1431-1440", *The Historian* 65, 2003, pp. 1375-1396; Émilie Rosenblieh, "Lawyers and Legal Proceedings in the Council", en Michiel Decaluwe, Thomas Izbicki y Gerald Christianson (eds.), *A Companion to the Council of Basel*, Leiden: Brill, 2016 (pp. 229-253), p. 245.

norte de la península apenina y la Provenza.[26] Promediando el siglo XV, se extendió al norte de Francia y, hacia la década de 1480, se perseguía también en el sur y el oeste del imperio germano.[27]

Por cierto, en aquellos años, el temor a la brujería satánica daría un salto significativo a raíz de la publicación del famoso *Malleus maleficarum*. En 1485, su autor, el inquisidor dominico Heinrich Krämer (quien, para entonces, ya había cazado brujas en Ravensburg) llevó adelante una serie de procesos antibrujeriles en la localidad de Innsbruck, al oeste de Austria, que fueron considerados escandalosos y excesivos por la población y por las autoridades locales.[28] Tras el fracaso de esta campaña persecutoria, Krämer se dispuso a justificar su accionar como inquisidor y a construir consenso en torno de la necesidad de luchar contra las brujas.[29] Fue con este fin que redactó el *Malleus*, impreso por primera vez en 1486. Según indican autores como Broedel, Wilson, Brauner, Behringer o Herzig, el manual de brujería más

26 Ostorero, "Witchcraft", p. 511.

27 La primera caza de brujas llevada a cabo en el norte de Francia fue la célebre *Vauderie d'Arras*. Véase al respecto: Franck Mercier, *La Vauderie d'Arras. Una chasse aux sorcières à l'Automne du Moyen Âge*, Presses Universitaires de Rennes, 2006; Andrew Colin Gow, Robert Desjardins y François Pageau (eds. y trads.), *The Arras Witch Treatises*, Penn State University Press, 2016. Este último trabajo edita y traduce dos documentos: la *Recollectio casus, status et condicionis Valdensium ydolatrarum*, atribuido al inquisidor Jacques du Bois, y las *Invectives contre la secte de Vauderie* de Johannes Tinctor. En Alemania, por otra parte, la primera gran caza de brujas tuvo lugar en Ravensburg. Ver al respecto Wolfgang Behringer, "'Allemagne, Mère de tant des sorcières'. Au Coeur des Persécutions", en Robert Muchembled (ed.), *Magie et Sorcellerie en Europe du Moyen Age à nos jours*, París: A. Colin, 1994, pp. 59-98.

28 Hans Peter Broedel, *The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft: Theology and Popular Belief*, Manchester University Press, 2004, p. 17; Wolfgang Behringer, "Malleus maleficarum", en Richard Golden (ed.), *Encyclopedia of witchcraft. The Western tradition,* Santa Barbara: ABC-Clío, 2006, pp. 717; Sigrid Brauner, *Fearless Wives and Frightened Shrews: The Construction of the Witch in Early Modern Germany*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1995, pp. 46-47.

29 Según Houdard, el *Malleus* no fue elaborado de forma conjunta por sus dos firmantes, el mencionado Krämer y el dominico Jakob Sprenger. Este último solo habría participado de modo tangencial en la escritura del manual (Sophie Houdard, *Les sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie, 15e-17e siècle*, París: Éditions du Cerf, 1992, p. 32). Behringer menciona directamente a Krämer como único autor y agrega: "It seems likely that Sprenger was involuntarily included in both the papal bull of 1484 and the foreword of the *Malleus* in 1486" (Behringer, "Malleus maleficarum", p. 718). Herzig recogió recientemente esta idea: "most scholars now agree that the Alsatian friar Institoris was the book's main author" (Tamar Herzig, "The bestselling demonologist: Heinrich Institoris's *Malleus maleficarum*", en Jan Machielsen (ed.), *The Science of Demons: Early Modern Authors Facing Witchcraft and the Devil*, London: Routledge, 2020, p. 53).

famoso de la historia (que, llamativamente, no menciona el tópico clave del vuelo al conventículo nocturno) fue una reacción a aquellas críticas y dificultades sufridas por el dominico en su labor inquisitorial.[30] El carácter reactivo es una característica común de gran parte de la literatura demonológica.[31] Y esto permite introducir un punto que resulta central: la controversia sobre las brujas nació muy tempranamente y pervivió a lo largo de toda la historia del fenómeno. De allí la constante necesidad de reafirmar, explicar y justificar la persecución judicial de las presuntas brujas, de cara a quienes mostraban rechazo, suspicacia o escepticismo.

En cualquier caso, la importancia del manual de Institor (nombre latino de Krämer) y de su formidable éxito editorial resulta clave al menos por dos motivos. Por una parte, porque –como indica Brauner– por primera vez un tratado sobre la brujería afirmaba que la mayoría de las brujas eran mujeres.[32] El vínculo entre la bruja y el género femenino, que en algunas regiones había sido muy fuerte desde los comienzos, sería una constante desde entonces (Jules Michelet, en 1862, citaría al respecto una hiperbólica frase de la Francia del siglo XVII: "por un brujo hay diez mil brujas").[33] Por otra parte, porque Krämer adjuntó a su obra supuestos avales que otorgaron mayor credibilidad a

30 Behringer, "Malleus maleficarum", p. 718; Eric Wilson, "Institoris at Innsbruck: Heinrich Institoris, the *Summit Desiderantes* and the Brixen Witch-Trial of 1485" en Robert Scribner y Trevor Johnson (eds.), *Popular religion in Germany and Central Europe, 1400-1800*, Hampshire: Macmillan, 1996, p. 100; Brauner, *Fearless Wives*, p. 47; Herzig, "The bestselling demonologist", p. 54. Ver también James Sharpe, "The demonologists", en Davies (ed.), *The Oxford History of Witchcraft and Magic*, p. 68: "It should also be stressed that demonological works were frequently written in reaction to a set of specific circumstances".

31 Stuart Clark, "Brujería e imaginación histórica. Nuevas interpretaciones de la demonología en la Edad Moderna", en María Tausiet y James Amelang (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid: Marcial Pons, 2001, p. 22.

32 Brauner, *Fearless Wives*, p. 31; Apps y Gow, *Male Witches*, p. 3.

33 Jules Michelet, *La bruja. Una biografía de mil años fundamentada en las actas judiciales de la Inquisición* (trads. Rosina Lajo y M. Victoria Frígola), Madrid: Akal, 2004, p. 29. Para un estudio de la paulatina aparición de motivos misóginos en los textos más tempranos sobre el sabbat de origen alpino, que luego serían amplificados, véase: Catherine Chène y Martine Ostorero, "La femme est mariée au diable! L'élaboration d'un discours misogyne dans les premiers textes sur le sabbat (XVe siècle)", en Christine Planté (ed.), *Sorcières et sorcelleries*, Presses universitaires de Lyon, 2002, pp. 13-32. En los Pirineos y el sur del territorio francés, la clara predominancia femenina parece ser muy temprana. Véase por ejemplo Nicolas Ghersi, "Poisons, sorcières et lande de bouc", *Cahiers de recherches* médiévales, 17, 2009 [en línea].

lo escrito y, por lo tanto, al paradigma de la brujería *in toto*:[34] en primer lugar, la bula papal *Summis desiderantes affectibus* de Inocencio VIII, promulgada en 1484 (uno de los pocos documentos oficiales de la Iglesia que aluden al asunto; habla de hombres y mujeres que tenían sexo con demonios y realizaban maleficios para dañar cultivos, ganados o personas);[35] luego, una carta de aprobación de la Facultad de Teología de Colonia firmada por doctores en Teología Sagrada (aparentemente falsificada); por último, un refrendo imperial de Maximiliano I.[36] Lo cierto es que, de allí en más, la imprenta y las letras divulgaron, discutieron y complejizaron las ideas demonológicas forjadas en el Cuatrocientos y, en particular, el tópico de la temida bruja diabólica.[37] Como trágico corolario, los cadalsos y las hogueras del siglo XV seguirían en pie en Europa en los siglos siguientes: la última condena a muerte legal por brujería, la de una mujer llamada Anna Göldi, tuvo lugar en

34 Sharpe matiza, no obstante, la importancia del *Malleus*: "despite some evidence that it may have encouraged a number of trials immediately after its publication, its long-term importance remains problematic. Although copies may have existed in most cathedral and university libraries in western and central Europe, it is uncertain how much it encouraged witch-hunting" (Sharpe, "The demonologists", p. 78).

35 Wilson indica que el documento papal venía a respaldar la tarea inquisitorial de Institor y Sprenger, a fin de reafirmar su autoridad como jueces ante la profunda oposición laica y eclesiástica que había despertado su accionar en territorio germano. La bula adquirió exagerada importancia en relación con el contenido del *Malleus* solo por la hábil maniobra de legitimación orquestada por Krämer, quien adosó el documento en cuestión –referido a una coyuntura política determinada– a la edición de su obra brujeril para dotar a esta última de un verdadero halo de credibilidad (Wilson, "Institoris at Innsbruck", pp. 88 y 91). En 2018, Martine Ostorero ha estudiado los decretos pontificales previos a la bula mencionada, aquellos que, entre 1409 y 1459, dan cuenta de la nueva definición de brujería que se fue configurando en aquellas décadas en el Occidente cristiano (Martine Ostorero, "Des papes face à la sorcellerie démoniaque (1409-1459): une dilatation du champ de l'hérésie?", en Franck Mercier e Isabelle Rosé (eds.), *Aux marges de l'hérésie: Inventions, formes et usages polémiques de l'accusation d'hérésie au Moyen Âge*, Presses universitaires de Rennes, 2018, pp. 153-184).

36 Broedel, *The Malleus Maleficarum*, p. 19; Carmen Rob-Santer, "Le *Malleus Maleficarum* à la lumière de l'historiographie: un *Kulturkampf* ?", *Médiévales*, 44, 2003, pp. 155-172.

37 Luego de la publicación y difusión del *Malleus*, autores como Silvestro Mazzolini da Prierio o Prierias (autor de *Strigi magarum demonumque mirandis*, de 1521), Bartolomeo de Spina (con *Quaestio de strigibus* de 1523) o Paulo Grillando (quien escribió *Tractatus de hereticis et sortilegiis* en 1525) continuaron, con menor fama, el legado de Krämer (Sharpe, "The demonologists", p. 78). Desde 1560, la aparición de textos demonológicos de relevancia será más frecuente.

las postrimerías del período moderno: en 1782. Su muerte sellaría el ocaso definitivo de esta persecución jurídica plurisecular.[38]

Ahora bien, entre los mencionados capítulos legales pirenaicos de la década de 1420 y la publicación del *Malleus*, discursos de diverso tipo dieron a conocer el nuevo fenómeno de la brujería, oralmente y por escrito. En cuanto a la temprana predicación sobre la hechicería diabólica, destacan los sermones pronunciados por Bernardino de Siena en ciudades como Perugia (1425) y Todi (1426). Su predicación inspiró la reforma del código legal de dichas ciudades, lo que habilitó la tortura y condena a la hoguera de "incantatores, maliarios sive facturarios" y, en Todi, por ejemplo, pronto se cobraría la vida de la supuesta *strega* Matteucia di Francesco (el franciscano también predicaría sobre el asunto en Siena, en 1427).[39] Se ha sugerido también que los duros sermones de Vicente Ferrer († 1419) contra la hechicería y la adivinación en la Europa Mediterránea pudieron haber atizado la reforma de los códigos jurídicos de localidades como Tarragona, Valencia o Vic y la persecución temprana de la brujería diabólica.[40]

38 Göldi fue ejecutada en Glaris, Suiza. Como indica Trevor-Roper, "la manía que había nacido en los Alpes se retiraba a esas tierras para morir". El autor refiere la ejecución de dos mujeres polacas en 1793 en el Gran Ducado de Posen –episodio que suele ser citado, en ocasiones, como el último–; este proceso, no obstante, fue ilegal, puesto que los juicios por brujería habían sido abolidos en Polonia en 1787 (Hugh Trevor-Roper, *La crisis del siglo XVII. Religión, Reforma y cambio social* (trad. Lilia Mosconi), Buenos Aires: Katz, 2009 (1967), p. 177; ver también Carlos Rilova Jericó, "Las últimas brujas de Europa. Acusaciones de brujería en el País Vasco", *Vasconia* 32, 2002, pp. 369-393, especialmente pp. 370-371). El Parlamento suizo dictó la absolución y rehabilitación pública de Anna Göldi en noviembre de 2007.

39 Bernardino da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427* (ed. Carlo Delcorno), Milán: Rusconi, 1989, pp. 1007-1009; Bernadette Paton, "'To the Fire, To the Fire! Let Us Burn a Little Incense to God': Bernardino, Preaching Friars and Maleficio in Late Medieval Siena", en Charles Zika (ed.), *No Gods Except Me: Orthodoxy and Religious Practice in Europe 1200-1600*, University of Melbourne, 1991, pp. 7-36; Franco Mormando, *The Preacher's Demons. Bernardino of Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy*, University of Chicago Press, 1999, pp. 52-77; Marina Montesano, *'Supra Acqua et Supra ad vento'. 'Superstizioni', Maleficia e Incantamenta nei Predicatori Francescani Osservanti (Italia, sec. XV)*, Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1999, pp. 109-121; Dinora Corsi, *Diaboliche maledette e disperate: le donne nei processi per stregoneria (secoli XIV-XVI)*, Firenze University Press, 2013, pp. 25-28, 62-66; Castell Granados, *La cacera de bruixes a les Valls d'Àneu*, p. 31.

40 Pau Castell Granados, "Diabolical Sorceries. Vicent Ferrer's Preaching and the Emergence of the Witchcraft Construct(s) in early fifteenth-Century Europe", en Marina Montesano (ed.), *Folklore, Magic, and Witchcraft: Cultural Exchanges from the Twelfth to Eighteenth Century,* London: Routledge, 2021, pp. 132-155 y *La cacera de bruixes a les Valls*

Luego, es posible afirmar con total seguridad que la descripción de la nueva secta herética propiamente dicha circuló por escrito desde la década de 1430. La historiografía ha hecho hincapié sobre todo en seis documentos tempranos, provenientes de la región alpina o de sus inmediaciones: (1) la *Rapport sur la chasse aux sorciers et aux sorcières menée dès 1428 dans le diocèse de Sion* del cronista lucernés Hans Fründ (*c.* 1430), que refiere a las brujas y brujos perseguidos en la región del Valais, donde serían condenados por aquellos años más de cien personas; (2) el *Formicarius* del teólogo dominico Johannes Nider (*c.* 1436-1438), que, entre los *exempla* allí narrados, alude a la presencia de magos y brujas en Berna y en la diócesis de Lausana; (3) el panfleto anónimo titulado *Errores gazariorum*, escrito probablemente en 1436 o en 1437 por un fraile llamado Ponce Feugeyron que actuó como inquisidor y cazador de brujas en la diócesis de Aosta, en el norte de la Península Itálica, o por alguien cercano a él; (4) el *Ut magorum et maleficiorum errores*, redactado *circa* 1436 por el juez lego Claude Tholosan, que recoge la experiencia del autor como cazador de brujas en el Delfinado desde mediados de la década de 1420; (5) el tratado anónimo titulado *Vauderye de Lyonois*, escrito al parecer en 1439, que refiere los obstáculos hallados por frailes dominicos para perseguir brujas en Lyon; (6) por último, una pieza literaria titulada *Le Champion des Dames*, elaborada en torno de 1440-1442 por el preboste de Lausana Martin le Franc, secretario del duque de Saboya (es decir, del antipapa Félix V), que alude también al novedoso crimen del

d'Àneu, p. 33. Para el vínculo entre difusión de la brujería y predicación popular, véase también: Franco Cardini, "La predicazione popolare alle origini della caccia alle streghe", en Maurizio Cuccu y Paola Aldo Rosso (eds.), *La strega, il teologo, lo scienziato. Atti del convegno 'Magia, stregoneria e superstizioni in Europa e nella zona alpina' Borgosesia, 1983*, Genoa: ECIG, 1986, pp. 277-293; Catherine Chène, "Démon et réforme dans la prédication observante du xve siècle: l'exemple de la Fourmilière de Jean Nider", en Martine Ostorero, Georg Modestin y Kathrin Utz Tremp (eds.), *Chasses aux sorcières et démonologie. Entre discours et pratiques (xive–xviie siècles)*, Florence: SISMEL, 2010, pp, 155-167; Marina Montesano, "Preaching, Magic, and Witchcraft: a Feedback Effect?", en Maria G. Muzzarelli (ed.), *From Words to Deeds: The Effectiveness of Preaching in the Late Middle Ages*, Turnhout: Brepols, 2014, pp. 153-170.

sabbat.[41] Estos documentos, producidos en poco más de una década, son testimonios muy diversos del novedoso fenómeno y, también, de sus resistencias tempranas. La *Vauderye de Lyonois*, por ejemplo, que intentaba convencer a las autoridades del lugar de la gravedad del fenómeno, no se habría escrito si el arzobispo de Lyon no hubiera frenado la caza de brujas que quería llevar adelante un grupo de dominicos en dicha región.

Además de estos documentos tempranos, diferentes tratados se han ocupado del fenómeno de la brujería entre el mediodía del siglo y la publicación del famoso *Malleus*. Por ejemplo, entre las obras de autores francófonos, destacan el tratado del inquisidor dominico Jean Vinet (*Tractatus contra invocatores demonum*, c. 1451), la obra del también dominico e inquisidor Nicolas Jacquier (el *Flagellum hereticorum fascinariorum*, de 1458, que atizó la primera gran caza de brujas en Francia, la *Vauderie d'Arras*, que estalla un año más tarde), lo escrito por el clérigo y teólogo Pierre Mamoris (el *Flagellum maleficorum*, redactado *circa* 1460) y el *Sermo contra sectam vaudensium* (1460) del canónigo de Tournai Jean Tinctor (luego aumentado y traducido al francés como *Traité du crime de vauderie*).[42] En lo que respecta a la

[41] Sobre estos textos tempranos, véase: Chène y Ostorero, "La femme est mariée au diable"; Pierrette Paravy, "À propos de la genèse médiévale des chasses aux sorcières: le traité de Claude Tholosan, juge dauphinois (vers 1436)", *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge/Temps Modernes*, 91, 1979, pp. 333-379; Chantal Ammann-Doubliez, "La première chasse aux sorcier"; Michael Bailey, *Battling Demons: Witchcraft, Heresy and Reform in the Late Middle Ages*, Pennsylvania State University Press, 2003; Franck Mercier y Martine Ostorero, *L'énigme de la Vauderie de Lyon. Enquête sur l'essor des chasses aux sorcières entre France et Empire (1430-1480)*, Firenze: Sismel, 2015, pp. 395-406; Martine Ostorero, "Comment communiquer et diffuser le 'crime' de sorcellerie et le sabbat au XV[e] siècle ? L'exemple des '*Errores gazariorum*' et du '*Flagellum hereticorum fascinariorum*' de Nicolas Jacquier", en Heinz Sieburg, Rita Voltmer y Britta Weimann (eds.), *Hexenwissen. Zum Transfer von Magie- und Zauberei-Imaginationen in interdisziplinärer Perspektive*, Trier: Paulinus-Verlag, 2017, pp. 61-83; Georg Modestin, "The Metamorphoses of the Anti-Witchcraft Treatise *Errores Gazariorum* (15th Century)", en Julian Goodare, Rita Voltmer y Liv Willumsen (eds.), *Demonology and Witch-Hunting in Early Modern Europe*, London: Routledge, 2020, pp. 49-64; Michel Bailey, "'So that the Errors of Magicians and Witches Might be Made Evident to Ignorant People': An Early European Witchcraft Treatise from the 1430s", *Magic, Ritual, and Witchcraft* 16, 2021, pp. 201-228; *Idem*, *Origins of the Witches' Sabbath*, Pennsylvania State University Press, 2021, pp. 33-42; Martine Ostorero, "Los fundamentos intelectuales y doctrinales de la represión de la brujería diabólica y del sabbat en el siglo XV", Campagne y Cavallero (eds.), *Furor Satanae*, pp. 55-78.

[42] Ostorero, "Los fundamentos intelectuales…".

Península Itálica, la herencia documental vinculada al nuevo crimen también es muy rica. En 1457, el célebre Nicolás de Cusa escribió y predicó un sermón contra la creencia en la brujería, luego de la condena a muerte de tres presuntas brujas en Val di Fassa.[43] Poco después, *circa* 1460, en Milán, el dominico Girolamo Visconti expresaría, por el contrario, un firme apoyo a la intervención inquisitorial en contra de las brujas en su *Lamiarum sive striarum opusculum* y en su *Opusculum de striis*. Años más tarde, hacia 1468, el jurista Ambrogio de Vignate se mostró incrédulo respecto de la realidad del sabbat y hostil a la persecución del supuesto crimen en su *Tractatus de haeresi*. Esta línea, la que planteaba una firme resistencia al sabbat, sería defendida también del otro lado de los Alpes: el carmelita lionés Humbert de Costa escribió un texto titulado *De synagoga demonum*, a comienzos de la década de 1470. Según Ostorero, este escrito debe ser interpretado como una verdadera "máquina de guerra" contra el tratado de Nicolas Jacquier que, años antes, había defendido con encono la realidad y gravedad del presunto crimen.[44]

Podemos decir entonces que el interés era vívido y el debate estaba abierto más allá de los Pirineos. ¿Qué pasaba, por aquel entonces, en el ámbito ibérico?

[43] Mercier, "¿Un desafío a lo imposible?", p. 91. Este sermón está inspirado en los versículos de *Mateo* 4 en los que el demonio traslada a Cristo al pináculo del templo y luego a la cima de una montaña. Como veremos, este mismo pasaje ya había inspirado a Fernández de Madrigal a pronunciarse sobre el asunto brujeril.

[44] Ostorero, "Los fundamentos intelectuales…".

Capítulo 2

Las *bruxas* y la demonología ibérica en la primera mitad del siglo XV

Los valles pirenaicos estuvieron a la vanguardia, temporalmente hablando, de la represión judicial de la brujería. Las noticias más tempranas del crimen brujeril en Europa provienen de un rincón del obispado de Urgell, en el principado de Cataluña (por eso Lisón Tolosana se ha llegado a preguntar: "¿Podemos tomar, pues, el Pirineo central como foco inicial del síndrome brujeresco?").[45] El filólogo e hispanista francés Jean-Joseph Saroïhandy indicó hace más de un siglo que, en el Valle de Aneu, en la década de 1420, se creía que había personas que "asistían de noche a un conventículo presidido por el diablo, que se les aparecía en figura de macho cabrío, y de quien, después de renegar de Dios, se declaraban súbditas humildes. De noche se llevaban las criaturas que dormían al lado de sus madres, y las mataban. Hacían morir a la gente administrando hierbas o veneno".[46] El autor afirmaba estas palabras a partir del hallazgo de un documento del día 26 de junio de 1424 que indicaba que los prohombres del lugar, junto a Arnau Roger IV, conde de Pallars, habían promulgado aquel día una serie de ordenanzas que respondían a la aparición de crímenes "muy enormes" en la región.[47]

[45] Carmelo Lisón Tolosana, *Las brujas en la historia de España*, Madrid: Temas de Hoy, 1992, p. 27.

[46] Jean-Joseph Saroïhandy, "El boque de Biterna en los fueros catalanes del Valle de Aneu", *Revista de Filología Española* 4, 1917, pp. 26-49, en concreto p. 32.

[47] Como indica Pau Castell, la primera noticia del hallazgo del documento, en el archivo municipal de Esterri, fue dada por el farmacéutico Joaquim Morelló en una conferencia pronunciada en 1904 en el Centro Excursionista de Cataluña. Por otra parte, el jurista e historiador Ferran Valls i Taberner publicó una edición del documento en el volumen

Estos capítulos legales aseguraban que hombres y mujeres iban de noche con las brujas (*les bruxes*) al "boque de Biterna" y que tomaban a este último como señor y le rendían homenaje. Estas personas no solo renegaban del nombre de Dios sino que, además, secuestraban niños pequeños durante la noche y los mataban con *gatirnons* (un tipo de inflamación en la garganta), *buxols* (una hierba venenosa de la zona) o *metzines* (veneno). Estos crímenes, según el documento, constaban por procesos que ya habían tenido lugar y por la confesión de los acusados mismos.[48] A diferencia de la bien documentada persecución de brujos y brujas del cantón helvético del Valais, no se han preservado los registros de los procesos pirenaicos tempranos a los que aluden las ordenaciones de 1424. Sin embargo, se ha mostrado que, con anterioridad, en 1414 y 1415, 'bruxa' y 'xorgina' ya habían sido elevados en Navarra y en el País Vasco a la categoría de injuria y que, en 1419, en territorio catalán, la corte episcopal de Barcelona había interrogado a una mujer acusada de la muerte de un niño preguntándole "si ella deposant serie jamés anada ab algunes dones qui són appellades bruxes, ni ha haguda companya de aquelles, ni sap alguna persona qui use de aquelles coses".[49]

segundo de los *Privilegis i ordinacions de les valls pirinenques* (Castell Granados, *La cacera de bruixes a les Valls d'Àneu*, p. 13; Ferran Valls i Taberner, *Privilegis i Ordinacions de les valls pirinenques*, Barcelona: Impremta de la Casa de Caritat, 1917).

48 Sigo aquí la traducción al castellano realizada por Castell (Pau Castell Granados, "*E cert te molt gran fama de bruixa e se fa metgessa e fa medecines*. La demonización de las prácticas mágico-medicinales femeninas (siglos XIV-XVI)", *Studia historica. Historia medieval*, 31, 2013, p. 240). Hay también transcripción del texto –más allá de las dos de 1917– en: José Ignacio Padilla Lapuente (coord.), *L'esperit d'Àneu: llibre dels costums i ordinacions de les valls d'Àneu*, Esterri d'Àneu: Consell Cultural de les Valls d'Aneu, 1999. También hay una mención y traducción parcial en: Lisón Tolosana, *Las brujas en la historia de España*, p. 26. Dentro del libro editado por Padilla, véase en particular Ángel Gari Lacruz, "La bruixeria a través de les ordinacions d'Àneu", en Padilla (coord..), *L'esperit d'Àneu*, pp. 47-58. Ver también Laura Casas Díaz, "La caza de brujas en España: Las ordinacions de les valls d'Àneu (1424)", *Ivs Fvgit*, 24, 2021, pp. 47-65.

49 Cristina Tabernero y Jesús M. Usunáriz, "Bruja, brujo, hechicera, hechicero, sorgin como insultos en la Navarra de los siglos XVI y XVII", en Mariela Insúa (ed.), *Modelos de vida y cultura en Navarra (siglos XVI y XVII). Antología de textos*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2016 (pp. 381-429), p. 382. Para apariciones previas del término, véase Lisón Tolosana, *Las brujas en la historia de España*, pp. 25-26 y Campagne, *Strix hispanica*, pp. 205-206. Respecto del documento jurídico de 1419 que menciona a las brujas, véase Castell Granados (ed.), *La cacera de bruixes a les Valls d'Àneu…*, pp. 39-40 (allí se cita el pasaje referido).

Las ordenanzas de 1424 hacían valer los privilegios del Valle de Aneu de regirse por sus propias costumbres, escritas o no escritas, considerando que solo aquello que no estuviera regido por la costumbre podía ser regido por el derecho civil o canónico. Decretaban que los bienes de toda persona culpable del crimen descrito debían ser confiscados y, en caso de provocar envenenamiento (aunque la víctima no muriera) o de haber tomado al "boch de Biterna" como señor, el reo debía morir.[50] Además, quien hubiera participado del conventículo nocturno y demonolátrico, antes de perecer, debía ser encerrado en una sarria, atado a la cola de una bestia y arrastrado por las calles. Recién entonces debía ser quemado vivo (una pena inusual en la justicia civil) y su cuerpo convertido en polvo. También se ordenaba cortar la lengua de quien hiciera maleficios para evitar la cópula de un hombre con su mujer. Traduzco al castellano parte del documento:

> Y como el valle de Aneu esté dotado de tal alto privilegio que tanto lo espiritual como lo temporal se rija por costumbres escritas y no escritas, rechazando todo derecho civil o canónico salvo por falta de costumbres, y tenga libertad o libre albedrío para hacer u ordenar junto con el señor conde costumbres nuevamente, las cuales son tenidas por ley en el dicho valle, y [en cuanto a] las que ya existen, escritas o no escritas, de corregir, interpretar, ajustar y revocar todo; y como en el dicho valle se han cometido crímenes muy enormes contra Dios y contra el dicho valle, a saber, que van de noche con las brujas al *boch* de Biterna y a aquel toman por señor rindiéndole homenaje, renegando del nombre de Dios, yendo de noche, quitando a los niños pequeños del lado de sus madres, y matándolos, dan *gatirnons* o *buxols*, dan venenos de diversas maneras, según consta de todos estos crímenes por procesos y confesiones propias de los acusados; por lo cual, queriendo proveer a la tan grande enormidad de los dichos crímenes, el muy egregio y magnífico señor Arnau Roger, por la gracia de Dios conde de Pallars, hizo convocar y reunir una junta general en el castillo de Valencia del valle; y en dicha junta fueron convocados Arnalot

50 Respecto de la convergencia entre brujería y envenenamiento en la vecina región francesa, véase Nicolas Ghersi, "Poisons, sorcières et lande de bouc".

de Miranda, Arnau de Sent Olaria, Guillem de Borèn, Arnalot Moga, corte del dicho valle, Arnalot de Maribilia de Arreu, Guillem Moga, Ramon Cortura de Valencia, Bernat de Guillamó de Scalarre y Ramon Jutglar de Son, y a Pere de Perves de Sorpe, por la dicha junta general, para que con el dicho señor tratasen los dichos crímenes y ordenasen e hiciesen capítulos de los dichos crímenes, y si fuera necesario, hacer corregir e interpretar los que ya existen de otros, si hubiera alguno que precisara habilitación; por lo que los arriba nombrados, habiendo tenido consejo y deliberación con el dicho señor conde, ordenaron e hicieron costumbre o capítulos en la forma siguiente.

Primeramente, establecemos y ordenamos que si de aquí en adelante se encontrara que un hombre o mujer del dicho valle fuera con las brujas de noche al *boch* de Biterna y le hiciera homenaje, tomándolo como señor, renegando del nombre de Dios, y asimismo agarrara[51] o matara a niños pequeños, de noche o de día, y diera *gatirnons* o *buxols*, y del mismo modo diera venenos, que tal hombre o mujer que cometiera semejantes delitos pierda el cuerpo; y todos sus bienes, tanto raíces como muebles, sean confiscados por el señor. Que el cuerpo sea ejecutado de la siguiente manera: que cuando la sentencia sea dada por la dicha corte, que pierda el cuerpo y los bienes, el acusado sea metido en una sarria bien atada, y luego dicha sarria sea amarrada a la cola de una bestia y sea arrastrado hasta el lugar donde se hará la justicia, y allí sea echado al fuego y su cuerpo hecho polvo. *Placet proceribus*.

Además, establecemos y ordenamos que si ocurriese que el acusado no confesara más que el ir al *boch* de Biterna para hacer el dicho homenaje y renegar del nombre de Dios, tomando por señor al dicho *boch*, que el tal que comete semejantes actos pierda cuerpo y bienes, según se contiene en el primer capítulo.

Además, establecemos y ordenamos que si el acusado confiesa que solamente daba *gatirnons* y no cometía los otros crímenes contenidos en el primer capítulo, que tal acusado pierda todos los bienes, tanto raíces como muebles, y del cuerpo se haga justicia corporal según el arbitrio del señor y de la corte, de manera que muera. *Placet proceribus*.

Además, establecemos y ordenamos que si el dicho acusado confiesa que solamente daba venenos y no confesara los otros delitos y no se probara, que tal hombre o mujer que da venenos pierda el cuerpo, es decir, que sea quemado, y todos sus bienes sean confiscados por el señor. Y si sucede que aquel a quien fueron dados los venenos no muere por los dichos venenos, que aquel o aquellos que se los dieron pierdan el cuerpo y todos sus bienes, como si hubiera muerto, ya que no depende de él matar, y es mayor delito aceptar matar con veneno que con hierro o cuchillo. *Placet proceribus*.

Además, establecemos y ordenamos que si algún hombre o mujer coloca venenos bajo el umbral o cerradura de la puerta de alguien, o hace otro maleficio para dañar a quien vive en la casa donde se colocaron los venenos, que quien ponga los dichos venenos, de su cuerpo sea hecha justicia corporal de manera que muera según el arbitrio de la corte, y todos sus bienes sean confiscados por el señor. *Placet proceribus*.

Además, establecemos y ordenamos que si algún hombre o mujer realiza algunas ligaduras a un hombre o mujer para impedir o perturbar el matrimonio, de tal manera que el marido no pueda tener cópula carnal con su esposa, que aquel o aquellos que hiciera tal ligadura o maleficio recorra la villa y pierda la mitad de la lengua, sin ninguna misericordia. *Placet proceribus*.[52]

Los ecos de este novedoso delito y de su temprana formulación jurídica en la Península se manifiestan años después en el ámbito de las letras. En las décadas de 1430 y 1440, se ocuparon de la cuestión

[51] Saroïhandy (en "El boque de Biterna en los fueros catalanes del Valle de Aneu", p. 34) escribe [*t*]*omarà* por *pomarà*, alterando adrede el original. Pau Castell Granados recupera la palabra que figura en el manuscrito y sostiene que el verbo refiere a la acción de "aplicar pomadas o ungüentos" (Pau Castell Granados, "La persecución de la brujería en el Pirineo Leridano (ss. XV-XVI)", en Concepción Villanueva Morte *et alii* (eds.), *Estudios recientes de jóvenes medievalistas. Lorca 2012*, Universidad de Murcia, 2013 (pp. 25-37), p. 27). Mantengo la idea de que el verbo refiere al hecho de agarrar o llevarse los niños, como figura en el párrafo anterior en que se describe el crimen.

[52] Tomé como base la edición de Saroïhandy ("El boque de Biterna en los fueros catalanes del Valle de Aneu", pp. 33-34), con las debidas correcciones hechas por Pau Castell en la reciente edición del documento incluida en: Castell Granados (ed.), *La cacera de bruixes a les valls…*, pp. 74-87 (la versión catalana original de la parte del documento aquí citada se encuentra en las páginas 77-79). Respecto de la edición de 1917, Castell corrige algunas palabras y nombres propios (cambia *Manibilia* por *Maribilia*, *Tortura* por *Cortura*) e incluye líneas que habían sido omitidas por Saroïhandy. Este había excluido las palabras que transcribo en cursiva: "…perda lo cors*; e tots sos béns, axí setis com mobles, sien confiscats al senyor. Lo cors* sie executat…"; "e si cars es que aquel a qui seran dades les metzines *no morrà per les dites metzines...*".

Alonso Fernández de Madrigal, "el Tostado" (célebre teólogo, exégeta y prelado castellano), Juan de Torquemada (teólogo dominico, canonista y cardenal de la Iglesia) y Lope de Barrientos (teólogo y prelado de peso en la Castilla de aquel tiempo).

El primero de ellos, el Tostado (1401-1455), refiere al tema por primera vez en su glosa al *Génesis*, escrita *c.* 1436 (*In librum Genesi commentarii*, q. 354, cap. XIII). Allí comenta el pasaje bíblico que revela que Dios extrajo una costilla del cuerpo de Adán, sin causarle dolor alguno, para formar luego a la mujer. El Abulense refiere en ese contexto a las "maléficas", es decir, ciertas mujeres que creían que se transportaban por la noche a sitios lejanos para reunirse con hombres y mujeres y gozar de distintos tipos de placeres mundanos. Según el teólogo castellano, dichas mujeres, incluso "in hac regione Hyspanorum", utilizaban ungüentos que adormecían sus sentidos y mantenían sus cuerpos inertes, incapaces de percibir lo que sucediera alrededor. Las "maléficas" nunca salían de sus casas pero, por efecto natural del bálsamo con el que se untaban, creían que las reuniones nocturnas eran reales. Según el Tostado, la explicación de los relatos acerca de estos conventículos nocturnos radicaba, en pocas palabras, en el efecto natural (anestésico, alucinógeno) de aquella preparación o untura, y no en el poder del demonio. Éste último, de hecho, no es siquiera nombrado: ni como objeto de un culto ilícito, ni como agente de prodigios o engaños fantásticos. Traduzco a continuación las palabras del Tostado al castellano:

> Además, así como hay ciertas cosas que por naturaleza quitan el sentido del dolor (puesto que hay ciertas mezclas con las cuales, si se untan las partes del cuerpo que han de ser quemadas o cortadas, no habrá sensación de dolor), también sabemos que hay una especie de untadura que provoca tan gran alienación mental y abstracción del hombre de sí mismo que, por cierto período de tiempo, no se encuentra en él sensación alguna, porque fue untado con aquella sustancia, lo cual incluso sucede en nuestros días en esta región de los hispanos. En efecto, hay ciertas mujeres, a las que llamamos 'maléficas', que confiesan que, luego de realizar ciertas unturas, cuidando decir ciertas palabras, van a encontrarse con hombres y mujeres cuando quieren y en diferentes lugares, donde disfrutan de toda clase de placeres, tanto en la comida como en los actos sexuales. Sin embargo, una de las mujercillas de esta secta, al no ser creída sobre el asunto, prometió hacerlo en presencia de muchos. Luego de realizar las palabras y la untadura correspondientes, yacía como inanimada a la vista de todos; pero después de algunas horas volvió a estar despierta y testificó que había estado en tales y cuales lugares y que había gozado de diversos placeres con muchas personas de esa misma secta conocidas en aquella región, de quienes dijo el nombre. Sin embargo, los que estaban allí sabían que ella se equivocaba sobre el asunto, porque todo el tiempo había estado acostada a la vista de los presentes y no se había movido de su lugar. Y para probar más la cosa, usaron fuego y latigazos, pero ella no se despertó, ni al ser quemada duramente ni al ser golpeada con gravedad. Le dijeron entonces que estaba engañada sobre aquello que afirmaba, añadiendo que la habían atormentado con fuego y con latigazos; pero como ella lo negaba constantemente, porque realmente no había sentido nada, finalmente vio las marcas de los azotes y de la quemadura en su piel; apenas aceptó como cierto lo que se afirmaba. Sin embargo, quedó constancia de que la mujer estaba viva y que, sin embargo, a tal punto estaba distraída de sí misma, por una alienación tan fuerte, que podía sufrir la muerte pero no podía sentir. Cuánto más podría realizarse esto por obra de Dios, de modo que la costilla fuera extraída y Adán no lo sintiera.[53]

Este texto no solo tiene la particularidad de ubicar estos fenómenos, muy tempranamente, en la "región de los hispanos" y de brindar en la década de 1430 un testimonio de incredulidad respecto de la "realidad" de la brujería. Además, utiliza como argumento una anécdota muy similar al experimento que, como veremos, llevaría a cabo el doctor Laguna en 1545, narrado en su *Comentario a Dioscórides*, para afirmar el origen puramente natural y mundano del asunto brujeril.

[53] Texto latino original en: Alphonsi Tostati, *Opera omnia, In librum Genesi commentarii*, Venetiis: Apud Io. Baptistam et Io. Bernardum Sessam, 1596, cap. XIII, q. 354, f. 140r. y v. Ver transcripción latina en: Constanza Cavallero, *Los enemigos del fin del mundo. Judíos, herejes y demonios en el* Fortalitium fidei *de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV)*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2016, p. 319.

James Amelang sostuvo que "Alfonso de Madrigal was known for his incredulity regarding reports of witches' sabbaths", pensando seguramente en el pasaje citado.[54]

Ahora bien, en el segundo lustro de la década de 1440, Fernández de Madrigal alude nuevamente a las "maléficas" en sus *Commentaria in evangelium Matthei* y presenta una visión muy diferente del fenómeno.[55] El cambio en su pensamiento seguramente se deba a la experiencia y el conocimiento obtenidos en su viaje a Italia, donde estuvo con seguridad en 1443 (en Siena) y en 1446 (en Roma). Quizás el traslado a la Península Itálica se debiera a que fue originalmente escogido por Juan II para participar como delegado de Castilla en los debates conciliares de la época, es decir, del ambiente que, como dijimos, acompañó el auge y propagación del fenómeno brujeril. También pudo haber viajado por motivos personales ligados al otorgamiento de algún beneficio eclesiástico.[56] Lo cierto es que, en 1443, presentó en Siena ante la curia romana sus famosas y polémicas veintiuna tesis y, si bien no sabemos si acudió o no a Basilea, donde estaban reunidos los cismáticos, sí consta que era conciliarista y cercano a otros teólogos castellanos que participaron del Concilio, como Juan de Segovia.[57] En cualquier caso, regresado a España, el Tostado había cambiado de opinión respecto de las *maleficae*. Esto resulta evidente porque, al volver sobre el tema, escribe que sí era posible y real lo que narraban aquellas mujeres acerca de las travesías nocturnas.

54 James Amelang, "Sleeping with the Enemy: The Devil in Dreams in Early Modern Spain." *American Imago* 69: 3, 2012 (pp. 319-350), p. 332. Es extraña esta afirmación, siendo que Amelang cita a Stephens al tratar el asunto y este último da cuenta del cambio de postura del Tostado (Walter Stephens, *Demon Lovers: Witchcraft, Sex and the Crisis of Belief*, University of Chicago Press, 2002, p. 146 y ss.).

55 Broedel, *The Malleus Maleficarum*, p. 110. Se sabe que el Tostado estaba escribiendo el libro VI sobre Mateo en 1446 y el séptimo y último, en 1449 (José Manuel Sánchez Caro, Rosa M. Herrera García y María Inmaculada Delgado Jara (eds. y trads.), *Alfonso Fernández de Madrigal (el Tostado). Introducción al evangelio según San Mateo*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2008, pp. 11). Debe descartarse entonces la fecha probable de escritura que provee Mercier, es decir, *circa* 1440, y también que la defensa de algunas proposiciones teológicas que mantuvo el Tostado en Siena en 1443 ante la curia romana haya tenido que ver con sus opiniones respecto del canon *Episcopi* (*cf.* Mercier, "¿Un desafío a lo imposible?", pp. 89-90).

56 Sánchez Caro *et alii* (eds. y trads.), *Alfonso Fernández de Madrigal (el Tostado)*, pp. 11, 53-54.

57 *Ibidem*; Emiliano Fernández Vallina, "Introducción al Tostado. De su vida y de su obra", *Cuadernos salmantinos de filosofía* 15, 1988, pp. 153-177. Algunas de las tesis mencionadas (que trataban sobre asuntos tan diversos como el día exacto de la muerte de Cristo o las indulgencias) fueron consideradas escandalosas y erróneas por una comisión de cardenales que incluía al también castellano Juan de Torquemada. El Tostado debió escribir al papa Eugenio IV para manifestar su voluntad de mantenerse fiel a la doctrina de la Iglesia y escapar así de una posible acusación de herejía.

En este caso, las ideas del Tostado sobre la brujería aparecen a propósito del versículo octavo de *Mateo* 4, que relata cómo el diablo transportó a Jesús hasta el pináculo del templo y luego hasta la cima de una montaña.[58] Al glosar e interpretar este pasaje, Madrigal inserta una *quaestio* dedicada a resolver si los demonios podían transportar a hombres y mujeres por diversos lugares.[59] En función de la Palabra, concluye que sí.

Para sostener lo dicho, el Tostado debió oponerse a las conclusiones del canon *Episcopi* y a la postura tradicional de la Iglesia en lo referido a la posibilidad del vuelo. El Tostado argumentó que los demonios sí podían trasladar a las personas por el aire, de día o de noche, de forma individual o colectiva, queriéndolo éstas o mediante el uso de la fuerza. El Abulense creía, además, que esto sucedía a veces de modo efectivo ("aliquando hoc fit"). Si el ángel bueno había sido capaz de llevar velozmente a Habacuc de un sitio a otro muy alejado, de Judea a Babilonia (*Daniel* 14, 36), también los demonios podían "cotidianamente" ejercer esa potestad natural propia del orden angélico. Traduzco entonces la argumentación del Tostado:

> Es evidente, porque no hay duda, que el demonio tiene tanto poder que puede llevar por el aire no solo a un hombre sino a muchos a la vez y conducirlos casi en un instante a diferentes lugares, porque los demonios no perdieron sus atributos naturales. Y, si bien ellos son iguales a los ángeles buenos en las cosas naturales, sin embargo muchos de los demonios son superiores a muchos de los ángeles buenos en cuanto a la naturaleza, porque se dice que, de cada orden de

58 Alphonsi Tostati, *Commentaria in primam partem Matthaei*, Venetiis: Apud Io. Baptistam & Io. Vernardum Sessam, 1596, cap. IIII, f. 236 y ss.

59 *Ibid*., q. XLVII, f. 237. La *quaestio* se titula "An homines aliquando portentur a diabolo per diversa loca".

> ángeles, algunos cayeron. Los ángeles buenos tienen tanto poder que pueden mover los cielos (...). Por lo tanto, quien puede mover los cielos podrá mover a muchos hombres al mismo tiempo a la velocidad que quiera. También esto es evidente, porque fue hecho muchas veces, tanto por los demonios como por los ángeles buenos. En cuanto a los demonios, es evidente porque una vez un demonio llevó a Cristo del desierto al pináculo del templo y luego del pináculo a una montaña muy alta, como es evidente aquí en la letra y en *Lucas* 4. Por tanto, si un demonio pudo llevar a Cristo, también puede llevar a cualquier otro (...). Es evidente acerca de los ángeles buenos, porque un ángel del Señor, como en un instante, trasladó a Habacuc de Judea a Caldea, por un pelo de su cabeza (*Daniel* 14).[60]

No solo las Escrituras sino también algunas hagiografías, testimonios de amplia divulgación y condenas judiciales recientes demostraban, según Madrigal, que tales cosas podían ocurrir y, de hecho, ocurrían. Por lo tanto, no se podía negar, en su opinión, que hombres y mujeres podían servirse del favor demoníaco para viajar a sitios lejanos y adorar al diablo. Traduzco las palabras del Tostado, para que resulte patente su cambio de postura:

> La propia experiencia cotidiana también muestra esto, que ojalá no fuera tan conocida. En efecto, sabemos que hay muchos que, como en un instante, se trasladaron de lugares distantes a otros lugares, haciéndose para ello siervos de los demonios, que son los príncipes de los maleficios. Y esto es tan manifiesto que sería una imprudencia negarlo, cuando aparecen ante nosotros miles de testigos que son conscientes de estas cosas [*mille nobis testes occurrant, qui sibi horum conscii sunt*]. Hay que decir, por lo tanto, que un hombre puede ser llevado voluntariamente por los demonios por diversos lugares, para unirse a ellos en la realización de maleficios. A veces, incluso, algunos hombres son raptados por los demonios sin su consentimiento y trasladados a otros lugares remotos, ya sea por sus pecados o por la dispensación de Dios en virtud de algún misterio. Y sobre estas cosas tampoco faltan

[60] Alphonsi Tostati, *Commentaria in primam partem Matthaei*, q. XLVII, f. 237. La traducción es mía. *Cf.* Cavallero, *Los enemigos del fin del mundo*, p. 320.

> testigos, es decir, de que algunos, por arte de maleficios, han obligado a otros a venir hacia ellos desde lugares muy remotos, permitiéndolo Dios, como en un instante de tiempo. Y si Dios no lo prohibiera, muchas cosas de este tipo sucederían a menudo. Esto es patente en la vida del beato Cipriano y de Justina, pues Cipriano, que entonces era pagano y hechicero [*maleficus*], quería atraer a la virgen Justina enviándole demonios. Pero ella se defendió con la señal de la cruz y la invocación del nombre de Cristo. (…) También es patente, en la vida del beato Pedro, acerca de Simón el Mago, quien, siendo levantado por los demonios, volaba por el aire. Estas cosas, por tanto, han sido divulgadas y nadie podría negarlas sin actuar con imprudencia.
>
> También es cierto lo que se dice acerca de las mujeres que andan por la noche por diferentes lugares. De hecho, a menudo esto ha sido descubierto y castigado judicialmente. Y algunos, deseando imitar sus ceremonias nefandas, incurrieron en grandes inconvenientes. Y no se puede decir que aquello sucedió a través del sueño, porque no solo quienes lo padecieron sino también muchos otros fueron testigos de tal evento. Y no hay ningún motivo para dudar de ellos. Es verdad, sin embargo, que entre la gente simple se mezclan muchas cosas falsas con algunas verdades respecto de estas cosas, porque los demonios desean dañar no solo en los comportamientos sino también en la fe. Y la sagrada doctrina prohíbe creer en estas cosas, porque la mayoría de ellas son contrarias a la fe.[61]

También más adelante, al comentar *Mateo* 24, 24 (pasaje en el cual Jesús advierte acerca de los grandes signos que harían pseudo-cristos y pseudo-profetas), el Tostado dice que los prodigios diabólicos eran falsos bien porque eran meros engaños ante los ojos de los hombres, bien porque eran cosas admirables que sucedían *in veritate* pero que no eran obrados por Dios sino por el poder natural del demonio, capaz de cosas como arrancar árboles, mover partes de montañas o mover a los hombres volando: "*movere homines volantes, quasi per aera*".[62]

[61] Alphonso Tostati, *Commentaria in primam partem Matthaei*, cap. IIII, q. XLVII, f. 237r. y v. La traducción es mía.

[62] Alphonsi Tostati, *Commentaria in sextam partem Matthaei*, Venetiis: Typographia Balleoniana, 1728, pp. 510-511.

Probablemente Madrigal, en su viaje más allá de los Pirineos, haya tenido contacto con destacados personajes del concilio basiliense. Pudo conocer diversos testimonios y experiencias que creyó convincentes y bien fundamentados que lo llevaron a aceptar la realidad del fenómeno brujeril.

Su nueva opinión respecto de las *maleficae* lo obligó a reinterpretar el canon *Episcopi*: si aquellas mujeres que decían volar con Diana o con Herodías habían sido tenidas por herejes era porque creían, como los paganos, en la existencia de muchos dioses (es decir, que dichas mujeres eran diosas y no demonios). Estas palabras, como sostiene Mercier, constituyen "las huellas más antiguas de un debate de orden teológico y formato escolástico sobre el vuelo mágico".[63] Dice el Tostado:

> Estas Diana y Herodías son demonios, que se hacen adorar en forma de diosas. Y aunque estas mujeres realmente ambulen con ellos por la noche, están equivocadas sin embargo porque piensan que aquellas son diosas, cuando son demonios. Además, estas mujeres decían que iban montadas en ciertas bestias. Pero esto no es cierto, porque ninguna bestia podía volar por los aires como para atravesar en un instante de tiempo grandes espacios de tierra, sino que eran demonios que a veces se transfiguraban en forma de ganado, a veces en otras formas, según les placía, como se desprende de muchas historias. (…) Hay que decir que el error no está en esto, en creer que los hombres pueden ser llevados por los demonios por diversos lugares y que a veces son realmente llevados, sino en esto otro: que se crea las cosas dichas más arriba y, especialmente, que Diana era una diosa. Porque el texto allí condena específicamente este error, pues dice que están envueltos en el error de los paganos quienes consideran que hay algo de divinidad o deidad por fuera del único Dios. Y no se dice que sea error de los paganos creer que los hombres pueden ser transportados por los demonios.[64]

63 Mercier, "¿Un desafío a lo imposible?", p. 88.

64 Alphonso Tostati, *Commentaria in primam partem Matthaei*, cap. IIII, q. XLVII, f. 237v. La traducción es mía. Véase Cavallero, *Los enemigos del fin del mundo*, p. 322.

El veloz traslado nocturno de las brujas por acción del demonio era una posibilidad innegable, que las Escrituras mismas enseñaban y el canon *Episcopi* no negaba en absoluto. En opinión del Tostado, entonces, el vuelo de las maléficas a veces ocurría solo en sueños, por engaño del demonio (posibilidad que no había explicitado tampoco en su comentario al *Génesis*), y otras veces de modo real y corporal. Esta idea, esta doble posibilidad, es fundamental para la historia de la demonología radical: terminaría siendo la postura más aceptada por la alta teología y sería repetida una y otra vez en los tratados del período moderno, como veremos más adelante. Dice entonces el Abulense:

> Hay que decir que es cierto que tales cosas pueden ocurrir a menudo en sueños y alguien podrá pensar que suceden verdaderamente en lo exterior, porque incluso la revelación profética a menudo se realiza de esta manera, a través de una visión imaginaria; sin embargo, no se niega que estas cosas pueden suceder realmente en lo exterior (…). Creer que un hombre puede ser llevado por un demonio por los aires no es creer en el diablo, ni se aparta por eso de la fe, pues las Sagradas Escrituras afirman cosas semejantes, a saber, que Cristo fue llevado por un demonio; por este motivo, no se puede negar que hay mujeres maléficas, y también hombres, que, hechas algunas ceremonias y untaduras nefandas, son tomados por los demonios y llevados por diversos lugares, y que muchos de este tipo se reúnen en un lugar y rinden cierto honor a los demonios y se entregan a la lujuria y a toda clase de depravación.[65]

Lo escrito por Madrigal adquiere mayor peso si tenemos en cuenta que llegó a ser canciller de la Universidad de Salamanca y obispo de Ávila en el último período de su vida. Probablemente no predicó acerca de la brujería en sus visitas pastorales, considerando que había escrito, en latín, que prefería que dichas historias no fueran tan conocidas ("quae utinam non tam cognita esset") y que mucho de lo creía el vulgo envolvía graves errores. Sí escribió, en cambio, tanto en latín

65 Ver *ibidem*. La traducción es mía.

como en lengua vulgar, acerca del "incubato". El Tostado se explayó sobre el tema, por ejemplo, en su comentario a *Génesis* VI: decía allí que los demonios eran capaces de vincularse sexualmente con los seres humanos e incluso de provocar la generación de una nueva vida (como se decía que había sucedido con el mago Merlín). Los demonios podían recoger el semen de las poluciones nocturnas en forma femenina (demonios 'súcubos') e inseminar luego a mujeres excitadas en sueños ("in somnis fervore libidinis excitatas") en forma masculina (demonios 'íncubos').[66] Estas ideas circularon en romance, en el segundo lustro de la década de 1430, en la versión castellana de sus *Çinco figuratas paradoxas*. Madrigal refería allí nuevamente el tema de la concepción del mago Merlín "de íncubos et súcubos demones". Esta idea, procedente de la *Historia Regum Britanniae* de Geoffrey of Monmouth, del siglo XII, y presente en el *Dialogus miraculorum* de Cesáreo de Heisterbach, aparecerá también en el *liber quintus* de Espina, como veremos, y luego en otras obras demonológicas de la Edad Moderna.[67]

Las obras del Tostado (y, por lo tanto sus ideas sobre las "maléficas" y los demonios) fueron llevadas a la imprenta desde fines del siglo XV: en 1491 se publicó parte de su comentario a *Mateo* en la ciudad de Sevilla. Luego, en 1507, comenzó la publicación de sus obras completas en Venecia. También hubo nuevas ediciones de sus escritos en los siglos XVII y XVIII.[68] La repercusión de sus ideas, sobre todo en cuestiones demonológicas, es un tema que habría que estudiar con mayor

66 Escribe el Tostado: "cum enim viri nocturno semine poluuntur, ibi se demon sucubus corpore de aere figurato in vase genitali virile semen receptat, servans, ne aliqui spiritus exalent, ut sit aptum ad generationem: deinde sexu transmutato in viros se transformant, & cum foeminas in somnis fervore libidinis excitatas esse perspexerint, eis commiscentur, virile semen, quod receperunt, emittentes: & nunc incubi dicuntur" (Alphonsi Tostati, *Opera omnia, In librum Genesi commentarii*, Cap. VI, f. 35r.). Véase Stephens, *Demon Lovers*, pp. 69-70.

67 Pedro Cátedra y Jesús Rodríguez Velasco, *Creación y difusión de "El baladro del sabio Merlín" (Burgos, 1498)*, Salamanca: Semyr, 2000, pp. 71-72 (ver allí la transcripción del capítulo de la primera paradoja titulado "De los diablos íncubos et súcubos. De la manera de generaçión de ellos et cómo fue engendrado Merlin"); Alonso de Espina, *Fortalitium fidei,* Archivo de la Catedral de Burgo de Osma, Códice nº154, 1465, *Liber quintus, Consideratio* X, *dif.* 3, f. 184r.

68 Sánchez Caro *et alii*, *Alfonso Fernández de Madrigal…*, p. 56.

profundidad; no parece ser en absoluto desdeñable. Un simple ejemplo de lo dicho es que, en 1515, Pedro Fernández de Villegas, traductor y glosador del *Infierno* de Dante Alighieri, expresaría una visión crédula del vuelo de las brujas (refutando explícitamente la postura escéptica del canon *Episcopi*) a partir de la autoridad de Fernández de Madrigal sobre el asunto:

> mudarlas corporalmente de unas partes a otras y por mucha distancia de tierra puedelo el diablo fazer por su potencia natural, como lo dize el Tostado sobre sant Matheo, aplicando su virtud a aquel cuerpo y moviendole de unas partes a otras, porque lo corporeo es inferior y obedesce a lo espiritual.[69]

En aquellos años, otra figura hispana de primera línea se pronunció también sobre el asunto de las mujeres voladoras y la capacidad del demonio de trasladar cuerpos por el aire: me refiero al teólogo y canonista dominico Juan de Torquemada (1388-1468). Éste fue uno de los grandes defensores de la preeminencia papal en las décadas de 1430 y 1440: en 1439, su intervención fue clave para lograr la firma del decreto de unión con los griegos (quienes reconocerían a Eugenio IV como cabeza de la Iglesia latina) y para deslegitimar la elección de Amadeo VIII de Saboya como papa (es decir, del anti-papa Félix V) por parte de los cismáticos de Basilea. En virtud de sus acciones, Torquemada

69 Pedro Fernández de Villegas, *La traduciõ del Dante de lengua toscana en verso castellano*, Burgos: Ed. Fadrique de Basilea, 1515 (BNE, R/2519, s/p) e Iñaki Bazán Díaz, "Superstición y brujería en el Duranguesado a fines de la Edad Media: ¿Amboto 1507?", *Clio & Crimen* 8, 2011, pp. 214-215. Al tratar el canto noveno del "Infierno", Villegas cita al Tostado acerca de la existencia de hechiceras, magas y encantadoras que tenían "pactos y dañadas conveniencias" con los demonios y "mentiendo" decían que conjuraban las almas de personas fallecidas, cuando en verdad solo trataban con demonios. Refiere allí mismo los "diabolicos errores" de los heréticos "de las montañas y provincia de Vizcaya (…) que llaman de la sierra de Amboto", sin más precisión, refiriéndose, al parecer, a procesos judiciales acaecidos en la comarca del Duranguesado en la primera década del siglo XVI. Más adelante, al glosar el canto vigésimo, el humanista menciona a las *bruxas* y *xorguinas* y cita no solo al Tostado sino también a Institor. Dice: "Dicho hemos algo aunque muy breve destas artes diabolicas de la adevinacion, en los quales tratos tan bien se entremeten y mucho unas falsas mugeres fechizeras que llamamos bruxas y xorguinas, las quales fazen fechizos y maldades tienen sus platicas y tratos con los demonios y desta materia ay un tratado fecho en Alemaña donde pone largamente todas estas maldades de xorguinas y fechizeras".

fue nombrado cardenal y *Defensor fidei* por Eugenio IV, en diciembre de ese mismo año.[70]

Este cardenal vallisoletano sería uno de los objetores de las polémicas tesis teológicas del Tostado en Siena, en 1443. Pero, además, disentiría también con este último respecto de la brujería: años después de haber participado del concilio de Basilea (estuvo allí entre 1432 y 1437), el cardenal buscó "reactivar jurídicamente el canon *Episcopi*" en su *Commentaria in decretum Gratiani*, escrito entre 1445 y 1451.[71] En una argumentación de tipo escolástica, aborda el contenido del antiguo canon carolingio no para matizar su alcance, como había hecho el Tostado, sino para reforzar lo que allí se postulaba. Encontramos entonces a Torquemada, escéptico y papista, en desacuerdo con crédulos y conciliaristas, como el estudiado Fernández de Madrigal, y también, en discrepancia con un personaje de la época muy cercano al duque de Saboya Amadeo VIII: Martin le Franc, autor de *Le Champion des Dames* (escrito antes, entre 1440-1442).[72]. Este último, con sus versos sobre la brujería, había reforzado la ofensiva legislativa y política de Amadeo VIII, cuyo cuerpo legislativo, los *Statuta Sabaudie* o *Estatutos de Saboya*, impuesto en junio de 1430, buscaba fortalecer su poder soberano, entre otras cosas, persiguiendo brujos, magos e invocadores de demonios, es decir, convirtiendo a la brujería diabólica en una "herejía de Estado".[73] Desde la ladera opuesta, Torquemada, defensor de la *potestas* papal, se opondrá a la creencia en la brujería.

Cierto es, como indica Ostorero, que Eugenio IV mismo, en 1437, había promulgado una bula apostólica titulada *Ineffabilis summi providentia* para instar a los inquisidores a iniciar procesos contra aquellos que invocaban demonios, hacían maleficios y profanaban los sacramentos, en línea con las concepciones demonológicas del siglo XIV, formuladas por Juan XXII. Pero no mencionaba allí la novedosa secta demonolátrica de las brujas ni el vuelo nocturno, pese a que este crimen se perseguía ya desde hacía años y el imaginario del sabbat ya había sido descrito en detalle. El silencio, en este caso, resulta revelador. La bula papal habría estado dirigida al inquisidor de Lyon, Jean Tacot (o a Thomas Girbelli, prior del convento dominico de Lyon y vicario de la inquisición) en tiempos en que la persecución de la hechicería demoníaca era muy resistida en la región por el arzobispo lionés y los ordinarios diocesanos (el tratado titulado *Vauderye de Lyonois en brief* da cuenta de estos sucesos). Los inquisidores del lugar, ante los obstáculos recibidos, habrían buscado el apoyo del papa y la bula mencionada sería la respuesta dada por Eugenio IV, que pretendía a su vez tener un alcance general. En comparación con la *Vauderye de Lyonois en brief*, la circular pontificia era conservadora y, como indica Ostorero, prueba la prudencia del papa respecto del mito sabbático que entonces era azuzado en el terrero judicial. Sí buscaba, indudablemente, reforzar el poder de la inquisición en relación con las jurisdicciones episcopales que controlaban las diversas funciones de la justicia eclesiástica. Esto mismo haría Eugenio IV en una nueva bula, de 1445, dirigida al inquisidor de Carcasona (no se menciona su nombre, pero debía tratarse del dominico Pierre Turelure, antecesor de Jean Vinet), buscando reforzar la autoridad y el poder inquisitorial en la persecución de la herejía, muy resistidos en la región.[74]

70 Juan José Llamedo González, "Juan de Torquemada: apuntes sobre su vida, su obra y su pensamiento", en Carlos del Valle Rodríguez (ed.), *Tratado contra los madianitas e ismaelitas de Juan de Torquemada*, Madrid: Aben Ezra, 2002, pp. 87-118, especialmente pp. 97-98.

71 Mercier, "¿Un desafío a lo imposible?", p. 90; Martine Ostorero, *Le diable au sabbat. Littérature démonologique et sorcellerie (1440-1460),* Florence: SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Micrologus Library, 38, 2011, pp. 634-638. Ostorero sostiene que la argumentación posterior de Nicolas Jacquier puede haber sido una respuesta a lo escrito sobre el canon *Episcopi* por Torquemada.

72 El autor anónimo del panfleto titulado *Errores gazariorum*, escrito *circa* 1436-38, también pudo haber impulsado la caza de brujas en la región. El Valle de Aosta, territorio de caza de brujas al que refiere la obra anónima mencionada, también formaba parte del territorio bajo jurisdicción del ducado de Saboya. No obstante, su autor, según indica Ostorero, pudo haber sido el inquisidor Ponce Feugeyron o alguien cercano a él, es decir, un inquisidor que había sido comisionado por el papado (por Alejandro V en 1409; confirmado por Martín V en 1418 y por Eugenio IV en 1435) –no por el duque– para proceder contra la herejía en la región (Ostorero, "Los fundamentos intelectuales…", p. 61 y "Des papes face à la sorcellerie démoniaque…").

73 Ostorero, "Los fundamentos intelectuales…", p. 67.

74 Ostorero, "Des papes face à la sorcellerie…".

El vínculo entre la brujería y el conflicto político-eclesiástico se manifiesta de forma explícita cuando, durante el concilio de Florencia, en marzo de 1440, Eugenio IV escribe un monitorio en el cual parece vincular a su gran rival, Amadeo VIII (elegido recientemente como papa, con el nombre de Félix V, por los cismáticos de Basilea) con la secta brujeril. Como indica Ostorero, lo llama primogénito de Satanás y dice que había sido seducido por las fantasías de hombres y mujeres perversos (llamados allí *stregule*, *stregones* o *waldenses*) que, engañados por ilusiones demoníacas, habían abandonado al Salvador para volverse a Satanás y habían ayudado al anti-papa en sus condenables proyectos.[75]

Volviendo entonces a Juan de Torquemada, valga decir que el "Defensor de la fe", célebre por sus escritos eclesiológicos, participó también de la polémica en torno a la brujería, en la estela de la mencionada puja entre el papa romano y el anti-papa saboyano. Analiza el canon *Episcopi* en el marco de su comentario al *Decreto* de Graciano y discurre allí acerca del modo en que los demonios podían engañar los sentidos del hombre. El cardenal dominico se pregunta si era cierto que los demonios podían transportar personas por el aire.[76] A favor de la posibilidad del vuelo, Torquemada alega cinco pruebas: 1) el gran poder del demonio, según *Job* 41, 24 ("Non est potestas in terra que comparetur ei", cita el cardenal); 2) el hecho de que "un mago del diablo" (*magus diaboli*) se hubiera trasladado grandes distancias por virtud del demonio (en referencia, al parecer, a lo narrado en los *Hechos de Pedro* apócrifos respecto de Simón el mago); 3) que un ángel haya llevado a Habacuc de Judea a Babilonia tomándolo de un cabello, según se narra en *Daniel* 14, 35; 4) que en una ocasión el arzobispo de Besanzón había sido trasladado de Besanzón a Roma por un demonio, en un tiempo muy breve (esta anécdota refiere a san Antidio y es narrada en el capítulo 362 de la *Estoria de España* de Alfonso X,

75 *Ibidem*.

76 Ioannis A Turrecremata, *In causarum Decretalium secundam partem doctissimi commentarii*, Tomus tertius, Venetiis: Apud Haeredem Hieronymi Scoti, 1578, p. 334.

recogida probablemente de las crónicas del benedictino Sigeberto de Gembloux);[77] 5) por último, Torquemada parece aludir indirectamente a la brujería cuando menciona que esto mismo quedaba demostrado por los hechos que, según se decía, realizaban quienes viajan por los aires durante "aquel tiempo": comer, tener relaciones carnales, etc. ("Quinto idem apparet ex actibus, quos dicuntur exercere illo tempore, scilicet, comedere, & carnaliter immisceri, etc.").

A todo esto responde Torquemada del siguiente modo, siempre en referencia al canon *Episcopi*:

> Respondo diciendo que lo que estas mujercitas afirman de sí mismas es completamente falso y no puede ser así verdad ni realmente ni corporalmente, sino solo en espíritu, y esto mediante ilusión diabólica. Esta conclusión se hace patente al considerar cada parte de la declaración de dichas ancianas.[78]

Torquemada sostiene que Diana, la diosa pagana con quien afirmaban viajar aquellas mujeres por la noche, no existía; además, considera imposible que pudieran cabalgar con Herodías, ya que a esta mujer adúltera y condenada, responsable de la decapitación de Juan el Bautista, no se le permitiría salir del infierno. Se muestra sorprendido, también, de que hombres que se decían cristianos se atrevieran a cabalgar con una "meretriz tan condenada". En tercer lugar, sostiene que es falso que puedan cabalgar sobre bestias, ya que ni caballos, ni mulas, ni camellos ni asnos podían recorrer grandes distancias en

77 Según lo narrado, Antidio, quien moriría mártir en manos de los vándalos a comienzos del siglo V, había conjurado una vez a un diablo que había hecho pecar al papa gravemente. Lo había obligado a que lo llevase velozmente a Roma sobre su lomo, con el fin de instar al Sumo Pontífice a hacer penitencia antes de la misa de Pascua. Ostorero, siguiendo a Lecouteux, dice que se trata de san Antidio de Besanzón y que esta misma anécdota aparece referida también por Pierre Mamoris (Ostorero, *Le diable au sabbat*, p. 636). Véase también Benito Jerónimo Feijóo, *Cartas eruditas y curiosas*, Tomo segundo, Madrid: Imprenta Real de la Gazeta, 1773 (1745), pp. 266-271.

78 Turrecremata, *In causarum Decretalium…*, p. 334: "Respondeo dicendum quod istud quod mulierculae istae de se profitentur omnino est falsum sic esse, nec potest in veritate realiter & corporaliter sic esse, sive contingere, sed in solo spiritu, & hoc diabolica illusione mediante. Ista conclusio patet discurrendo per singulas partes ipsius professionis praedictarum vetularum".

poco tiempo, ni hacerlo de modo silencioso, sin que su paso fuera percibido. Por lo tanto, concluye, es patente que cuentan sueños ("manifeste apparet somnia esse quae dicunt"). En su opinión, era necesario predicar la falsedad de estas historias y afirmar que tales fantasmas no eran enviados o introducidos en las mentes de los fieles por el espíritu divino sino por el maligno.[79] Para Torquemada, aquellas personas eran engañadas por el demonio al creer que ocurría en el cuerpo aquello que solo acontecía en la mente. Si bien reconocía que el poder del demonio era grande, insistía en que no lo era tanto como para que aquello que narraban las mujeres sucediera de manera real y corporal.[80] El demonio podía transportar a un hombre de un lugar a otro y llevarlo "per aerem quasi volando" pero no era cierto, en su opinión, que alguien pudiera cabalgar con Diana por la noche y realizar los actos que se decía que hacían. El cardenal parece adelantar aquí un argumento que utilizaría Pedro de Valencia un siglo y medio después. Este humanista, tras referir las controversias "que ha habido y hay entre autores antiguos y modernos" sobre la brujería, afirma que no se trataba de resolver un dogma general (es decir, si los demonios eran capaces de trasladar cuerpos) sino de examinar con prudencia creencias y casos particulares.[81]

El dominico concluye que todos esos actos ocurrían en sueños. Como bien señalaba el canon *Episcopi*, las creencias de aquellas mujeres se apartaban de la fe católica y estaban envueltas en el error de los paganos. Creer que existía algo divino y numinoso por fuera del único Dios (por ejemplo, una diosa llamada Diana) era una herejía propia del paganismo. Asimismo, considera que era infiel quien creyera en la veracidad de las metamorfosis: "y no se debe creer que lo que aparece en la imaginación ocurre en realidad en el cuerpo" ("nec credendum est, quod ea que apparent in fantasia in virtute corporali accidere").

79 *Ibidem*: "praedicandum est omnibus ista falsa esse, & non a divino, sed maligno spiritu talia fantasmata mentibus fidelium erogari sive inferri".

80 *Ibidem*: "licet potestas daemonis magna sit, non tamen tanta, quod ista posset facere, ita realiter contingere in corporibus, sicut mulierculae illae profitentur".

81 Pedro de Valencia, *Obras completas VII*, p. 278.

Ahora bien, el análisis que realiza Torquemada del canon *Episcopi* se completa con la resolución de una última cuestión, que resulta clave para dar cuenta de la temprana feminización de los asuntos brujeriles: se pregunta por qué era en el sexo femenino en donde abundaban estas "estupideces de los sortilegios" ("stultitiae sortilegorum"). Según el cardenal, así como las enseñanzas divinas habían sido transmitidas por vía masculina (es decir, habían descendido de Dios al hombre y del hombre a la mujer), la doctrina diabólica había sido insuflada por el demonio a la mujer, que tenía menor capacidad de discernimiento, y de ella había pasado luego al hombre. Así había sucedido con la doctrina del pecado y también con la falsa doctrina de la hechicería ("fallacem doctrinam sortilegii").[82] Torquemada dice que nunca se había escuchado a hombre ni mujer sabios decir que habían visto semejantes estupideces (*stultitias*). Quienes creían estas historias –dice– eran "algunas ancianas estúpidas y hombres enfermos, como melancólicos, frenéticos, maniáticos, tímidos, niños y otros de este tipo, que son fácilmente engañados por demonios y hombres".[83]

Así, Torquemada adopta una lectura opuesta del canon *Episcopi* a la postulada por el Tostado de forma contemporánea. Si bien no menciona el sabbat propiamente dicho, sí alude al vuelo nocturno y a la creencia de que, durante la noche, ciertas personas se reunían para comer y mantener relaciones sexuales. Según Ostorero, es muy probable que el cardenal conociera bien el imaginario sabbático y aquí, una vez más, el silencio es muy significativo (Torquemada había estado en Basilea junto a Johannes Nider y Nicolas Jacquier). Además, es el primer canonista en analizar el canon *Episcopi*: antes de la aparición del nuevo crimen, nadie había juzgado necesario discutir aquel antiguo

82 *Ibidem*: "quod doctrinae dominicae ideo fuit ordo, ut a Deo in Christum hominem descenderent, & a Christo in virum a viro in muliere (…). Econtra fuit de doctrina diabolica quia ipse diabolus primo transfundit eam mulierem, vt pote quae minus habebat discretionem spiritus, & per mulierem in virum: sicut ergo primo transfudit doctrinam peccati, ita fallacem doctrinam sortilegii transfundit frequentius in mulieribus, quam in viris".

83 *Ibidem*, p. 335: "sunt quaedam vetulae stultae & homines infirmi, ut Melancholici, Phrenetici, maniaci timidi, pueri, & huiusmodi qui de facili & a demonibus & ab hominibus illuduntur".

documento, que parecía referir simplemente a una creencia popular arcaica.[84] A mediados del siglo XV, sin embargo, se volvió un tema de discusión. El debate –con posturas tanto crédulas como escépticas– fue iniciado por dos grandes teólogos hispanos: el Tostado y Torquemada.

Por otra parte, hacia fines de la década de 1440, mientras el Tostado escribía sus comentarios al *Evangelio según san Mateo* y Torquemada sus comentarios al *Decreto*, el dominico Lope de Barrientos (1382-1469), quien ocupaba entonces el solio episcopal de Cuenca, dedicó una *quaestio* al tema de la brujería en su *Tractado de la adivinança* (*c.* 1450).[85] A diferencia de Madrigal y en línea con el cardenal dominico, Barrientos sostuvo –en lengua vulgar– una postura firmemente escéptica respecto del novedoso delito (al decir de Henningsen, existió "una tradición de escepticismo hacia la creencia en la brujería que se remontaba al teólogo fray Lope de Barrientos").[86]

Barrientos se preguntaba en dicha *quaestio*: "qué cosa es esto que se dize que ay unas mugeres que se llaman bruxas, las quales creen e dizen que de noche andan con Diana, deesa de los paganos, con muchas e innumerables mugeres caualgando en bestias, e andando, e passando por muchas tierras e logares, e que pueden aprouechar e dañar a las criaturas".[87] El dominico también interpretaba los rumores sobre las

[84] Ostorero, *Le diable au sabbat*, p. 637.

[85] Sobre Barrientos y el mencionado tratado, véase Fabián Campagne, "El *Tractado de la divinança* de Lope de Barrientos y el surgimiento del estereotipo demonizado de la bruja en la España tardo-medieval", *Mora. Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género* 5, 1999, pp. 53-74; *Idem*, *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso anti-supersticioso de la España de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2002, pp. 304-309, 478-479; Constanza Cavallero, "Brujería, superstición y 'cuestión conversa'. Historias de construcción de 'otros-cristianos'", *Anuario de Estudios Medievales* 41:1, 2011, pp. 343-373; *Idem*, "Supersticiosos y marranos: el discurso anti-mágico de Lope de Barrientos a la luz de la 'cuestión conversa'", *Cuadernos de historia de España* 84, 2010, pp. 61-90 e *Idem*, *Los demonios interiores de España. El obispo Lope de Barrientos en los albores de la demonología moderna (Castilla, siglo XV)*, Buenos Aires: Prometeo, 2011.

[86] Gustav Henningsen, "El vuelo de las brujas y los inquisidores españoles o cómo explicar lo imposible", *Príncipe de Viana (PV)* 278, 2020, Sección: "Obra dispersa de Gustav Henningsen" (pp. 1055-1076), p. 1050.

[87] Lope de Barrientos, *Tractado de la adivinança*, en Fernando Álvarez López (ed.), *Arte mágica y hechicería medieval. Tres tratados de magia en la corte de Juan II*, Diputación de Valladolid, 2000, p. 151. Hay otra edición del tratado en Paloma Cuenca Muñoz, *El tratado de la divinança de Fray Lope de Barrientos, edición crítica y estudio*, Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones, 2002.

bruxas infanticidas a la luz de las antiguas creencias centroeuropeas denunciadas en el canon *Episcopi*. Creía, por lo tanto, que se trataba de meras ilusiones del demonio operadas en la imaginación de ciertas mujeres. Barrientos, a diferencia del Tostado y de Torquemada, utiliza el término 'bruxa', propio del folklore pirenaico, ya aparecido en los capítulos legales de 1424. Lo usa para referir el error de ciertas mujeres, a quienes atribuye las características propias de la *bruxa* pirenaica o *strix hispanica* (es decir, un ente maléfico que ingresaba por la noche en las casas, aunque las puertas estuvieran muy bien cerradas, y asesinaba criaturas succionándoles la sangre).[88] En cualquier caso, para Barrientos las presuntas *bruxas* no eran peligrosas servidoras del demonio que cometían infanticidios reales sino personas que tenían dañada alguna "potencia interior". En opinión del obispo conquense, dichas historias solo podían ser entendidas como engaños o burlas de los espíritus malignos, que eran capaces de representar "fantasmas" en la fantasía de personas crédulas e ignorantes. Además, el fraile sospechaba de mujeres que no cuidaban bien de sus hijos. Si sus criaturas "murieren por mala guarda", decía, las madres no debían excusarse "con las bruxas que entraron a las matar por los resquiçios de las casas".

Barrientos, por último, descreía firmemente de la realidad del vuelo: juzgaba imposible que el cuerpo volara y también que el alma pudiera separarse del cuerpo (si se tratara de un viaje espiritual). Tampoco creía en la capacidad metamórfica atribuida a las brujas: éstas no podían transformarse en aves ni introducirse corporalmente en los resquicios de las casas. Recuperando palabras del canon *Episcopi* decía el dominico: "Nin deue ninguno creer tan grand vanidad que crea acaesçer estas cosas corporalmente, saluo en sueños o por operaçión de la fantasía. E qualquier que lo contrario creyese es infiel e peor que

[88] Fabián Campagne, "El Tractado de la divinança", p. 55 y *Srix hispanica*, pp. 160, 163, 207-208; Pau Castell Granados, "'Wine vat witches suffocate children.' The Mythical Components of the Iberian Witch", *eHumanista: Journal of Iberian Studies* 26, 2014, pp. 170-105.

pagano".[89] En ningún momento –a diferencia de lo dicho en los capítulos legales del verano de 1424 y de lo escrito contemporáneamente por el Tostado– Barrientos refiere a la bruja como miembro de una secta demonolátrica.[90]

[89] Lope de Barrientos, *Tractado de la adivinança*, p. 152.

[90] Cavallero, *Los demonios interiores de España,* pp. 125-129; *Los enemigos del fin del mundo*, pp. 317-318.

Capítulo 3

Entre la pluma y la hoguera: Alonso de Espina y otros documentos tempranos

El primer producto de la imprenta, a nivel europeo, que se hizo eco del novedoso asunto de la brujería parece haber sido el *Fortalitium fidei* de fray Alonso de Espina, un teólogo y predicador castellano de la Orden de los Frailes Menores.[91] Este tratado, escrito unas décadas des-

[91] La bibliografía sobre Alonso de Espina es, al día de hoy, abundante. Me limito aquí a citar los trabajos de los últimos veinticinco años sobre el personaje: Alisa Meyuhas Ginio, *La forteresse de la foi. La vision du monde d'Alonso de Espina, moine espagnol (?-1466)*, Paris: Cerf, 1998; Ana Echevarría, *The Fortress of Faith: the Attitude towards Muslims in Fifteenth Century Spain*, Leiden-Boston-Koln: Brill, 1999, pp. 47-55 y, de la misma autora, "The Perception of the Religious Other in Alonso de Espina's *Fortalitium Fidei*: A Tool for Inquisitors?", en Sarah Davis-Secord, Belen Vicens y Robin Vose R. (eds.), *Interfaith Relationships and Perceptions of the Other in the Medieval Mediterranean*, Cham: Palgrave Macmillan, 2021, pp. 161-195; Steven McMichael, "The End of the World, Antichrist, and the Final Conversion of the Jews in the *Fortalitium Fidei* of Friar Alonso de Espina (d. 1464)", *Medieval Encounters* 12:2, 2006, pp. 224-273; Rosa Vidal Doval, *Misera Hispania: Jews and Conversos in Alonso de Espina's* Fortalitium fidei, Oxford: The Society for the Study of Medieval Languages and Literature, 2013; José María Monsalvo Antón, "Ideología y anfibología antijudías en la obra *Fortalitium Fidei* de Alonso de Espina. Un apunte metodológico", en Pablo de la Cruz Díaz *et alii* (eds.), *El historiador y la sociedad: homenaje al profesor José María Mínguez*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2013, pp. 163-188; Víctor Pastor, "Alfonso de Espina y el *Fortalitium fidei*. Nuevas aportaciones", *Iberia Judaica* VI, 2014, pp. 167-180; Constanza Cavallero, "*Miles Christi*: la construcción del *ethos* en el *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV)", *Estudios de Historia de España* 13, 2011, pp. 149-172; *Idem*, "La temporalidad del lenguaje de la herejía. El caso de la construcción de la herejía judaizante en el ocaso de la Edad Media", *Medievalismo* 22, 2012, pp. 11-35; *Idem*, "Judíos, conversos y "malos cristianos" en el *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina: la mirada del Cíclope ante una encrucijada decisiva (Castilla, siglo XV)", en Fabián Campagne (ed.), *Poder y religión en el mundo moderno. La cultura como escenario del conflicto en la Europa de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires: Biblos, 2014, pp.117-162; *Idem*, "Alonso de Espina y sus homónimos. Confusiones historiográficas e interrogantes históricos", *Revista de Historia Jerónimo Zurita* 93, 2018, pp. 121-138; J. Santiago Palacios Ontalva, "*De bellis et triumphis saracenorum et christianorum*. La memoria de las cruzadas hipánicas en el *Fortalitium Fidei*", en Carlos de Ayala Martínez e Isabel Fernandes (coords.), *Cristãos contra muçulmanos na idade média peninsular: bases ideológicas e doutrinais de um confronto (séculos X-XIV)*, Lisboa: Edições Colibri-UAM, 2015, pp. 331-354 y, del mismo autor, "Narrativas de la guerra en la iconografía medieval hispana. La iluminación del primer manuscrito del *Fortalitium fidei*", *Studia Historica. Historia Medieval*, 40, 1, 2022, pp. 83-116;

pués del inicio de la persecución brujeril en Europa, en torno de 1460, no solo circuló en forma manuscrita en la Península y fuera de ella (en Flandes, Inglaterra, Francia) sino que pronto fue llevado a la imprenta. La *editio princeps* del *Fortalitium* es de 1471 y tuvo lugar en Estrasburgo. Luego, hubo varias ediciones de la obra entre las décadas de 1480 y 1520, en territorio germano y franco, que hicieron que el tratado estuviera presente en bibliotecas europeas "from Spain to Sweden and from Poland to Italy". El *Fortalitium* fue incluso traducido al francés, al alemán y al italiano (en esta última lengua, fue impreso en Carmagnola, en 1522), pero no fue traducido a ninguna lengua vernácula de la Península Ibérica.[92] La copia y circulación manuscrita del tratado en el norte de Francia y en el Ducado de Borgoña en la segunda mitad del siglo XV parece haber respondido, sobre todo, al interés que despertaba la campaña contra el crimen de brujería en dichas regiones.[93]

Este tratado de amplia circulación constituye un virulento escrito de polémica religiosa. A través de sus cinco libros, busca lidiar con diversos "enemigos de la fe": tres de ellos de carne y hueso (herejes, judíos, musulmanes) y un último grupo de naturaleza angelical, los demonios. El quinto y último libro del *Fortalitium*, el "De bello demonum" ("Acerca de la guerra de los demonios") es el que se dedica específicamente a lidiar con los espíritus malignos, a explicar su impacto en la historia de los seres humanos y a ubicarlos dentro de la economía de la salvación.[94]

François Soyer, "All one in Christ Jesus? Spiritual Closeness, Genealogical Determinism and the Conversion of Jews in Alonso de Espina's *Fortalitium fidei*", *Journal of Spanish Cultural Studies* 17:3, 2016, pp. 239-254; Ana L. Méndez-Oliver, "The Dog as Faithful Christian in Alfonso de Espina's *Fortalitium fidei*", *Viator* 52:1, 2021, pp. 61-74.

92 Echevarría, "The Perception of the Religious Other…", pp. 161 y ss. Cita en p. 168, n. 25.

93 Guillem Gavaldà Mestres, "The Latin Manuscripts of Alfonso de Espina's *Fortalitium Fidei*", *Anuario de Estudios Medievale*s 53:2, 2023, pp. 749, 753.

94 Existe una traducción al castellano del libro quinto de la obra, el "De bello demonum", publicada en 2013. Sin embargo, carece de exactitud. Se trata de la siguiente: Félix-Tomás López Gurpegui, *Demonología (1460). Alonso de Espina. Libro V del Fortalitium fidei*, Madrid: Cultiva Libros, 2013. El autor no parte de una edición crítica para realizar la labor de traducción textual sino de su propia transcripción inédita, realizada –según indica López Gurpegui mismo– a partir de diversas ediciones del *Fortalitium*, sin considerar el legado manuscrito. Además, hace una traducción libre del original y "corrige" las citas que Alonso de Espina recoge de otras fuentes. En ocasiones, omite partes o, por el contrario, agrega

Solo en *un* apartado de *una* de las doce consideraciones del "De bello demonum" el fraile castellano refiere al fenómeno de la brujería demonolátrica. Opta por incluir a las *bruxas* entre los tipos de demonios que muchos creían que existían. Refiere en ese contexto a ciertos demonios que engañaban a algunas "viejas malditas" llamadas *xurguinas* o *bruxas*, luego identificadas tanto con hombres como con mujeres, apóstatas y herejes, que se entregaban voluntariamente al demonio. Engañadas por este último, las *bruxas* creían que recorrían grandes distancias en poco tiempo, que sorbían la sangre de niños pequeños y que eran capaces de hacer maleficios. Para Espina, todo se trataba de una ilusión creada por el diablo en la fantasía de aquellas personas. El poder demoníaco era incapaz de hacer que un cuerpo pudiera estar en dos sitios al mismo tiempo. Tampoco podía transformar o metamorfosear a un ser creado ni hacer que un cuerpo de cierto tamaño ingresara por un espacio pequeño, en donde no cupieran sus proporciones, porque esto repugnaba a la filosofía natural y solo podía ocurrir por milagro divino. Por lo tanto, no era posible que las brujas penetraran en las casas por pequeños agujeros para asesinar criaturas.[95] A tal punto llegaba la prestidigitación del demonio, en opinión de Espina, que el Maligno, mientras las *bruxas* estaban en el viaje imaginario, cubría sus cuerpos inertes con una suerte de sombra, para que pareciera que estaban verdaderamente ausentes. Esto, según el fraile, lo hacían para burlar a las almas miserables, imitando al ángel bueno que, por voluntad de Dios, había llevado a Habacuc de Judea a Babilonia. Este pasaje bíblico, central en los debates brujeriles, no implicaba para Espina un argumento en favor de la realidad del vuelo de las brujas. En su opinión, Dios era quien había realizado el traslado "por medio de los án-

pasajes que no se encuentran en ninguna de las versiones del *Liber quintus*. Un ejemplo de esto último es el primer párrafo de la página 25 de su libro (en donde traduce el punto 2 de la *consideratio* primera), que no tiene su correlato en el texto latino. En esa misma página, traduce 'animalia' como 'aves', lo que puede servir de ejemplo de las imprecisiones que presenta el trabajo.

95 Ver *infra*: "De bello demonum", *Consideratio* X, *dif.* 10.

geles buenos". No creía que las naturalezas angélicas pudieran hacerlo *motu proprio*, sin permiso divino.

En cualquier caso, el fraile era fiel a la enseñanza del canon *Episcopi* –y, en palabras de Meyuhas Ginio, a la actitud tradicional de la Iglesia–; y desde esa perspectiva juzgaba las creencias folklóricas ligadas a las brujas o sorguinas.[96] El fraile castellano creía que el engaño de este tipo de demonios era semejante al sufrido por aquellas mujeres que, siglos antes, decían andar por la noche, montadas en animales, junto con Diana y Herodías. En uno y otro caso, en el pasado y en el presente, todo ocurría en sueños. Así pues, también la novedosa secta satánica, cuyo crimen incluía la adoración colectiva y clandestina del diablo corporizado en forma de animal, se trataba de un engaño. En su opinión, las mujeres perversas y criminales que abundaban en el Delfinado y en Vasconia (que, en las ediciones francesas del *Fortalitium*, se transformaría en Gascuña), quienes habían confesado que se reunían por la noche en un llano, a la luz de las velas, para adorar en una roca a un jabalí llamado vulgarmente 'el boch de Biterne' besando su parte trasera ("adorant illum aprum osculantes eum in ano suo"), eran también engañadas por el demonio. Creían falazmente que cabalgaban por la noche sobre animales, junto a otras mujeres, y que eran capaces de mutar o transformar la realidad de las creaturas.

Así pues, el franciscano muestra una postura escéptica respecto de la realidad material de estos relatos: las travesías, las supuestas metamorfosis y los males cometidos solo ocurrían en el sueño y el espíritu de almas crédulas y heréticas. Creía, además, que era una estupidez dar crédito a historias semejantes; como afirmaba el canon *Episcopi*, era infiel y pagano quien creyera que todo eso era verdad. Las brujas, por su parte, debían ser condenadas por sus maliciosos deseos de dañar, por entregarse al demonio y por creer en él, pero no por volar y juntarse por la noche a matar criaturas indefensas, cosas que no sucedían realmente. Espina indica, finalmente, que muchas de esas

96 Alisa Meyuhas Ginio, *La forteresse de la foi*, p. 171.

mujeres crédulas habían sido condenadas a la hoguera gracias a la labor inquisitorial y que él mismo había visto en la casa del inquisidor tolosano la cobertura de ciertos documentos con imágenes de brujas adorando a un jabalí.[97] En ese momento, el inquisidor de Toulouse era Hugues Noir (o Hugo Nigri), dominico y profesor de teología que ocupó el cargo entre 1435 y 1465. Como indica Ostorero, el papa Nicolás V había confirmado y reforzado su mandato inquisitorial en 1451, asignándole la potestad de combatir la grave herejía de las brujas. Esto sucede, no casualmente, unos años después de la creación del Parlamento de Toulouse, en 1443, que se arrogaba también jurisdicción sobre ese tipo de crímenes.[98]

Ahora bien, una particularidad de la mención e interpretación del sabbat de Alonso de Espina es que se encuentra incluida en un libro dedicado en su totalidad a la demonología (en este sentido, el "De bello demonum" se asemeja a textos contemporáneos de autores franceses, como los de Jean Vinet, Nicolas Jacquier o Pierre Mamoris).[99] Así pues, el *Fortalitium* resulta de importancia porque ayuda a comprender el "macrotexto" en el cual se fue configurando el estereotipo de la bruja sabbática en territorio ibérico y, también, el gran debate entre crédulos y escépticos. El *liber quintus* tiene la peculiaridad de brindar un acercamiento al universo de significados y representaciones acerca del mal (su origen, sus propiedades, sus fuerzas, sus manifestaciones, sus límites, sus condiciones de posibilidad, etc.) dentro del cual –y, en cierta medida, *del* cual– emergió la discusión acerca del crimen de las brujas en la Hispania del *Quattrocento*. De ese universo común, no

97 Ver *infra*: "De bello demonum", *Consideratio* X, dif. 10.

98 Ostorero, "Des papes face à la sorcellerie démoniaque (1409-1459)".

99 Ostorero, "Los fundamentos intelectuales…", p. 70 y ss. Sobre la importancia de la demonología en la Edad Moderna, véase Stuart Clark, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford University Press, 1999 (1997), una Biblia al respecto y, también de Clark, "Brujería e imaginación histórica", p. 22. Recientemente Machielsen sostuvo: "Demonology was the first properly interdisciplinary science, touching not only on theology and law (…), but on areas of natural philosophy and medicine as well" (Machielsen, "Introduction: The Science of Demons", en Machielsen (ed.), *The Science of Demons*, p. 10). Véase también Rita Voltmer, "Demonology and the Relevance of the Witches' Confessions", en Goodare *et alii* (eds.), *Demonology and Witch-Hunting in Early Modern Europe*, p. 19.

solo germinó la quimera que aquí nos ocupa, la creencia en las brujas voladoras y asesinas, sino también la duda, la sospecha. Como indica Machielsen, "a great deal of scepticism was generated from *within* demonology".[100]

He analizado el contenido del "De bello demonum" en trabajos previos.[101] Propongo retomar aquí solo algunos puntos que permiten mostrar la relevancia de la obra de Espina para conocer concepciones clave de la época, las que habilitaron la discusión misma respecto del crimen demonolátrico. El libro quinto del *Fortalitium* tiene el valor de incluir no solo nociones propias de la alta teología sino también creencias extendidas en la época, alejadas de cualquier sutileza doctrinal. El franciscano expone, por un lado, diversas enseñanzas y debates patrísticos y escolásticos sobre cuestiones demonológicas muy específicas (cuánto tiempo transcurrió entre la creación de los ángeles y la caída de los demonios, cuántos fueron los ángeles que cayeron del cielo, qué posibilidad tenían los demonios de conocer los contingentes futuros, etc.). Paralelamente, se cuelan en su discurso diversas ideas sobre los demonios que eran "voz común". Espina se servía, en este caso, de su experiencia como predicador popular y buscaba influir en la realidad de su tiempo.

La *consideratio* dedicada al análisis de las creencias vulgares es precisamente la que aborda, entre otras cuestiones, el tema de la brujería y el de los demonios íncubos y súcubos. En cada uno de los temas tratados, el fraile procura discernir qué había de verdad y qué de fal-

100 Machielsen, "Introduction: The Science of Demons", p. 9.

101 Véase Cavallero, *Los enemigos del fin del mundo*, pp. 271-380; *Idem*, "¿Brujas satánicas o príncipes pecadores? Fundamentos "políticos" del escepticismo demonológico en la temprana Modernidad", *Cuadernos de Historia Moderna* 41:1, 2016, pp. 89-107; *Idem*, "Así en la Tierra como en el cielo. Consideraciones sobre la demonología cristiana tardomedieval a partir del *Liber quintus* del *Fortalitium fidei*", *Hispania Sacra* 137, 2016, pp. 217-230; *Idem*, "Demonios ibéricos. Los rasgos idiosincráticos de la demonología hispana en la decimoquinta centuria", *Studia Historica. Historia Medieval* 33, 2015, pp. 289-323; *Idem*, "*A facie inimici*: la dimensión política de la demonología cristiana en el *Fortalitium Fidei* de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV)", *Edad Media. Revista de Historia* 13, 2012, pp. 209-239. Véase también sobre el *liber quintus*: Alisa Meyuhas Ginio, "The conversos and the magic arts in Alonso de Espina's *Fortalitium Fidei*", *Mediterranean Historical Review* 5: 2, 1990, pp. 169-182.

sedad. Así, por ejemplo, discurre sobre los hados que hilaban el destino (según su parecer, eran demonios que burlaban a los ángeles que anunciaban cosas futuras, como el que le había comunicado a María que estaba embarazada). Además, examina creencias populares como la "hueste antigua" (un presunto ejército que aparecía repentinamente en los caminos) o los "duen de casa" (espíritus que hacían travesuras y burlaban a los hombres con simples juego e ilusiones), a los que consideraba meros engaños demoníacos.[102] Otras creencias son rechazadas de plano y calificadas como totalmente falsas: es el caso de la idea de que un nuevo demonio podía ser creado a partir de los hedores del encuentro sexual o del choque de rayos en el cielo.

En otros pasajes del "De bello demonum" aparecen también tradiciones prosaicas con pretensiones ejemplarizantes: tal es el caso de una historia que narra Espina acerca de un demonio que se había burlado de un pintor por haberlo retratado con deformidades.[103] Asimismo, habla de demonios que podían penetrar en algún cadáver y lograr que se moviera, hablara y pidiera misas por su alma como si fuera la persona fallecida[104] y de legiones de espíritus infernales que atacaban a hombres santos.[105]

Por otra parte, Alonso de Espina demuestra su vasto conocimiento de cuestiones teológicas y eruditas. Recoge en su libro demonológico las enseñanzas de Agustín de Hipona, pasadas por el tamiz del pen-

102 La creencia respecto de la hueste antigua aparece explicada en términos meramente naturales por el benedictino Benito Feijóo, en el siglo XVIII, y asimilada además con la creencia en las brujas: "aquella vision nocturna, que en algunos Paises llaman Hueste, y quieren que sea procesion de brujas, es mera fabula, a que dieron ocasión las exhalaciones encendidas, que los Fisicos llaman Fuegos fatuos. El Vulgo, viendo aquellas luces, y no pudiendo creer que fuese cosa natural, lo atribuyo a operación diabolica. Sobre este supuesto fabricó mil quimeras" (Campagne, *Homo Catholicus*, pp. 524-525; ver también pp. 194-195).

103 Sobre este episodio, véase Felipe Pereda y M. Cruz de Carlos, "Desalmados: imágenes del demonio en la cultura visual de Castilla, siglos XIII-XVII. Un itinerario", en Tausiet y Amelang (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, p. 239. Los autores sostienen que esta convivencia entre "lo grotesco y lo noble, lo popular y lo oficial" en términos demonológicos se disuelve a comienzos del siglo XVII, cuando se abriría una falla entre ambos mundos (p. 244).

104 Ver *infra* "De bello demonum", *Consideratio* XI: "*totum est falsum et deceptio magna*".

105 En la *consideratio* décima Espina sostiene que, a veces, los íncubos y súcubos atacaban a hombres y mujeres de recta fe y, otras veces, a hombres santos, con especial alevosía.

samiento escolástico, en particular, de los pensadores más destacados de su Orden, como Buenaventura, Francisco de Mayronis o Nicolás de Lira. Elementos clave como la existencia y *quidditas* de los demonios, su papel como ministros de la divinidad y su maestría en el engaño y la ilusión son definidos dentro del marco agustiniano. También sigue fielmente la tradición al hablar de la bondad natural –moralmente corrompida– de los demonios, sus cualidades perniciosas, su obstinación en el mal, sus poderes y conocimientos, así como la organización y jerarquía de los ángeles caídos. Con todo, Espina se aleja del marco agustiniano y se adscribe a la línea tomista (atribuible también a Dionisio Areopagita), entonces en boga, en una cuestión medular: se decanta –no sin cierta ambigüedad– por la tesis de la incorporeidad o absoluta inmaterialidad del ángel, en oposición no solo a la tradición agustiniana sino también al hilemorfismo defendido por el Doctor Seráfico, según el cual toda creatura –incluso el ángel– era una combinación de materia y forma.[106]

Ahora bien, ciertos aspectos de la demonología medieval y renacentista presentes en el *liber quintus* de Espina resultan particularmente significativos porque, en autores más crédulos, sirvieron como fundamento para argumentar en favor de la verosimilitud del crimen de la bruja. Un primer elemento en este sentido es la doctrina acerca de las supersticiones o artes mágicas. Desde la óptica teológica, dichas prácticas eran realizadas mediante invocación y operación demoníaca

[106] Véase sobre este tema, entre otros trabajos, David Keck, *Angels and Angelology in the Middle Ages*, Oxford University Press, 1998, pp. 32, 93 y ss.; Dyan Elliott, *Fallen Bodies: Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, 1999, pp. 127, 142, 132-133, 246; Stephens, *Demon Lovers*, pp. 58-86; Christine Pigne, "Du *De Malo* au *Malleus Maleficarum*: les conséquences de la démonologie thomiste sur le corps de la sorcière", *Cahiers de recherches médiévales* XIII, 2006, pp. 195-220; Fabián Campagne, "Demonology at a Crossroads: The Visions of Ermine de Reims and the Image of the Devil on the Eve of the Great European Witch-Hunt." *Church History* 80: 3, 2011, pp. 467-497, esp. 481-482; Philip Almond, *The devil, a new biography*, Cornell University Press, 2014, pp. 76, 103, 111-117; Constanza Cavallero, "'Mentiste, Mahomad, ca los ángeles spíritus son'. La inmaterialidad del ángel en la Baja Edad Media y su vinculación con la polémica cristiana *adversus sarracenos*", *eHumanista. Journal of Iberian Studies/Conversos* 5, 2017, pp. 301-316; Agustín Méndez, "The Problem of Demonic Corporeality in Early Modern England. Thomas Aquinas, Demonology, and Witchcraft Folkloric Ideas (c.1587-1648)", *Rivista di Storia del Cristianesimo* 18:1, 2021, pp. 141-172.

y podían afectar tanto la percepción sensorial y la imaginación de los hombres como la materia misma. Espina, fiel a la tradición, afirmaba que los demonios no podían obrar milagros pero sí prodigios asombrosos que parecían serlo y que resultaban sumamente eficaces para el engaño: a través de *phantasmata*, los espíritus malignos eran capaces de embaucar los sentidos del hombre, de tal modo que simulaban con gran verosimilitud la realización de aquello que en verdad no podían hacer ("quod non facere, facere videatur").[107] El diablo, como ya había enseñado san Agustín, era un maestro del ilusionismo y la prestidigitación.[108] En el texto de Espina, un ejemplo claro de esto es la alquimia: sus practicantes son definidos como cristianos perversos engañados por los demonios. Estos hacían que el hierro, siendo siempre hierro, pareciera oro.

Otro asunto que aborda fray Alonso, y que tendrá resonancias no menores en la demonología moderna, es la capacidad concedida al demonio de asumir cuerpos sensibles para vincularse con el mundo de la materia. Esta capacidad resultaba innegable en la época, en virtud de su firme base escrituraria: como enseñaba el Aquinate, los ángeles que habían aparecido ante Abraham o ante Tobías no habían sido vistos por una sola persona sino por muchas a la vez, indistintamente; por lo tanto, no podía tratarse de una visión imaginativa sino de una "visión corporal".[109] Los espíritus malignos podían, entonces, entre otras cosas, relacionarse sensiblemente con los hombres. Esta noción daría paso, en la Edad Media, a la creencia en los ya mencionados demonios íncubos y súcubos, que eran capaces incluso de agenciar la procreación humana. En el marco del paradigma sabbático, tornaría verosímil que el diablo pudiera copular con las brujas en las reuniones nocturnas.

[107] Ver *infra* "De bello demonum", *Consideratio* V. Estas palabras son una paráfrasis de las que utiliza el Aquinate en la *Summa theologiae* (I, q. 114, a. 4; II-IIae, q. 178, a. 1) para hablar de los falsos milagros que haría el Anticristo.

[108] Esta concepción del demonio caracteriza el pensamiento demonológico de Agustín de Hipona. Véase *De civitate Dei* XXI, 14 y *De divinatione daemonum* IV, 8.

[109] *Suma teológica* 1, *q.* 51, art. 2. Sobre este asunto, véase Stephens, *Demon Lovers*, pp. 58-86 y Almond, *The devil, a new biography*, pp. 76, 103, 116-117.

Una tercera cuestión clave que aparece en el "De bello demonum" es la teoría del 'movimiento local'. Se trata de una teoría de raigambre aristotélica que, en tiempos escolásticos, había permitido explicar "científicamente" las diversas acciones del demonio en el mundo material, las relatadas en la Palabra y las presentes en el siglo (Tomás de Aquino la desarrolla en *Suma teológica* 1, *q*. 110, art. 3).[110] Dicha teoría sostenía que la naturaleza corporal podía ser movida por la naturaleza espiritual. Sería recuperada, por ejemplo, para dar sustento teórico a la idea de que los demonios podían "armarse" de los mencionados cuerpos sensibles y parecer humanos, o echar fuego desde el cielo, o provocar tormentas, o hacer hablar a las estatuas y a los cuerpos inertes, o vejar a los hombres, o, por qué no, arrastrarlos por el aire a gran velocidad, entre otras tantas formas de interacción angélica con el plano de la materia.

Estas argumentaciones de la alta teología fueron cobrando fuerza, no casualmente, en un período caracterizado por el deseo de comprender mejor, mediante la razón y el saber natural, lo que se tenía por cierto acerca del Creador y lo creado en virtud de la Revelación. Este impulso racionalizador y de búsqueda experiencial, creciente desde la Escolástica en adelante, está sin duda presente en el "De bello demonum". Lo importante de estas disquisiciones teológicas es que, llevadas al límite, serían elementos ineludibles del proceso de radicalización de diversos "constructos demonológicos" de la Europa de los siglos XIV a XVII.[111] Me refiero no solo a la brujería sino también a nuevas creencias o prácticas respecto de la posesión demoníaca, la falsa profecía o la figura del Anticristo. Estos diversos aspectos de la demonología cristiana tenían raigambre escrituraria y no podían ser fácilmente

110 Tomás de Aquino se refiere al movimiento local también en *Summa contra gentiles* (2, *ca*. 91). Véase Serge-Thomas Bonino, *Les anges et les démons: Quatorze leçons de théologie catholique*, Paris: Parole et Silence, 2007, p. 80.

111 Sobre este proceso, véase, entre otros aportes: Jean Delumeau, *El miedo en Occidente (Siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada* (trad. M. Armiño), Madrid: Taurus, 2022 (1978), pp. 295-321; Robert Muchembled, *Historia del diablo. Siglos XII-XX* (trad. Federico Villegas), Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003 (2000), pp. 19-87; Boureau, *Satan hérétique*, pp. 127-133.

obliterados o ignorados por las sociedades europeas del pasado.[112] La interpretación y discusión en torno a ellos, de las que participó Alonso de Espina entre muchos otros, corrió el límite de lo pensable hasta extremos que hoy parecen absurdos y que también muchos contemporáneos pusieron en entredicho.

En cualquier caso, hay un punto central: el "De bello demonum" demuestra que, en aquel tiempo y contexto, en los albores de la modernidad, el escepticismo respecto de la realidad material del novel crimen brujeril –que no implicaba negar el posible engaño del demonio ni la posible herejía de la bruja– ya estaba presente en el debate teológico-filosófico. Este debate se sustentaba en un conjunto de premisas comunes, cuyo principal fundamento era la Biblia y sus glosas, pero que, sin embargo, condujo a respuestas divergentes acerca del fenómeno de la brujería y la incidencia del demonio en el mundo. La diversidad de estas respuestas no puede ser reducida a una dicotomía entre quienes consideraban que el crimen era posible y quienes lo juzgaban imposible. Por el contrario, merece ser entendida como una compleja gama de probabilidades, con matices que dependían de factores, contextos y coyunturas múltiples y cambiantes. Creer en la *posibilidad* teórica del fenómeno no implicaba necesariamente creer en su *realidad* efectiva, en circunstancias históricas precisas.[113]

El *liber quintus* del *Fortalitium fidei*, pese a su importancia en el campo y su gran popularidad en los siglos XV y XVI, carecía –hasta el presente trabajo– de una edición crítica y de una traducción completa

112 Pasajes veterotestamentarios enseñaban que no había que dejar con vida a la hechicera y que había que apedrear a quien tuviera espíritu de pitonisa o adivino (*Éxodo*, 22, 18; *Levítico* 20, 27). Luego, en los Evangelios, Jesús expulsa demonios y es obedecido *incluso* por espíritus inmundos (*Marcos* 1, 23-28 y 32-34); los apóstoles advierten respecto de falsos cristos y falsos profetas que buscarían engañar a los elegidos con señales y prodigios (*Mateo* 24, 24; *Marcos* 13, 22); las epístolas hablan de un Anticristo que ya operaba en el mundo y del "Hijo de Perdición", hombre impío que haría todo tipo de prodigios y maldades antes de ser aniquilado por un "soplo" del Señor (I *Juan* 2, 22; I *Juan* 4, 3; II *Tesalonicenses* 2, 3-12).

113 Un ejemplo paradigmático de lo dicho, más tardío en el tiempo, es Alonso de Salazar y Frías (personaje que estudiaremos más adelante). Homza escribió sobre el caso: "The surviving documentation does not contain any assertions by Salazar that the devil, demons, and witches did not exist. (…) Salazar understood that his job was to find conclusive proof of heresy" (Lu Ann Homza, "An expert lawyer and reluctant demonologist: Alonso de Salazar Frías, Spanish Inquisitor", en Machielsen (ed.), *The Science of Demons*, p. 303).

al castellano. Más abajo, el lector podrá acceder a su lectura y conocer los principales lineamientos del discurso sobre el demonio en el otoño de la Edad Media.

Una muestra de que las controversias respecto del asunto brujeril continuaron en el ámbito ibérico es un documento contemporáneo al "De bello demomun", pero proveniente de la Corona de Aragón (dato que no resulta en absoluto casual). Dicho documento presenta una postura muy opuesta a la de Espina. Se trata de unos versos incluidos en la obra del médico valenciano Jaume Roig titulada *Espill* o *Llibre de les dones* (*c*. 1460). Esta obra, una verdadera diatriba contra el género femenino, contiene un pasaje sobre la persecución de las brujas en el que se da pleno crédito a la creencia de que algunas mujeres volaban por la noche para ir a adorar al "Boch de Biterna".[114] Además, menciona la existencia de "buenos procesos" en el principado de Cataluña que habrían conducido a muchas de ellas a la hoguera:

Ab çert greix fus,
com diu la gent,
se fan hungüent
he bruxes tornen:
en la nit bornen,
moltes s'apleguen,
de Déu reneguen,
hun boch adoren,
totes honoren
la llur caverna
qui·s diu Biterna,
mengen e beven;
aprés se lleven,
per l'ayre volen,
entren hon volen
sens obrir portes.
Moltes n'an mortes,
en foch cremades,
sentençiades
ab bons proçessos,
per tals exçessos en Catallunya.
Tal fet si·s lunya
de veritat,
ja·s declarat
en lo Decret,
allà·t remet.
Ffet és mirable:
lo gran diable
qui les guanya
hi té la mà,
ell les enguaña
he les profana
ffins que són preses,
en carçre meses
a mal llur grat;
la libertat
com l'an perduda,
pus no·ls ajuda
ni·ls val pus l'art;
d'elles ja fart,
quant són al foch
ell se·n trau joch
he se'n fa trufa,
al foch los bufa.
Més les dampnades
són inclinades
naturalment,
més follament,
ser fetilleres
he sortilleres,
conjuradores,
invocadores
he adivines:
moltes mesquines,
ab geumençia,
nigromançia,
són fitonesses.[115]

Ahora bien, si consideramos todo este *corpus* de documentación temprana sobre la brujería ibérica, es posible vislumbrar diversos procesos.

En primer lugar, la transformación que se produce en el significado mismo del término 'bruxa'. En 1424, se habla de mujeres y hombres que iban *con brujas* a adorar al demonio y envenenar criaturas; Torquemada no habla de brujas (un silencio de por sí notorio) pero sí de la creencia de ciertas personas, asimilable a la condenada por el canon *Episcopi*; el Tostado no dice la palabra 'bruja' o 'bruxa' pero sí habla de las *maleficae* y sitúa algunos de los fenómenos descritos en tierras hispanas; Barrientos habla ya de *mujeres llamadas brujas*, para referir tanto al viejo paradigma del canon *Episcopi* como a la *bruxa* infanticida local, descreyendo de ambos constructos culturales; Espina, por su parte, habla también de *bruxas* (pese a que escribía en latín) e incluye bajo ese término a las mujeres del antiguo capitular carolin-

114 Soble el *Espill*, véase por ejemplo Jean Dangler, "El Espacio Onírico y la Querella de las Mujeres en el *Espill* de Jaume Roig", *Arenal* 20:2, 2013, pp. 289-312.

115 *Spill*, vv. 3353-3411. Cito aquí de: Pau Castell Granados, *La cacera de bruixes a Catalunya. Estudis i documents (1830-2020)*, Diputació de Barcelona, 2022, p. 101. El texto ya había sido transcripto en: Ricardo García Cárcel, *Historia de Cataluña. Siglos XVI-XVII*, Barcelona: Ariel, 1985, p. 412. Castell traduce parcialmente al castellano la primera parte del texto citado, de la siguiente manera: "Con cierta grasa fundida/ tal como dice la gente/ se fabrican ungüento/ y se vuelven brujas/ en la noche bornean/ muchas se juntan/ de Dios reniegan/ un boque adoran/ todas honoran/ su caverna/ llamada Biterna/ comen y beben/ después se levantan/ por el aire vuelan/ entran donde quieren/ sin abrir puertas./ A muchas han matado/ en fuego quemadas/ sentenciadas/ con buenos procesos/ por tales excesos/ en Cataluña" (Castell Granados, "*E cert te molt gran fama de bruixa…*", p. 241).

gio y a las que creían volar a los conventículos demonolátricos, que él juzgaba meramente imaginarios. Jaume Roig, finalmente, habla de mujeres que *se vuelven brujas*, toma por ciertos los crímenes que se les atribuían y por justas las hogueras que ya habían quemado a muchas de ellas en Cataluña. En este sentido, resultan clave los estudios de Campagne y de Castell que dan cuenta de cómo el paradigma de la brujería en suelo ibérico se construyó sobre la base de creencias folklóricas preexistentes, propias de la zona pirenaica: la *bruxa* no era en principio una mujer sino un ente maligno que por las noches, vampiresco, succionaba la sangre de los niños, entrando a las casas por algún intersticio muy pequeño. Esta tradición local era una variante de complejos míticos atávicos, presentes en diversas regiones de la Europa mediterránea bajomedieval a través de figuras como el demonio de la pesadilla, las *striges* y las *lamiae* infanticidas o las comitivas nocturnas de hadas, "donne di fuori" o "bones dones".[116]

En segundo lugar, se puede percibir en estos textos una paulatina feminización del crimen, evidente en la argumentación de Torquemada *circa* 1450 y en los misóginos versos de Jaume Roig *circa* 1460, y, en tercer lugar, cierta recurrencia a la mención del "Boch de Biterna". Este sintagma está presente en los capítulos legales del valle de Aneu de 1424 y en los dos textos que refieren el asunto *circa* 1460: el del médico valenciano y el de Espina. Refería al diablo mismo: "Boc es, por supuesto, buco o macho cabrío", según Garcés.[117] Saroïhandy, al estudiar los capítulos legales de la década de 1420, escribió que el "boque de Biterna" también era conocido en aquel tiempo en la ladera opuesta de los Pirineos: gente del Languedoc creía que las brujas iban de noche a una vega desierta a adorar al demonio en forma de macho cabrío, llamándolo también de ese modo. Además, indica que aparecerá una mención al "diablo de Biterna" más adelante, en la célebre pluma de

[116] Campagne, *Strix hispanica*, pp. 151-223, especialmente, p. 180; *Idem*, "Witch or Demon? Fairies, Vampires and Nightmares in Early Modern Spain", *Acta Ethnographica Hungarica* 53:2, 2008, pp. 381-410; Castell Granados, "Wine vat witches suffocate children", pp. 170-195.

[117] Saroïhandy, "El boque de Biterna en los fueros catalanes", p. 34; Carlos Garcés Manau, *La mala semilla. Nuevos casos de brujas*, Zaragoza: Tropo, 2013, p. 30.

Rabelais (en *Pantagruel*), y que el término 'Biterna' ya había aparecido con cierta recurrencia en textos literarios del Medioevo francés. En ocasiones, Biterna había sido ubicada en el sur de Italia e identificada con Viterbo, ciudad que "había pasado a designar en la geografía caprichosa de la Edad Media un país muy remoto y casi imaginario" (quizás porque era un importante puerto de contacto con Oriente). En otros casos, había sido descrita como una ciudad en tierra de moros, en suelo ibérico, o como un sitio meramente imaginario. Con todo, Saroïhandy nota que estas últimas ideas no estaban presentes en autores del mediodía francés sino de otras regiones de Francia. Se inclina, entonces, por la opinión de quienes sugirieron que Biterna, en el contexto de la mitología brujeril naciente, podría referir a *Biterrae*, es decir, *Béziers*, sin poder brindar más precisiones al respecto.[118]

Pau Castell, más recientemente, indicó también que la mención al "Boch de Biterna" se encontraba presente a ambos lados del Pirineo: en Cataluña, en el Languedoc, en Gascoña y en el norte de Aragón (en este último caso, por ejemplo, Garcés afirma que aparece en procesos de 1498, 1532 y 1548).[119] El historiador catalán nota, además, otras coincidencias entre dichos espacios: (a) el protagonismo de autoridades locales y señoriales en la persecución de la brujería, más allá de intervenciones puntuales de los inquisidores de Tolosa, Languedoc y Carcasona; (b) el hecho de que las denuncias fueran realizadas sobre todo contra mujeres, acusadas de cometer infanticidios y envenenamientos y de trasladarse por el aire gracias al uso de ungüentos; y (c) el peso central de la fama y el rumor vecinal en el desarrollo de la persecución brujeril. Castell piensa que estas "enormes coincidencias" invitan a situar el caso de la brujería catalana dentro de un espacio más amplio, articulado en torno del eje pirenaico e, incluso, dentro de una dinámica general aún mayor, que habría impulsado el crimen brujeril

[118] Saroïhandy, "El boque de Biterna en los fueros catalanes", p. 35.

[119] Castell, *La cacera de bruixes a Catalunya*, p. 102; Garcés, *La mala semilla*, p. 30. En la Navarra francesa, por ejemplo, una mujer llamada Johanette, de Juxue, confiesa bajo tortura haber participado de la secta satánica y haber emponzoñado a niños. Habla del "bouc" y del beso debajo de la cola, "debat la code" (Usunáriz, *Maleficium*, p. 47).

a nivel europeo. Siguiendo las sospechas de Carmelo Lisón Tolosana, cree que la Francia meridional podría haber funcionado como un canal de comunicación entre la zona de los Pirineos y la región alpina, sitios donde, como hemos visto, emergió la figura de la bruja renacentista en la década de 1420. La asimilación de los espíritus folklóricos ibéricos llamados *bruxas* al paradigma sabbático propiamente dicho podría explicarse, entonces, en virtud de alguna conexión existente, vía el mediodía francés, entre el Pirineo, por un lado, y el Delfinado y los Alpes suizos, por el otro.[120]

En cuarto lugar, los textos hispánicos del segundo tercio del siglo XV permiten ver, como se ha dicho, que hubo diversas posturas respecto de la brujería desde los inicios de su historia. Fernández de Madrigal (en los años '30), Torquemada, Lope de Barrientos y Alonso de Espina descreyeron de la realidad del fenómeno, escribiendo los cuatro en el reino de Castilla. Pero el mismo Madrigal, poco más tarde, y Jaume Roig, por el contrario, creyeron que se trataba de un crimen real y que muchas personas habían sido justamente condenadas por cometerlo (ambos pudieron familiarizarse de primera mano con testigos y protagonistas de la caza de brujas).

Por último, estos textos tempranos muestran que muchas ideas y argumentos que serían clave en el debate demonológico de los siglos siguientes ya aparecen en el siglo XV. Me refiero en concreto a: (a) la apelación al canon *Episcopi*, para cuestionar su universalidad o correcta interpretación o para reafirmar su autoridad; (b) la discusión de ciertos pasajes bíblicos, como los pasajes mencionados de *Daniel* y de *Mateo*; (c) la apelación a explicaciones naturales para desacreditar la creencia en las brujas; (d) la idea de la doble posibilidad del vuelo –ya imaginario, ya real– que se convertirá en ortodoxia, como veremos, desde la Junta de Granada de 1526 y (e) la diferenciación entre una verdad teológica general y su aplicación práctica, que habilita la distinción entre lo posible y lo real. Esta idea, como veremos, será clave en tiempos de la descriminalización de la brujería en la España del siglo XVII.

[120] Castell, "La persecución de la brujería en el Pirineo", p. 29; *Idem*, "Sortilegas, divinatrices et fetilleres. Les origines de la sorcellerie en Catalogne", *Cahier de Recherches Médiévales et Humanistes* 22, 2011, pp. 217-241. Véase Lisón Tolosana, *Las brujas en la historia de España*, p. 25 y ss.

Además de lo dicho, cabe mencionar que la extensión del debate sobre la nueva secta satánica resulta de gran importancia porque respondía a la existencia de acciones legales concretas en el ámbito ibérico. No se trataba de una mera especulación intelectual. Eran las noticias contemporáneas del crimen las que alentaban el debate discursivo.

En el caso de Cataluña, hay noticias de que en las décadas de 1420 y 1450 la inquisición medieval detuvo la acción de autoridades locales del principado que pretendían condenar a ciertas mujeres por brujería. No hay demasiada información acerca de los procesos incoados en la región en este período temprano, pero sí datos certeros de algunos casos llevados adelante por la justicia civil: por las autoridades de los distintos señoríos del Pallars, Urgell o Andorra y por la justicia concejil de sitios como Mirepoix, Tarragona, Lérida o Gerona. Por ejemplo, una mujer fue acusada en esta última ciudad, en 1427, por haber "invocats dimonis, els ha adorats e fets sacrificis de carns de infant o albat mort, (…) de nits, januis clausis, entra en las cambras on jaen les dones parteres per pendre e portar-se'n los infants petits". Conocemos el proceso por un conflicto jurisdiccional: dado que un inquisidor había intentado detener la acción de la justicia local, los prohombres de Girona solicitaron la mediación de la justicia real. También sabemos que en 1484 dos hombres fueron quemados en tierras del Pallars (Guillem Martí y Cavaller de Sas) y una mujer, Valentina Guarner, fue condenada a muerte un año más tarde en Lérida.[121]

[121] Castell, "La persecución de la brujería en el Pirineo", pp. 28-32; *Idem*, "Sortilegas, divinatrices et fetillere"; *Idem*, "La caza de brujas en Cataluña: un estado de la cuestión", *Índice Histórico Español* 131, 2018, pp. 81-114, esp. p. 99; *Idem*, "Con toda templança y moderación. El Santo Oficio ante la caza de brujas en Cataluña (siglos XVI y XVII)", en María J. Zamora Calvo (ed.), *Mulieres inquisitionis. La mujer frente a la Inquisición en España*, Vigo: Academia del Hispanismo, 2017, p. 40.

Luego, del reino de Aragón llegan noticias de una temprana ejecución por el crimen de brujería, ocurrida en tiempos contemporáneos a la escritura del *Fortalitium* y del *Espill*. Se trata del caso de Guirandana de Lay, procesada por el justicia de Jaca, en el norte de Aragón, en 1461 (también nor-aragonesa sería la primera mujer condenada a muerte por la Inquisición española, según la documentación conocida: Narbona Darcal, quemada en 1498).[122]

Por otra parte, el crimen brujeril reaparece pronto en un documento oficial concerniente a la región vasca: se trata de una provisión real de Enrique IV de Castilla, de 1466.[123] La provincia de Guipúzcoa había expuesto ante el rey los daños que causaba la brujería en la región, alegando que los alcaldes ordinarios desdeñaban la cuestión por vergüenza, miedo o amistad con los implicados. Había solicitado entonces que fueran los alcaldes de Hermandad quienes se ocuparan de la tarea de lidiar con los casos de brujería y hechicería en la provincia y que pudieran sentenciar y ejecutar sin derecho a apelación.[124] Dichos alcaldes eran agentes de un sistema de justicia extraordinario que, "con una liturgia procesal abreviada y simplificada, permitía condenar con simples indicios".[125] Enrique IV accedió con una real cédula del 15 de agosto de 1466. El documento alude a la existencia de hombres y mujeres, *brujas y sorguiñas*, que realizaban maleficios en virtud de un pacto contraído con el demonio. También los Reyes Católicos, en 1479,

122 Garcés Manau, *La mala semilla*, pp. 25, 36, 43, 50, 91-103; Willian Monter, *La otra Inquisición. La Inquisición española en la Corona de Aragón, Navarra, el País Vasco y Sicilia* (trad. F. Alcántara), Barcelona: Crítica, 1992, p. 301; José Fernández Otal, "Guirandana de Lay, hechicera, ¿bruja? y ponzoñera de Villanúa (Alto Aragón), según un proceso criminal del año 1461", *Aragón en la Edad Media* 19, 2006, pp. 135-172. Lisón Tolosana menciona como primera bruja quemada por la Inquisición de Zaragoza a Gracia la Valle, también en 1498 (Lisón Tolosana, *Las brujas en la historia de España*, p. 41).

123 Véase Bartolomé Bennassar, "Mentalités, comportements et croyances", en François Taillefer (dir.), *Les Pyrénées, de la montagne a l'homme*. Toulouse: Provat, 1974, p. 242; Iñaki Reguera, "La Inquisición en el País Vasco. El periodo fundacional", *Clío & Crimen* 2, 2005, pp. 237-255, esp. 251; Iñaki Bazán Díaz, "El tratado de Fray Martín de Castañega como remedio contra la superstición y la brujería en la diócesis de Calahorra y La Calzada: ¿un discurso al margen del contexto histórico (1441-1529)?", *eHumanista* 26, 2014 (pp. 18-53), pp. 20-21.

124 Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Madrid: Alianza, 1966 (1961), pp. 187-188.

125 Bazán Díaz, "El tratado de Fray Martín de Castañega…", pp. 20-21.

tomarían medidas semejantes para la región de Vizcaya, concediendo a los alcaldes de Hermandad el poder de proceder contra "hechiceras adivinas e *sorguiñas* e las que dan yerbas a hombres y mugeres".[126]

Además, el tratamiento del asunto continuó en el ámbito de las letras en las últimas décadas del siglo XV. Prueba de ello es la pluma del canónigo de la Seo de Zaragoza, Bernardo Basín. Éste, en su *Tractatus exquissitimus de magicis artibus et magorum maleficiis* (publicado por vez primera en París, en 1483, y reimpreso en 1506 y 1584), expresó su postura respecto de las brujas:

> Igualmente les parece a algunos que son transportados de un lugar a otro con gran acompañamiento, de aquí que algunas mujercillas servidoras de Satanás, seducidas por los engaños de los demonios, crean y confiesen que durante la noche cabalgan con Diana, diosa de los paganos, en medio de una gran multitud de mujeres y realizan otras cosas nefandas como arrebatar niños del lado de sus madres para asarlos y comérselos, entrar en las casas por las ventanas o las chimeneas e inquietar a sus moradores de distintas maneras: todas estas cosas y *otras parecidas*[127] a veces solo ocurren en su fantasía. (…) Igual parece que es el sentido del canon *Episcopi* donde se dice que aquellas mujercillas que dicen haber sido llevadas hasta lugares remotos solo lo dicen de un modo imaginario y su tránsito se produce con la imaginación y no andando con los pies. Sin embargo, parece que este decreto aumenta la audacia de los brujos animándoles a introducir a otros en su secta haciendo al tiempo más remisos a los jueces de la Iglesia en la persecución del maleficio y así parece que se facilita el camino al culto idolátrico. Se debe responder a esto que aquel decreto fue adoptado en un concilio particular y no en uno de los cuatro concilios generales y por eso no se sostiene con tanta autoridad como otros muchos decretos. Parece también haber sido hecho con cierta ligereza, la cual se manifiesta en el ejemplo de Ezequiel, que trae para probar que el traslado de aquellas mujeres se hace solamente en su fantasía y no realmente (…). Porque si Ezequiel viviendo en Caldea dice haber estado en espíritu en Jerusalén esto no prueba el inten-

126 *Ibidem*, p. 29.

127 *Consilia* en el texto latino que pude consultar. Ver nota *infra*.

to si no se añadiese que Ezequiel no pudo estar allí presente sino en espíritu y no con el cuerpo, lo cual es falso, pues también Habacuc fue trasladado al instante de Judea a Caldea. No obstante todo esto, por reverencia del sagrado *Libro de los Cánones* se ha de decir que el canon *Episcopi* es admisible siempre que se entienda en el sentido de que los traslados y apariciones de aquellas mujeres son en ocasiones únicamente imaginarios sin negarse que puedan ser ciertas y reales y que dicho canon en ocasiones no es digno de tan importante libro. Porque si se entendiese que tales traslados no pueden realizarse más que de modo imaginario, tal cosa repugnaría abiertamente al sentido de las palabras de la Sagrada Escritura. Y lo que se añade en este canon diciendo que quien crea tales cosas es un infiel y peor que un pagano se ha de entender por aquellos que creen se debe tributar culto divino a Diana o a Herodías como aquellas mujeres creían.[128]

[128] Cito por la traducción incluida en Miguel Jiménez Monteserín, "De brujos y teólogos. Cultura popular y mundo mágico", *Áreas* 9, 1988 (pp. 170-212), p. 176. El original latino, según la edición parisina de 1506, dice: "Sic etiam videtur aliquibus quod transferantur de loco ad locum cum societate magna, unde quedan muliercule inservientes Sathane demonum illusionibus seducte: credunt se et profitentur nocturnis horis cum diana paganorum dea in magna mulierum multitudine equitare, et alia nephanda agere puta parvulos a latere matrum accipere assare et comedere domos per caminos seu per fenestras intrare, et habitantes variis modis inquietare que omnia et consilia aliquando solum fantastice accidunt eis (…). Idem videtur sonare capitulum illud XXVI q. V Episcopi, ubi habetur, quod muliercule ille que dicunt se ductas ad loca remota ymaginarie tantum ducuntur, et est illa ambulatio in ymaginatione et non ingressu pedum. Istud tamen decretum videtur reddere maleficos audatiores: ad introducendum alios in suam sectam: et iudices ecclesie ad inquirendum de maleficiis remissiores, et sic videtur parare viam ad cultum ydolatrie: propter quod dicendum quod decretum illud fuit sumptum ex concilio quodam particulari, et non ex aliquo quattuor conciliorum generalium, et ideo non fulcitur tanta auctoritate sicut alia plurima decreta. Videtur etiam levitate quadam fuisse factum, quod patet in exemplo Ezechielis quod adducit ad probandum quod deportatio illarum mulierum fiat solum in fantasia et non realiter (...). Quod si Ezechiel existens in Caldea dicit se fuisse in spiritu in Hierusalem, hoc non probat intentum, nisi adderetur quod Ezechiel non potuit ibi esse presens, nisi in spiritu et non in corpore, quod falsum est, nam et Abacuc a Iudea in Caldeam confestim translatus est. Danielis XIIII. Verumtamen pro reverentia sacri voluminis dicendum quod si capitulum illud episcopi intelligatur deportationes et apparitiones illarum mulierum aliquando fore ymaginarias solum: non negando quin possint esse vere et reales. Et quin aliquando sint predictum capitulum est tanto volumine dignum. Si vero intelligatur tales deportationes non posse aliter quam ymaginarie fieri, dictis sacre scripture manifeste repugnat. Et quod subditur in illo capitulo, quod qui talia credit infidelis est et pagano deterior. Hoc intelligitur de his qui credunt divinos cultus Diane aut Herodiadi debere exiberi, sicut ille mulieres credebant" (Bernardo Basin, *De artibus magicis ac magorum malificiis opus clarissimum eximii sacrelegis disquisitoris magistri*, Parisiis: Gaspardum Philippe – Dyonisii Rose, 1506, s/p).

Basín no solo reinterpreta (como el Tostado) el canon *Episcopi* sino que, además, matiza fuertemente su presunta autoridad. En su opinión, la aplicación del canon colaboraba incluso en la difusión de la secta de las brujas, al inhibir su persecución. El canónigo de Zaragoza se niega a rechazar como posible aquello que aparecía manifiesto en la Palabra revelada y creía que a veces, solo a veces (*aliquando*), las brujas cometían sus crímenes de forma imaginaria. La crédula postura de Basín, desde el centro del reino de Aragón, era particularmente extrema.

Capítulo 4

La caza de brujas en el siglo XVI: puja de jurisdicciones y moderación inquisitorial

El crimen brujeril en la Península no se restringió, tampoco en el siglo XVI, al ámbito de los discursos y las letras. Por el contrario, la alta cultura de la época solía interesarse por el fenómeno *a posteriori*: abordaba la cuestión después de que circularan historias y "evidencias" surgidas de procesos judiciales.

Entre 1499 y 1508, la Inquisición de Calahorra, bajo la dirección del inquisidor Juan de Frías, trasladó su sede a Durango y persiguió el delito de brujería en el Señorío de Vizcaya. Estos episodios de persecución brujeril tuvieron como epicentro la sierra de Amboto y, al parecer, causaron no pocas víctimas mortales.[129] Autores del siglo XVI y XVII, así como la historiografía decimonónica, mencionan el foco de la sierra de Amboto "una y otra vez", como señala Bazán. Sin embargo, no existen documentos probatorios que permitan determinar si la persecución tuvo lugar efectivamente en la peña duranguesa de Amboto en torno de 1507, ni es posible conocer con certeza el número de condenados a la hoguera. Llorente, siguiendo el *Cronicón* de Pedro de Torres, menciona la existencia de más de treinta ajusticiadas; Idoate, en 1951, indica que fueron veintinueve mujeres navarras las víctimas de la "violenta represión" de 1507. Por su parte, Labayru sostiene que

[129] Reguera, "La Inquisición en el País Vasco", pp. 251-252 (Reguera dice que en este caso habría participado Juan de Zumárraga, posterior arzobispo de México); Iñaki Bazán Díaz, "Superstición y brujería en el Duranguesado", pp. 214-215, 223 y, del mismo autor, "El tratado de Fray Martín de Castañega", p. 24; Eudaldo Aranda Fernández-Cañadas, "La quema de brujas de 1507. Notas en torno a un enigma histórico", *Huarte de San Juan. Geografía e Historia* 17, 2010, pp. 411-422.

fueron diecisiete las personas relajadas al brazo secular en Vizcaya, aunque basa su afirmación en un documento aparentemente de 1500, y no de 1507, que no era sino una lista de vecinos de Durango procesados por la Inquisición.[130]

Pocos años después de estos acontecimientos, el ya mencionado humanista burgalés Fernández de Villegas aludió a las brujas en su traducción glosada del *Infierno* del Dante, de 1515. En ella, menciona el foco vizcaíno de adoradores del demonio y hace referencia a las actas de los procesos supuestamente acaecidos en la comarca del Duranguesado. Asegura que "en estas montañas de Vizcaya ha avido grand numero de hombres y mugeres desta suerte" y menciona "los processos que se fizieron contra aquellos de la sierra de Amboto". Según Villegas, la Inquisición había descubierto allí "cosas que no parezcen creybles". Aunque algunas personas dudaban del crimen, él creía que era "desvario dubdarlo porque ay dello infinitas experiencias y ay titulo en las decretales de los fechizos".[131]

Si bien la documentación relativa a esta purga vizcaína es escasa, se conservan datos del proceso incoado en 1508 contra una de sus víctimas: María San Juan de Garonda, comadrona de Munguía. Inicialmente fue acusada por tres de veinticuatro testigos de haber "ligado dos personas" y haber proporcionado "bebidas, yerbas y polvos" para propiciar embarazos y amores. Sin embargo, fue torturada y ejecutada por una acusación interpuesta por el fiscal del tribunal de Durango, quien la acusó de "bruja maléfica y hechiçera" y de haberse encomendado "al demonio Belçebú, yendo a sus llamamientos y ajuntamientos, e prestando omajio y obediencia al dicho demonio Belçebú (…), renunçiando la crisma que en el baptismo reçivió y renegando della".

130 Juan Antonio Llorente, *Anales de la Inquisición de España, I: Desde el establecimiento de la Inquisición por los Reyes Católicos hasta el año 1508*, Madrid: Imprenta de Ibarra, 1813, p. 340 y, del mismo autor, *Historia crítica de la Inquisición de España*, Barcelona: Juan Pons, 1870, p. 301; Florencio Idoate, "Brujerías en la Montaña de Navarra en el siglo XVI", *Príncipe de Viana*, 62: 223, 2001, pp. 299-321 (*Hispania Sacra*, 4, 1951), especialmente p. 303; Estanislao Jaime de Labayru, *Historia General del Señorío de Bizcaya*, Tomo 3, Bilbao: La Gran Enciclopedia Vasca, 1968, pp. 112-113. Véase también Lisón Tolosana, *Las brujas en la historia de España*, pp. 41-42.

131 Fernández de Villegas, *La traduciō del Dante*, s/p.

Esto fue así pese a que los testigos decían que, si bien la rea tenía "opinión de bruja y hechiçera", "no sabían ni havían oído decir que ubiese hecho mal ninguno". [132] Como indica Bazán, en ese entonces eran los inquisidores (y no los magistrados seculares de la región, ni tampoco los vecinos) quienes estaban "inoculados por el virus de la brujomanía".[133]

Estos procesos de la primera década del Quinientos tuvieron pronto repercusiones en el mundo de las letras. No solo son mencionados en la traducción glosada de Fernández de Villegas, crédulo, como vimos, y lector del *Malleus* y del Tostado, sino también en el primer tratado teológico de reprobación de supersticiones del siglo XVI: el *Tractatus de superstitionibus* del canónigo pamplonés Martín de Arlés y Andosilla (publicado en Lyon, en 1510, y reeditado en 1517, 1559 y 1584). Este tratado hablaba de mujerzuelas maléficas que "pululaban en la región vasca en la parte septentrional de los montes Pirineos". Pero Arlés era escéptico y fiel al canon *Episcopi*. En su opinión, los crímenes atribuidos a las brujas solo ocurrían en la fantasía:

> Se ha de tratar en primer lugar de la falsa opinión de cuantos creen que aquellas mujercillas maléficas o sortílegas que tanto pululan en la región vasca en la parte septentrional de los montes Pirineos y que vulgarmente se conocen como brujas puedan trasladarse de un lugar a otro cambiando realmente de sitio. Porque, en realidad, según se contiene en el canon *Episcopi* del Concilio Anquirense tales personas no son trasladadas por el demonio localmente hasta el lugar donde dicen haber estado, creyendo haber cabalgado con Diana o con Herodías durante las horas de la noche, ni tampoco se transforman en otras criaturas. Ocurre por el contrario que tan pronto comienza el mismo Satanás a subyugar la mente de cada una de estas mujeres a causa de su infidelidad, al punto, adopta el aspecto de diversas for-

132 Bazán Díaz, "Superstición y brujería en el Duranguesado", p. 209; *Idem*, "El tratado de Fray Martín de Castañega", p. 23; Gustav Henningsen, "La Inquisición y las brujas", en Agostino Borromeo (ed.), *L'Inquisizione, atti del Simposio internazionale Città del Vaticano, 29-31 ottobre 1998*, Biblioteca Apostólica Vaticana, 2003 (pp. 567-605), p. 582; Aranda Fernández-Cañadas, "La quema de brujas de 1507", pp. 417-422.

133 Bazán Díaz, "El tratado de Fray Martín de Castañega", p. 23.

> mas y semejanzas de criaturas y pone tales fantasías ante los ojos del durmiente secuaz de esta superstición. Así, engañando en sueños a la mente que tiene cautiva, ora con cosas alegres, ora con tristes, conduce solo imaginariamente, no de veras ni sufriéndolo, al alma infiel aunque considere esta que cuanto le ocurre afecta a su cuerpo y no únicamente a su espíritu. De aquí que algunas mujercillas servidoras de Satán, seducidas por los engaños de los demonios, creen y confiesan que cabalgan en las horas de la noche con Diana, diosa de los paganos, o con Venus en medio de una gran comitiva de mujeres y que luego realizan cosas nefandas, como arrancar a los niños del pecho de sus madres para asarlos y comérselos, entrar en las casas por las ventanas o las chimeneas inquietando a sus habitantes de muchas maneras; pero tanto estas como otras cosas semejantes tan solo les suceden en el pensamiento.[134]

Con todo, el hito más importante de la historia de la brujería en esta centuria, en lo que respecta al ámbito ibérico, fue la caza de brujas –excepcional por su crueldad– impulsada por el Consejo de Navarra en 1525, con epicentro en los valles de Salazar y del Roncal. Esta persecución, encabezada por el licenciado Pedro Balanza, juez comisionado para la tarea por el Consejo Real, condenó a muerte a instancias de la justicia secular a entre treinta y cuarenta personas, según William

134 La traducción al castellano es de Miguel Jiménez Monteserín ("De brujos y teólogos", pp. 185-186). El tratado de Martín de Arlés, según Goñi Gatzambide, fue compuesto en 1510 o poco antes (Hansen había propuesto la fecha de 1515 y Lea creyó que se había compuesto antes de 1475). Cito en latín: "Et primo de falsa opinione credentium illas maleficas et sortilegas mulierculas, que ut plurimum vigent in regione basconica ad septentrionalem partem montium Pireneorum, que vulgariter broxe nuncupantur, posse tranisferri de loco in locum per realem mutationem. Nam revera, ut habetur XXVI, q. v, *Episcopi* ex concilio Aquirensi, tales persone non transferuntur a demone localiter in loca in quibus dicunt se fuisse, credentes cum Diana vel Herodia de nocturnis horis equitare vel se in alias creaturas transformare. Sed ipse sathanas, cum mentem cuiusque mulieris /(f. iiiiv) similis cepe rit et hanc per infidelitatem sibi subiugaverit, illico transformat se in diversarum for marum species et similitudines creaturarum, representat fantasie dormientis, qui huiusmodi superstitionem sequitur, et mentem quam captivam tenet, in somnis delu dens, modo per leta, modo per tristia, imaginan solum deducit, non veraciter, et cum hoc sola anima patiatur infidelis, hec non in animo, sed in corpore evenire opinatur. Unde quedam muliercule, inservientes Sathane, demonum illusionibus seducte, credunt et profitentur nocturnis horis, cum Diana, paganorum dea, vel Venere, in magna mulierum multitudine equitare et alia nephanda agere, puta parvulos a lacte matris avellere, assare et comedere, domos per caminos seu fenestras intrare et habitantes variis modis inquietare, que omnia et consimilia solum fantastice accidunt eis" (Martín de Arlés, *De superstitionibus*, en Goñi Gatzambide, "El tratado '*De superstitionibus*' de Martín de Andosilla", p. 277).

Monter, y entre treinta y cincuenta, según Rochelle Rojas. Esta caza, la más feroz de la región en toda la historia, tuvo un efecto de gran trascendencia: obligó a la Inquisición a pronunciarse formalmente sobre el asunto de la brujería.[135]

En efecto, las desavenencias entre el Consejo de Navarra y los tribunales inquisitoriales locales respecto del tratamiento del crimen brujeril fueron tan significativas que llegaron a instancias de la corte real en Toledo y del entonces inquisidor general Alonso Manrique. La primera decisión que se tomó para dirimir el conflicto se materializó en una cédula de diciembre de 1525 que declaró incompetente al Consejo de Navarra para tratar las causas de brujería.[136] De allí en adelante, dichas causas quedarían bajo jurisdicción exclusiva del Tribunal de la Inquisición. En los años siguientes, hasta 1540, fue entonces la Inquisición de Calahorra la que investigó de forma activa los casos de brujería, que eran aún efervescentes en el Pirineo navarro. Durante ese período, se registraron procesos numéricamente relevantes, como por ejemplo los de 1527, encabezados por el inquisidor Rodrigo de Ayala (y no por el supuesto inquisidor Avellaneda, como solía pensarse).[137] Otro caso significativo ocurrió en 1539, cuando incluso el alcalde mayor del valle de Salazar, Lope de Esparza, se vio involucrado en las acusaciones.[138] Según indica Usunáriz, los informes atribuidos a Avellaneda

135 Balanza mismo remitió un informe personal a la Suprema, en diciembre de 1525, que indicaba que las brujas acudían a sus aquelarres en persona e instaba a la colaboración entre ambas instituciones "sobre tan gran delicto". Véase Monter, *La otra Inquisición*, pp. 306-308 y Rochelle Rojas, *Bad Christians and Hanging Toads: Witch Trials in Early Modern Spain, 1525-1675* (Tesis doctoral), Duke University, 2016, pp. 71, 164, 270 y ss. Idoate indica que en "la impresionante escena de la quema de brujas en Burguete (en junio de 1525)" se ejecutó "tal vez más de una decena" y que en otros puntos parece haberse repetido este atroz espectáculo, incluso en Pamplona (Florencio Idoate, "La brujería en Navarra", *I Congreso de Aragón de Etnología y antropología: Tarazona, Borja, Veruela y Trasmoz. 6, 7 y 8 de septiembre de 1979*, Zaragoza: Institución "Fernando el Católico", CSIC, 1981, pp. 61-66, esp. 63).

136 Rojas, *Bad Christians*, pp. 282-285.

137 Javier Pérez Escohotado, "El supuesto inquisidor Avellaneda, azote de brujas: una *nota al pie* de obra", en Doris Moreno Martínez y Manuel Peña Díaz (eds.), *Herejía y sociedad. La Inquisición en el mundo hispánico*, Granada: Comares, 2022, pp. 267-299.

138 Sobre los diversos procesos brujeriles en Navarra del siglo XVI, véase: Idoate, "La brujería en Navarra"; *Idem*, "Brujerías en la Montaña de Navarra", pp. 299-321; *Idem*, *La brujería en Navarra y sus documentos*, Pamplona: Institución Príncipe de Viana, 1978; *Idem*, "Un proceso de brujería en Burgui", *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*

referían el descubrimiento de tres ayuntamientos (en el valle del Roncal, en el valle de Salazar y en el valle de Aézcoa o el de Roncesvalles, según la versión que se tome), con unas cuatrocientas veinte personas implicadas y entre cincuenta y noventa condenados a muerte.[139] La repercusión de estos casos ocurridos en el reino de Navarra fue tal que, aun en la *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V*, de 1604, fray Prudencio de Sandoval, obispo de Tuy y de Pamplona, refiere que en 1527 dos niñas se habían presentado ante los oidores del Consejo de Pamplona diciendo que podían identificar brujas mediante el examen del ojo izquierdo. El benedictino relata, con pretensión de historicidad, que entonces un oidor, acompañado de cincuenta soldados, recorrió con ambas niñas el territorio y "desta manera se justificaron mas de ciento y cincuenta personas, que notoriamente se les provó ser bruxos, y bruxas"; éstos iban a la cofradía diabólica y volaban por el aire "encima de sus cabrones". Una mujer incluso habría volado ante los ojos del oidor.[140] La fuente que utiliza Sandoval para escribir estos pasajes es la carta del presunto "Inquisidor Avellaneda" al Condestable de Navarra, Iñigo de Velasco.[141] Pérez Escohotado ha sostenido recientemente que la interpolación o confusión en el nombre del autor de la epístola podría deberse al hecho de que el entonces virrey de Navarra y obispo de Tuy se llamaba Diego de Avellaneda. Con tales dignidades, este pudo haber realizado procesos episcopales en Tuy y promovido juicios e investigaciones en Navarra vinculados con la brujería (quizás fue él quien, como presidente del Consejo Real de dicho reino, ordenó

20, 1975, pp. 225-276; Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, pp. 187-201 y, del mismo autor, *Brujería vasca*, San Sebastián: Txertoa, 1975, pp. 52-54; Jesús M. Usunáriz, "La caza de brujas en la Navarra moderna (siglos XVI-XVII)", *RIEV* 9, 2012, pp. 306-350, esp. 311-312, 330-337 y, del mismo autor, "Los niños como víctimas y los niños como verdugos en la caza de brujas. Navarra, siglo XVI", *Príncipe de Viana* 82: 279, 2021, pp. 301-325; Bazán Díaz, "Superstición y brujería en el Duranguesado"; Félix Segura Urra, "Hechicería y brujería en la Navarra medieval: de la superstición al castigo", *RIEV* 9, 2012, pp. 284-304; Reguera, "La Inquisición en el País Vasco"; Rojas, *Bad Christians*, pp. 77-79.

139 Usunáriz, *Maleficium*, p. 47.

140 Prudencio de Sandoval, *Primera parte de la vida y hechos del emperador Carlos quinto*, Valladolid: Sebastián de Cañas, 1604, f. 476r. y v.

141 Julio Caro Baroja, "Cuatro relaciones sobre la hechicería vasca", *Anuario de Eusko-Folklore* XIII, 1933 (pp. 87-145), p. 89.

a Balanza en 1525 realizar la pesquisa contra las brujas). El verdadero autor de las cartas atribuidas al "inquisidor Avellaneda", según Pérez Escohotado, podría haber sido el inquisidor de Navarra Rodrigo de Ayala.[142]

Ahora bien, el conflicto iniciado en Navarra en 1525 fue un verdadero parteaguas en la historia de la brujería ibérica, porque llevó al Consejo de la Suprema a convocar una reunión en 1526, conocida como la Junta o Congregación de Granada, para tratar específicamente el tema.[143] Esta junta tenía como fin examinar en detalle la cuestión brujeril, teniendo a disposición los registros de cuatro procesos que habían llegado desde Calahorra, en enero de 1526. La junta estuvo conformada por diez personas consideradas idóneas –encabezadas por el inquisidor general Manrique– que debieron discutir y resolver tres cuestiones medulares: (a) si las brujas iban o no corporalmente a los conventículos nocturnos, (b) cómo se debía proceder ante el fenómeno brujeril y (c) si eran los inquisidores o los magistrados civiles quienes debían juzgar sobre el asunto.[144]

La primera de dichas cuestiones se resolvió de modo ambiguo: seis de los miembros de la junta, los mejor instruidos en términos teológicos, votaron a favor de la realidad del vuelo y de la asistencia corporal a los conventículos nocturnos; los otros cuatro, formados como canonistas, sostuvieron en cambio que se trataba meramente de una participación imaginaria. Ante la disparidad de opiniones, se concluyó que era indispensable examinar de manera minuciosa cada caso en particular y, si no hubiera pruebas fehacientes, absolver al reo. El segundo de los asuntos a resolver se zanjó, entonces, en favor de una

142 Pérez Escohotado, "El supuesto inquisidor Avellaneda", pp. 276-278.

143 Sobre la junta de Granada, véase Jack Gibbs, "La Inquisición y el problema de las brujas en 1526", en Norbert Polussen y Jaime Sánchez Romeralo (coords.), *Actas del Segundo Congreso Internacional de Hispanistas*, Instituto Español de la Universidad de Nimega, 1967, pp. 331-339; Campagne, *Homo Catholicus*, pp. 475-476; Usunáriz, "La caza de brujas en la Navarra moderna", pp. 332-333; Iñaki Reguera, *La Inquisición española en el País Vasco (el Tribunal de Calahorra, 1513-1570)*, San Sebastián: Txertoa, 1984, pp. 197-198; Monter, *La otra Inquisición*, p. 308; Rojas, *Bad Christians*, pp. 285-288.

144 Joseph Pérez, *Historia de la brujería en España*, Madrid: Espasa, 2010, pp. 175, 197.

absoluta moderación: más que castigar, lo que debía hacer el Tribunal era instruir a crédulos e ignorantes. La Junta estableció entonces un conjunto de normas concretas –dirigidas originalmente al tribunal de Navarra y extendidas luego a toda la red de inquisidores provinciales– que rigieron de allí en adelante la postura de la Inquisición ante la brujería:[145] los inquisidores no podían confiscar los bienes de quienes confesaran voluntariamente; no podían detener ni condenar a nadie por la confesión de otros brujos; debían averiguar si los reos habían sido torturados previamente a instancias de la justicia secular; debían resolver cada caso de modo colegiado, con la colaboración de letrados, teólogos y jueces eclesiásticos; no podían sentenciar condena alguna sin el visto buena de la Suprema (debían consultar, por lo tanto, en caso de reincidencia o si un detenido se negara a confesar); debían realizar una rigurosa investigación respecto de la asistencia al sabbat, para comprobar si sucedía de modo real o imaginario, etc. Además, la Junta aconsejó diversas medidas para prevenir el delito en las zonas afectadas: la realización de visitas pastorales, la predicación en lengua vernácula, la construcción de eremitas en los parajes en donde –según los relatos locales– se emplazaban los conventículos nocturnos, el control de la asistencia de los miembros de la comunidad a los oficios religiosos, etc. Lo que sí debían castigar con rigurosidad, en caso de comprobarse el delito, era el ultraje de los sacramentos.

Finalmente, la tercera cuestión que se discutió en Granada fue zanjada sin ambigüedad por los miembros de la junta: si bien las autoridades civiles podían tener competencia sobre el crimen en algunos casos particulares (si se comprobaba la realización de homicidios o de daños físicos a personas, animales o cosas), de allí en más sería la Inquisición el supremo tribunal con jurisdicción en asuntos brujeriles.

Estas "instrucciones antiguas" fueron aplicadas con gran éxito en la mayor parte del reino de Castilla. Allí, el sistema judicial centralizado,

145 Reguera, "La Inquisición en el País Vasco", p. 251; James Amelang, "Between Doubt and Discretion: Revising the Rules for Prosecuting Spanish Witches", en Günther Lottes *et alii* (eds.), *Making, Using and Resisting the Law in European History*, Plus-Pisa University Press, 2008, pp. 77-92.

bien implantado en el territorio, evitó que ocurrieran cazas de brujas incluso en regiones cuya población era crédula respecto del crimen. La excepción, según los estudios de Cordente, es el caso del tribunal conquense, en donde, por ejemplo, la muerte de veinte niños desató una psicosis brujeril en 1519.[146] Sí se persiguió en Castilla la *hechicería* demoníaca.[147] Un ejemplo de esta persecución en la región castellana es el de las Camachas de Montilla, en Córdoba, famoso por inspirar los personajes cervantinos de *El coloquio de los perros*. El caso implicó a un grupo de mujeres, sentenciadas por la inquisición a abjurar *de levi* en 1572.[148]

Ahora bien, aquellas instrucciones de 1525-1526, por el contrario, fueron resistidas en Aragón, Cataluña, Navarra y en las provincias vascongadas. Para el ámbito vasco-navarro, integrado entonces a la Corona de Castilla, conocemos varios ejemplos que muestran que la pretensión inquisitorial expresada en los años '20 fue disputada por los poderes locales. Estudiosos como Caro Baroja, Florencio Idoate, Jesús Usunáriz, Iñaki Bazán, Segura Urra, Iñaki Reguera y Rochelle Rojas permiten conocer no solo los episodios más tempranos de represión de la brujería en la región, desde mediados del siglo XV hasta 1540, sino también las olas de persecución brujeril que tuvieron lugar en la segunda mitad del siglo. Hemos visto que, entre 1499 y 1508, había sido la Inquisición misma quien persiguió el crimen de brujería en el Señorío de Vizcaya (por entonces, la justicia señorial de la región también se ocupaba de lidiar con las brujas, pero con resultados más

146 Heliodoro Cordente Martínez, *Brujería y hechicería en el obispado de Cuenca*, Cuenca: Diputación Provincial, 1990, pp. 20-27, 45-67.

147 Véanse, entre otros trabajos: Carmelo Lisón Tolosana, *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, Madrid: Akal, 1979; Juan Blázquez Miguel, *Madrid. Judíos, herejes y brujas*, Toledo: Arcano, 1990; Roberto Morales Estévez, "El algoritmo de la hechicería. Análisis cuantitativo y cualitativo del archivo inquisitorial toledano", *Edad De Oro* 39, 2020, pp. 43-56.

148 Rocío Alamillos Álvarez, "Las hechiceras de Montilla: saber marginal y transmisión oral en el siglo XVI", *Investigaciones históricas* 34, 2014, pp. 13-26. Otro caso conocido de "bruxa" que no se adecua al estereotipo de la brujería sabbática es el de "la Lobera" asturiana. Esta mujer, procesada por la Inquisición de Toledo en 1648, fue acusada de tener siete lobos a su servicio en virtud de un pacto sellado con el diablo (Juan Luis Rodríguez Vigil, *Bruxas, lobos e Inquisición. El proceso de Ana María García, la Lobera*, Oviedo: Nobel, 1996).

lenientes).[149] Todo cambiaría a partir de 1525, año que marcó, como hemos dicho, la adopción, por parte de la Inquisición, del principio rector de la moderación y la prudencia procesal. Según ha mostrado Usunáriz, el Tribunal de la Fe fue más prudente que los tribunales civiles en este nuevo período: no se ha documentado, entre 1525 y el célebre caso de Zugarramurdi de 1610, ninguna ejecución por brujería a instancias de los tribunales inquisitoriales en la región.[150]

Resulta importante subrayar entonces que, pese a las decisiones de la junta de Granada, los tribunales locales –eclesiásticos y seculares– continuaron persiguiendo el delito de las brujas. En el caso de Navarra, algunos episodios de represión posteriores al año de 1540 dan cuenta de la convivencia y puja entre jurisdicciones durante el siglo XVI: sobre todo los rebrotes ocurridos entre 1575 y 1577 (años "verdaderamente infaustos para la causa brujeril", como indica Idoate) y en 1595-1596.[151] Además, en 1569, en Burgui (Valle del Roncal), tomó cartas en el asunto la justicia episcopal, es decir, la jerarquía eclesiástica de Pamplona. El Vicario General juzgó con moderación a cuatro personas implicadas "desoyendo las patrañas y calumnias de sus convecinos", pero el tribunal metropolitano de Zaragoza luego endureció la pena y sentenció destierro.[152]

En los episodios de 1575-1576, dos o tres personas fueron ejecutadas en el Valle de Salazar. Idoate habla de al menos dos víctimas mortales, quizás tres; Usunáriz habla de tres víctimas mujeres y Rojas proporciona los siguientes nombres: María Joan y Miguel Zubiri, ejecutados en Pamplona en octubre y noviembre de 1575, y María Xandua, que escapó de la ejecución cuando su proceso fue transferido a la Inquisición. Las ejecuciones de estas personas generaron la desaprobación y la protesta enérgica de los inquisidores.[153] El enjuiciamiento había sido llevado a cabo inicialmente por los tribunales reales de Pamplona, la Corte secular de Navarra (esta, en solo ocho meses, se ocupó de dieciocho casos, con casi cincuenta brujas procesadas).[154] En 1576, por ejemplo, el fiscal del reino de Navarra, Bartolomé de Benavente y Benavides, presentó una demanda contra tres mujeres de Piedramillera por haber estado

> en compañía de otros brujos y brujas en ayuntamientos de brujos y de noches en los campos y prados y casas y otros lugares particulares, en poblado y despoblado, en hacer los hechizos y brujerías que hacen las brujas, y en echar veneno y polvos venenosos por los campos en sembrados y panificados, huertas y heredades y en montes donde hay pasto, y con ellos en matar, baldar y tullir de miembros a personas, criaturas y ganados y especialmente criaturas.[155]

El fiscal del Consejo de la Inquisición, licenciado Salvatierra, debió recordar poco más tarde a los jueces de los tribunales reales que no pertenecía a ellos sino a los inquisidores el "conocimiento, punición y castigo del crimen y delito de la herejía y de los que tácita o expresamente han tenido o tienen pacto con el demonio". Las personas ejecutadas habían muerto en pecado mortal, agregaba, y eso era muy dañino para todos. Los tribunales reales, por su parte, respondieron que sí tenían competencia sobre los crímenes juzgados y que solo entregarían reos a la Inquisición luego de juzgarlos ellos primero, y en caso de que se demostrara que eran culpables de herejía.[156]

Luego, Joseph Pérez indica que en 1595 las autoridades del Santo Oficio mandaron a liberar a catorce personas originarias de Araiz que habían sido apresadas por brujería por los alcaldes de la Corte de Navarra. Diecisiete personas, incluyendo niños, habían sido ori-

149 Bazán Díaz, "El tratado de Fray Martín de Castañega", pp. 25, 29; Reguera, "La Inquisición en el País Vasco", pp. 253-254.
150 Jesús M. Usunáriz, "La caza de brujas en la Navarra moderna…", p. 342.
151 Idoate, "Brujerías en la Montaña de Navarra", pp. 305-306; Usunáriz, "La caza de brujas en la Navarra moderna", pp. 314-315.
152 Idoate, "Un proceso de brujería en Burgui", p. 238.
153 Idoate, "La brujería en Navarra", p. 65; Rojas, *Bad Christians*, pp. 82-96.
154 Rojas, *Bad Christians*, p. 82.
155 Usunáriz, *Maleficium*, p. 34 (AGN, Tribunales Reales, Proceso nº 11195, ff. 18r-19r).
156 Usunáriz, "La caza de brujas en la Navarra moderna…", p. 335.

ginalmente apresadas e interrogadas por la justicia señorial en el palacio de Andueza y luego trasladadas a las cárceles de Pamplona. Las confesiones extraídas por el Señor de Andueza y su hijo divergían de las preocupaciones usuales de los habitantes de la región respecto de la brujería: en opinión de Rojas, el nivel de diabolismo de las acusaciones superó el de cualquier juicio anterior en la región. Estas tuvieron incluso un contenido sexual más explícito que las de los famosos procesos de 1608-1614. Tres de las detenidas más jóvenes (entre ellas, una niña de nueve años y otra de trece) murieron muy pronto en prisión (por eso aparecerá luego el número de catorce personas acusadas). Y, antes de que terminara el proceso, murieron seis mujeres más en la cárcel. Ahora bien, ese mismo año de 1595 se produjo también el proceso de Inza, con ocho o nueve mujeres y cuatro hombres implicados, juzgado por la Corte Real sin intervención de la Inquisición (un hombre llamado Juan Pérez Didart defendió allí a algunos presuntos brujos, alegando que deponían "cosas repugnantes a naturaleza imposibles"). Este episodio, en opinión de Usunáriz, "parece ser un paso atrás en las pretensiones monopolizadoras de los inquisidores": el Tribunal con sede en Logroño reconocía que las inquisiciones que se habían hecho sobre la cuestión habían resultado siempre dificultosas e infructuosas.[157] Ocho de las mujeres acusadas murieron en las cárceles reales de Pamplona. Antes de morir, sostuvieron que sus testimonios habían sido instigados, bajo amenaza, por el alcalde perpetuo del valle de Araiz, su hijo y otros hombres.[158]

En su tesis doctoral de 2016, Rochelle Rojas ha estudiado en conjunto los treinta procesos llevados adelante por el máximo tribunal de justicia secular de la región (la Corte y Consejo de Navarra) entre 1525 y 1675, fecha del último caso registrado, con unas 145 personas acusadas de brujería a lo largo del período. En uno de los capítulos, a partir

157 Pérez, *Historia de la brujería en España*, p. 232; Rojas, *Bad Christians*, pp. 97-103; Usunáriz, "La caza de brujas en la Navarra moderna", pp. 315 y 336 y *Maleficium*, p. 100; Idoate, "La brujería en Navarra", pp. 61-66 y "Brujerías en la Montaña de Navarra", pp. 299-321; Caro Baroja, *Brujería vasca*, pp. 52-54.

158 Usunáriz, *Maleficium*, p. 172.

de comunicaciones epistolares inéditas entre el poder central en Castilla, los inquisidores, los magistrados locales y el Obispo de Pamplona, la autora sistematiza "the ways in which competing jurisdictions battled over their rights to control behavioral transgressions".[159] Valgan los ejemplos antes mencionados como prueba tanto de la recurrencia del fenómeno brujeril como de la pluralidad y rivalidad de competencias jurisdiccionales que había en el caso del reino de Navarra.

En cuanto a las provincias vascongadas, Bazán indica que el Fuero Nuevo de Vizcaya, promulgado en 1526, autorizó a la justicia ordinaria a actuar *ex officio* contra las hechiceras. Un año antes, la provincia de Álava había solicitado permiso a Carlos I para conocer los casos de "echizeras e xorguinnas".[160] Es decir, más allá de que el Santo Oficio funcionara como una institución supraforal, reclamando jurisdicción sobre el crimen brujeril, buscando imponer un tratamiento comedido y prudente ante la brujería, la represión del crimen tuvo en España una nutrida historia en las zonas fronterizas y montañosas del noreste peninsular. En 1538, por ejemplo, la Inquisición de Navarra, siguiendo la advertencia de la Suprema –a saber, que aunque "la gente piensa que todas las bruxas han de ser quemadas, no curéis de la opinión del pueblo"–, intervino en el procesamiento de decenas de brujas que habían sido prendidas por jueces municipales en Bilbao.[161] Y este caso no fue una excepción: en el Señorío de Vizcaya hubo ciertas zonas particularmente afectadas (las Encartaciones, los valles de Arratia y Ceberio y la Merindad de Busturia), con la represión de focos brujeriles en 1527 y 1529, en 1538-1539, en 1555, 1561 y 1572. En la mayoría de los casos, la Inquisición intervino para moderar la represión.

En comparación con el caso de Navarra, los testimonios del accionar de la justicia seglar son más escasos en lo que refiere a las provincias vascas. Un proceso que sí conocemos, el de Ceberio (ocurrido entre 1555 y 1558), conservado en la Real Chancillería de Valladolid,

159 Rojas, *Bad Christians*, pp. 53, 275-332.

160 Bazán Díaz, "El tratado de Fray Martín de Castañega", p. 29.

161 Monter, *La otra Inquisición*, p. 311.

comenzó con la denuncia de una niña de ocho años en medio de rencillas entre familias enemistadas y culminó con la sentencia a tormento de veintiuna personas (de las cuales diecisiete eran mujeres).[162] La pobre niña que había declarado primero ante los jueces civiles, Catalina de Guesala, daría a luz durante el proceso. Su propia madre, como indica Caro Baroja, sostuvo que estaba preñada del demonio mismo y que pariría al Anticristo. La niña, por su parte, hizo énfasis en las perversiones sexuales que ocurrían en las juntas al declarar ante las autoridades del lugar.[163] En cualquier caso, a partir de la documentación disponible, Gari Lacruz asevera que en todo el Pirineo español "la justicia ordinaria juzgó a muchas más mujeres que hombres, aplicó penas mucho más graves que las otras dos justicias [inquisitorial y episcopal] y actuó con mayor intensidad en los pequeños pueblos de zonas montañosas". El problema, para los historiadores, es que "muchos de los documentos desaparecieron al quedar en el poder de los concejos locales y no tener que remitirlos a sedes centrales, como sucedía con la Inquisición y la justicia episcopal".[164]

En lo que refiere al reino de Aragón, como sostuvo Pérez, la cuestión de la competencia en casos de brujería permaneció abierta, al menos, hasta la aprobación de la *Concordia de Espinosa* (de 1568) por parte de las Cortes de Aragón. Dicha *Concordia* pretendía zanjar con claridad cualquier disputa por concurrencia de jurisdicciones pero no fue aprobada hasta las Cortes de 1626. Por lo tanto, los tribunales ordinarios de la región aragonesa, como sucedió en la región navarro-vascuence, se ocuparon en múltiples ocasiones de juzgar casos de brujería. Y solían hacerlo con mucha premura, mediante juicios sumarios, para evitar que la Inquisición tuviera tiempo de inmiscuirse

[162] Iñaqui Reguera, "La brujería vasca en la Edad Moderna: aquelarres, hechicería y curanderismo", *RIEV* 9, 2012, pp. 240-283, esp. 245; María Tausiet Carlés, *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Zaragoza: Institución "Fernando el Católico", 2000, p. 77; Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, pp. 198-200.

[163] Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, pp. 198-200.

[164] Ángel Gari Lacruz, "La brujería en los Pirineos (siglos XIII al XVII). Aproximación a su historia", *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra* 85, 2010 (pp. 317-354), p. 334.

en el asunto.[165] Al igual que Navarra y las provincias vascongadas, el reino de Aragón era un territorio foral. Pero este último, además, no formaba parte de la Corona de Castilla sino de la Corona de Aragón (lo mismo puede decirse del principado de Cataluña). En opinión de Garcés, esta situación supuso mayores dificultades aún para la Inquisición a la hora de intervenir en la persecución de la brujería en el ámbito local.[166] Por este motivo tal vez la caza de brujas en manos de la justicia seglar fue más intensa en Cataluña y en Aragón que en Navarra y el País Vasco.

El brío de la persecución en el reino de Aragón resulta evidente a partir de la documentación que ha sobrevivido hasta el presente: Garcés mostró en 2013 que hubo *al menos* ciento veinte víctimas mortales entre 1461 y 1645, todas ellas en la zona septentrional de Aragón.[167] El autor creía que ese número era un mínimo y que la cifra real de víctimas crecería si avanzaban las investigaciones y se descubrían nuevos documentos.[168] En 2022, Garcés mismo publicó un nuevo libro sobre la caza de brujas, centrado en la persecución que tuvo lugar en Épila entre 1629 y 1651, a partir de documentación inédita hallada en Burdeos. Esta investigación sumó cinco víctimas mortales más a la sombría lista preexistente, que permanece abierta.[169] Además, mientras que en 2013 Garcés afirmaba que la justicia nobiliaria prácticamente no había actuado en la represión del crimen, años más tarde descubrió que fue la justicia del conde de Aranda, Antonio Ximénez de Urrea (1591-1654), la que procesó, torturó y ejecutó personas acusadas del

[165] Ángel Gari Lacruz, "Variedad de competencias en el delito de brujería en Aragón (1600-1650)", *Argensola: Revista de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Altoaragoneses* 85, 1978 (pp. 191-212), p. 195; Pérez, *Historia de la brujería en España*, pp. 175-178.

[166] Garcés, *La mala semilla*, p. 29. Este autor, junto a María Tausiet y Gari Lacruz, entre otros, proveen datos de mucha relevancia para el estudio de la caza de brujas en el reino aragonés. Ver, por ejemplo: Ángel Gari Lacruz, *Brujería e Inquisición en el Alto Aragón en la primera mitad del siglo XVII*, Diputación General de Aragón, 1991 y Tausiet Carlés, *Ponzoña en los ojos*.

[167] Garcés, *La mala semilla*, pp. 24, 344; Monter, *La otra Inquisición*, pp. 304-305.

[168] Garcés, *La mala semilla*, pp. 24, 344.

[169] Carlos Garcés Manau, *Las brujas y la condesa. Cazas de mujeres en Épila y Almonacid, y las brujas de Trasmoz*, Zaragoza: Prames, 2022.

crimen brujeril en aquellos años, sobre todo entre 1629 y 1634.[170] Garcés pudo documentar, por ejemplo, que el conde de Aranda mismo –quien se convertiría en un grande de España en 1640– viajó en 1634 de Épila a Almonacid de la Sierra, donde estaba su castillo, para interrogar y torturar "con mayor secreto y recato" a las acusadas (al punto de quebrarle a una de ellas un brazo o hacerle perder el conocimiento) y para sentenciar penas capitales "en fuerza del absoluto poder que a su excelencia compete en sus vasallos" (como hizo aquel año con una mujer llamada Ana de Marco). Como veremos más adelante, su esposa, la condesa de Aranda, Luisa de Padilla, brindó "soporte intelectual" a la cacería a través de la pluma, describiendo aquelarres en detalle y mostrando plena credulidad en sus escritos.[171]

Ahora bien, de todas las víctimas conocidas en territorio aragonés, solo una decena de ellas (es decir, menos del 10 por ciento) fue sentenciada por la Inquisición (y todas en un período temprano, entre 1498 y 1535).[172] La justicia episcopal, por su parte, actuó de forma esporádica y cautelosa en Aragón y, en lo que respecta a la justicia señorial, la primera información al respecto ha sido la publicada en 2022, como hemos dicho.[173] Por lo tanto, la gran mayoría de las condenas a muerte fue sentenciada por la justicia local, es decir, por las autoridades concejiles, y las reas fueron ahorcadas a instancias del verdugo municipal.[174] Fue la justicia concejil la que produjo la primera condena por brujería que ha quedado documentada (en Jaca, en 1461, como se ha mencionado). Luego, sabemos que en 1495 el virrey de Aragón y arzobispo de Zaragoza, Alonso de Aragón, ordenó a los justicias de diversas localidades cercanas a Jaca (no a los obispos, no a los inquisidores) que hicieran procesos contra "muchos hombres e mujeres bruxos que viven como malos christianos e que matan muchas personas e ganados con hechizos e muchas otras malas artes".[175] Varios de ellos actuaron muy pronto, tal vez desde 1496 en adelante.[176] En 1521, el inquisidor general Adriano de Utrecht (que sería elegido papa al año siguiente) recibió un informe acerca de varias brujas descubiertas en Ribagorza y en la región de Jaca. Introduciendo una postura moderada, antes incluso de 1526, ordenó que "confesando los dichos bruxos y bruxas spontaneamente… sus bienes no les sean confiscados… y que dichos Inquisidores [de Aragón] los asuelvan de todas las penas y censuras en que abran incurrido impuniendoles las penitencias que les parecen saludables a sus animos usando con ellos de misericordia".[177] Con todo, la persecución en manos de la justicia seglar no se detuvo. Por ejemplo, en 1532, las autoridades de Monzón ejecutaron a cinco mujeres a partir de la acusación de un niño de nueve años. Luego, en 1535, las autoridades de Sallent de Gállego ejecutaron a una mujer embarazada. La criatura que tenía en las entrañas fue extraída de su cuerpo, "ya formada pero sin ánimo ni espíritu", y llevada sobre una bandeja, en procesión, hasta la casa del lugarteniente de justicia de la región, llamado Pedro Lanuza.[178]

Veremos más adelante que fue en Cataluña donde la caza de brujas dejó un número mayor de víctimas mortales. Sin embargo, no quedan dudas de que el reino de Aragón (y, en particular, el norte de Aragón) fue "el segundo territorio hispánico en este lúgubre *ranking*".[179] Los desaforamientos o desafueros aprobados por las ciudades, villas y lugares de la región dan cuenta de la intensidad de la persecución

170 Garcés, *La mala semilla*, p. 47 y *Las brujas y la condesa*, *passim* y 284.

171 Garcés, *Las brujas y la condesa*, pp. 15, 17, 24, 263 y ss. La condesa escribió seis libros entre 1637 y 1644, "lo que la convierte en una de las escritoras españolas más importantes del siglo XVII".

172 Garcés, *La mala semilla*, pp. 24, 344; Monter, *La otra Inquisición*, pp. 304-305.

173 Tausiet, *Ponzoña en los ojos*, pp. 124-184; Garcés, *Las brujas y la condesa*.

174 Garcés, *La mala semilla*, pp. 24, 26.

175 Tausiet, *Ponzoña en los ojos*, p. 162; Gari Lacruz, "La brujería en los Pirineos", p. 335; Garcés, *La mala semilla*, p. 61.

176 En un documento de 1610, se decía que "la abhominable seta de los bruxos" era muy antigua y común "en muchas partes". Y agregaba: "ha çiento y catorze años que se començo a descubrir en los valles de los montes perineos que caen en el reyno de Navarra". Según el documento, entre 1534 y 1540 se había puesto "gran cuidado en extinguir aquella seta" (Ángel Gari Lacruz, "La posesión demoníaca en el Pirineo aragonés", *RIEV* 9, 2012 (pp. 158-200), p. 164).

177 Gibbs, "La Inquisición y el problema de las brujas en 1526", p. 332.

178 Garcés, *La mala semilla*, pp. 110-129, 143-146.

179 *Ibidem*, p. 28.

desde el año de 1525. Estos estatutos eliminaban las garantías forales y permitían que las acusadas pudieran ser juzgadas de modo sumario, sin apelación y, en algunos casos de extremo "peligro", habilitaban incluso el uso de la tortura. En general, estas medidas de excepción eran promulgadas en situaciones de alarma social y atizaban la cacería. Por paradójico que pueda parecer, estos desafueros (es decir, estas renuncias a las libertades procesales otorgadas por el Fuero de Aragón) eran en sí mismo un privilegio o una norma foral.

Según Gari Lacruz, hubo al menos treinta y ocho desaforamientos contra el delito de brujería en el Alto Aragón entre mediados de la década de 1520, fecha significativa, y 1692; Garcés, por su parte, afirma que el número total rondó en torno de la treintena y que los últimos desaforamientos contra la brujería fueron los de Ansó, del año 1628.[180] Sabemos que solo en el valle de Tena, por ejemplo, se aprobaron desaforamientos en cinco ocasiones (1525, 1535, 1558, 1560 y 1691) y que en Sobrarbe sucedió lo propio tres veces: en 1527, 1560 y 1571. Entre los años de 1574 y 1576 hubo una concentración de estas medidas excepcionales: se registran diez desaforamientos por brujería en distintas localidades de la región. Garcés vincula la "gran histeria antibrujeril" de aquellos años con el bandolerismo e indica que en ese trienio hubo al menos treinta y siete mujeres condenadas a muerte.[181]

Luego, la documentación permite conocer que hubo otra caza de brujas de gran virulencia en la región noraragonesa en 1592, meses después de la decapitación del justicia de Aragón, Juan de Lanuza, y del intento de invasión del reino del antiguo secretario de Felipe II, Antonio Pérez, con tropas mayormente francesas. En este caso, el escenario de la caza fue Laspaúles, en la Alta Ribagorza. La justicia ordinaria, luego de la promulgación del desafuero, condenó a la pena capital a veinticuatro mujeres en apenas dos meses. Hubo una tétrica

[180] Gari Lacruz, "La brujería en los Pirineos", p. 336; Garcés, *La mala semilla*, pp. 51-52.

[181] Garcés, *La mala semilla*, pp. 31, 69-73. Para la caza de brujas, por ejemplo, en el valle de Aísa y el Sobrarbe, véase: Genaro Lamarca Langa, *El valle de Aísa. Historia de una comunidad pirenaica*, Zaragoza: Mira, 1993 y Manuel López Dueso, "Brujería en Sobrarbe en el siglo XVI", *Revista del Centro de Estudios de Sobrarbe* 4, 1998, pp. 21-66.

serie de ahorcamientos colectivos entre marzo y abril.[182] El mismo año de 1592, las Cortes de Tarazona que sucedieron a las "Alteraciones de Aragón" avalaron que la justicia ordinaria actuara de modo sumario ante el delito de la brujería.[183]

Con todo, el gran escenario de la caza de brujas en la Corona de Aragón, como dijimos, no fue el reino homónimo sino el principado de Cataluña. Allí tuvo lugar la persecución más intensa de la Península ibérica: cientos de procesos fueron incoados por las autoridades seglares de diversas villas y dominios señoriales durante dos largas centurias. Paradójicamente, hasta hace unas décadas, la historiografía sobre el tema, centrándose casi exclusivamente en el estudio de fuentes inquisitoriales, tendió a creer que la caza de brujas

no había hecho carta de presencia en la región catalana.[184] Hoy en día conocemos mucho mejor el fenómeno de la caza de brujas en el principado catalán gracias al trabajo de historiadores como Joan Reglà, Doris Moreno, Agustí Alcoberro, Gunnar Knutsen o Pau Castell.[185]

Sabemos que el crimen se persiguió de modo endémico en la región desde el siglo XV, como hemos visto, y que hubo incluso períodos muy álgidos de persecución "a la alemana", en el siglo XVII. Respecto del período más temprano, previo al establecimiento de la Inquisi-

[182] Garcés, *La mala semilla*, pp. 75, 335-345.

[183] Gari Lacruz, "La brujería en los Pirineos", p. 336; Garcés, *La mala semilla*.

[184] Anna Armengol, "Realidades de la brujería en el siglo XVII: entre la Europa de la Caza de Brujas y el racionalismo hispánico", *Tiempos modernos: Revista de Historia Moderna* 3: 6, 2002 (en línea). Henningsen, por ejemplo, escribió que "el hecho de que España no se uniera a la tendencia general europea y comenzara a quemar a un gran número de personas declaradas culpables de ser brujas se debió, en gran medida, al más joven de los inquisidores de Logroño, Alonso de Salazar Frías", desconociendo la gran caza catalana (Henningsen, "El vuelo de las brujas", p. 1060).

[185] Doris Moreno, "Las estrategias inquisitoriales ante la brujería en la Cataluña de 1548", en *Profesor Nazario González. Una Historia Abierta*, Publicaciones Universitat de Barcelona, 1998 y, de la misma autora, "Magical Lives: Daily Practices and Intellectual Discourses in Enchanted Catalonia during the Early Modern Era", en Kathryn Edwards (ed.) *Everyday Magic in Early Modern Europe*, London-New York: Routledge, 2016 (2015), pp. 11-34, esp. 17-26; Agustí Alcoberro, "Los otros 'abogados de las brujas'. El debate sobre la caza de brujas en Cataluña", *RIEV* 9, 2012, pp. 92-115; *Idem*, "Cacera de bruixes, justícia local i Inquisició a Catalunya, 1487-1643: alguns criteris metodològics", *Pedralbes* 28, 2008, pp. 485-504; Castell Granados, "Con toda templança y moderación" y otros trabajos ya citados de este autor; Gunnar Knutsen, *Servants of Satan and Master of Demons. The Spanish Inquisition's Trials for Superstition, Valencia and Barcelona, 1478–1700*, Turnhout: Brepols, 2009.

ción moderna, Castell habló incluso de una "first massive witch-hunt held in the northern Catalan valleys" en la década de 1470.[186] Más tarde, la Inquisición entraría en acción y procesaría aproximadamente a un centenar de personas acusadas de brujería en Cataluña, casi todas mujeres. La documentación que ha sobrevivido (recordemos que los archivos inquisitoriales del tribunal de Barcelona fueron saqueados en 1820, al inicio del "Trienio Liberal") permite afirmar que la Inquisición dictó un total de ocho condenas a muerte a lo largo del período moderno: una mujer fue quemada en un Auto de Fe en Barcelona, en 1522, y las otras siete víctimas mortales corresponden al excepcional episodio de 1548-1549. Estas cifras, al decir de Castell, "contrastan sobremanera con los cientos de procesos por brujería incoados en Cataluña por la justicia ordinaria durante el mismo periodo".[187] En efecto, respecto del siglo XVI, hay constancia de juicios por brujería en la década de 1510 en la baronía de Estac, el señorío de Vilamur, el marquesado del Pallars (donde, según un testimonio de la época "quemaban a cuantos apresaban"), los valles de Andorra y el señorío de Urgell. Estos procesos alertaron al Santo Oficio. Ante dicho tribunal, un juez seglar llamado Damià Simón, por ejemplo, declaró en 1517 haber procesado y ejecutado mujeres por el crimen de brujería. También hubo procesos contra brujas en las décadas de 1520 y 1530 en la baronía de Erill, en el Pallars, en Lérida, en Andorra, en la baronía de Estac y en Toralla.[188] También en los años '30 varias mujeres fueron quemadas en la baronía de Flix y hubo procesos antibrujeriles en la baronías de Savassona, Taradell y Viladrau (las dos últimas dependían de la sede episcopal de Vic, que sería un foco central de la caza de brujas catalana en las décadas siguientes).[189] La Inquisición, por su parte, buscó intervenir en los asuntos brujeriles con prudencia y moderación y, cuando pudo avocar los casos, dictó mayormente penas leves o absolutorias. Además, se

186 Castell, "Feminine magical-medicinal practice", p. 200.
187 Castell, "Con toda templança y moderación", pp. 44, 38.
188 *Ibidem*, pp. 41-43, 47.
189 Castell, *La cacera de bruixes a Catalunya*, p. 113.

ocupó de perseguir a los cazadores de brujas. Los procesos en contra de estos últimos permiten deducir la existencia de un número muy superior de víctimas de este cruel fenómeno judicial, es decir, de otros tantos procesos antibrujeriles que no han quedado plasmados en el *corpus* documental conocido hasta el momento, muy probablemente perdidos.

Como adelantamos, en los años 1548 y 1549, en las comarcas de Tarragona, hubo un pico de persecución de brujas, es decir, un período en el cual la caza tuvo una intensidad inédita hasta el momento.[190] Se trata de un episodio excepcional no solo por la cantidad y letalidad de los procesos sino también por el rol que desempeñó entonces el tribunal inquisitorial con sede en Barcelona. Todo comenzó por instigación de un morisco cazador de brujas llamado Joan Malet, originario de Flix (es decir, de un sitio donde ya había habido caza de brujas). Malet había sido condenado a destierro por el Tribunal de la Fe en Zaragoza. Este supuesto detector de brujas actuó en un contexto muy poco favorable en términos sociales y climáticos, marcado por la pérdida de cosechas y animales, por la extensión de enfermedades y por la muerte precoz. En este contexto, Malet instó a vegueres y bailes de diversos pueblos de esta zona costera (alejada de los valles pirenaicos, es decir, de la región que solía albergar hasta entonces el crimen brujeril)[191] a torturar y condenar a la horca a un número considerable de personas acusadas de brujería, supuestas culpables de las desgracias ocurridas. Se sabe que, en la primavera de 1548, tuvo incidencia en sitios como Arnes, Alcover, Montblanc, Valls, Tarragona, Reus y Vallbona. Algu-

190 En la Biblioteca de Catalunya (R. 5957) hay un documento de 1547 catalogado como "Procés de la Inquisició en el castell d'Albons contra Joan Damnet, Joan Socorra i Bernat Esteve per robatoris, bruixeria i múltiples assassinats". En la portada hay un dibujo de dos hombres colgados de la horca. Con todo, no parece ser un caso de brujería satánica. No ha sido trabajado por el momento.
191 Como indica Castell, "En las zonas de montaña del Principado la caza de brujas tendría un carácter endémico a lo largo de los siglos XV y XVI, mientras que en las tierras centrales y meridionales la persecución presentaría un carácter epidémico vinculado a momentos puntuales de mortalidades y pérdida de cosechas, a la actuación de cazadores de brujas profesionales y a un cierto efecto contagio provocado por la huida de mujeres procedentes de los señoríos pirenaicos" ("Con toda templança y moderación", p. 52).

nas de sus víctimas, en palabras de Moreno, "fueron ahorcadas bajo fórmulas jurídicas sumarísimas, que no eran más que la apariencia de un proceso" (para septiembre de 1549, ya había sentenciado al menos a treinta y tres brujas).[192] Pau Castell, por su parte, agrega que esta "psicosis anti-brujeresca" en la zona del Camp de Tarragona fue sufrida sobre todo por mujeres de baja condición social.[193]

Ahora bien, pronto intervino en el asunto el obispo de Tarragona y el inquisidor Diego Sarmiento, cuando familiares de algunas acusadas (e, incluso, algunas autoridades municipales) acudieron al Santo Oficio para que tomara las riendas de los procesos. El inquisidor Sarmiento, pese a las claras instrucciones de la Suprema respecto del asunto de las brujas, insubordinado, convino con las autoridades del lugar en la realidad y gravedad del crimen (creían que el diablo mismo era quien "daba a entender a los Jueces que era imaginación") y cedió a la fuerte presión social.[194] Así, en enero de 1549, otras seis mujeres fueron relajadas al brazo secular a instancias de la Inquisición de Barcelona (cinco de ellas fueron ejecutadas; una murió antes del acto público) y veinte personas fueron penadas con confiscación de bienes (algunos autores hablan de seis y otros de siete víctimas de la Inquisición en este caso). La Suprema, al recibir las noticias tan desagradables, envió a un inspector para lidiar con el asunto: se trata del licenciado Francisco Vaca, un primer "abogado de las brujas".[195] Éste informó al inquisidor general, Fernando de Valdés, que efectivamente los procesos habían sido irregulares, con interrogatorios capciosos, e incoados a partir de pruebas inaceptables. Propone entonces quitar

192 Doris Moreno, "La discrecionalidad de un inquisidor. Francisco Vaca, ¿el primer abogado de las brujas?", *RIEV* 9, 2012 (pp. 202-214), p. 205; *Idem*, "Las estrategias inquisitoriales", p. 45.

193 Castell, "Con toda templança y modernación", pp. 49-51; Pau Castell Granados, "La cacera de bruixes al camp de Tarragona: l'episodi ex cepcional de 1548-1549", *Les minories socials i la justícia. Època medieval i moderna, a cura de l'Arxiu Històric Arxidiocesà de Tarragona (AHAT)*, Tarragona: Silva, 2018, p. 105-131; Castell, *La cacera de bruixes a Catalunya*, p. 120.

194 Monter, *La otra Inquisición*, p. 313.

195 Moreno, "La discrecionalidad de un inquisidor"; Alcoberro, "Los otros 'abogados de las brujas'", pp. 99-102.

los sambenitos de las víctimas y devolver los bienes que habían sido confiscados. Respecto de Joan Malet, afirma que "unos le tienen por profetta y otros por burlador como lo es" y cree que debe ser castigado, junto al fiscal Domingo Perandreu.[196] La Suprema, además, abocó y obtuvo del rey la jurisdicción plena sobre los casos de brujería pendientes en Cataluña, lo que frenó el ahorcamiento de mujeres en manos de la justicia secular por aquellos años.[197] En un nuevo Auto de Fe, Malet mismo fue ejecutado y sentenciado a muerte como falso cazador de brujas. Sobrevivió un panfleto, conservado en la Biblioteca de Catalunya, que celebra la ejecución del cazador cazado en unos versos titulados *Cobles ara novament fetes sobre la mort den Malet* (publicado en Barcelona el 2 de julio de 1549). El texto señala, entre otras cosas, que actuaba por interés económico, que era un embustero y que una de las mujeres a las que había acusado en Tortosa estaba embarazada. Cito una de sus estrofas (y agrego, junto al texto original, una traducción castellana posible):

> Moltas bruxas a accusat
> y ha altras falsament.
> be mostrava ser malvat
> que aço fes per argent
> mirau be si son bejans
> qui fara lo que ell feu
> quen Malet y sos engans
> han pagat lo deute seu.[198]

> A muchas brujas ha acusado
> y a otras falsamente.
> Bien mostraba ser malvado,
> pues esto hacía por dinero.
> ¡Mirad bien, si son novatos!

196 Moreno, "Las estrategias inquisitoriales", p. 44.

197 *Ibidem*, p. 45.

198 El documento es de acceso libre (se conserva en el Depósito de Reserva (1-IV-42). Veáse también Agustí Alcoberro, "El caçador de bruixes Joan Malet, l'home que va terroritzar Catalunya al segle XVI", *Sàpiens* 71, 2008, pp. 20-27.

¿Quién hará lo que él hizo?
Pues Malet y sus engaños
han pagado su deuda.

Las *Cobles* sostenían además que era prerrogativa del Tribunal de la Fe luchar contra las brujas ("O molt noble Inquisidor/ (…) / be mostrau esser senyor / en tot quant se pot ben dir") y que ya no había de qué temer, pues la Inquisición se ocuparía del asunto ("Ya nous cal tenir mes por / de les bruxes ni bruxots / quel senyor Inquisidor / los fara cremar a tots"). Estos versos muestran cierto tono propagandístico en favor de la Inquisición –aunque la institución misma no promovía la caza– y refleja la creencia extendida en la existencia de las brujas. Cabe decir, por último, que Diego Sarmiento, por su parte, fue temporalmente suspendido del oficio de inquisidor. El Tribunal de la Fe de Barcelona, de allí en más, no dictó ninguna otra sentencia de muerte por brujería.[199]

La persecución continuó, sin embargo, a instancias de autoridades civiles. Luego de la gran caza del mediodía del siglo XVI, sabemos que hubo en las montañas del principado un número considerable de procesos contra presuntas brujas en las décadas de 1570 y 1590, en lugares como la Conca de Tremp, el vizcondado de Castellbò, la varvasoría de Toralla, los valles de Andorra, el señorío de Malmercat, el señorío de Mont-rós y el Valle de Aneu. La persecución también se extendió, con episodios puntuales, a Sant Martí Sapresa, Sant Feliu de Llobregat, Terrassa, Lérida, Igualada, Peratallada y Cotlliure. Según indica Castell, hubo "un predominio casi absoluto de sentencias de muerte".[200] En el caso del ya conocido Valle de Aneu, se promulgaron nuevas ordenaciones locales en 1591, que modificaban lo establecido en 1424 para casos de brujería, sobre todo en lo tocante a la confiscación de los bienes de los reos. Prohibían además el derecho de apelación a otros tribunales, como la Inquisición o la Real Audiencia de Barcelona.[201] Si bien los registros de la persecución de aquellos años en el Valle de Aneu se perdieron (el archivo local se prendió fuego a comienzos del siglo XVII), sobrevivió un proceso por azar: el juicio contra la viuda Gabriela Sanci d'Esterri, torturada y condenada a la horca en 1592.[202]

Ahora bien, pese a lo dicho respecto del Quinientos, el período de mayor represión de la brujería en Cataluña aún estaba por venir.

199 Moreno, "Las estrategias inquisitoriales" y "La discrecionalidad de un inquisidor", p. 209; *Cf.* Knutsen, *Servants of Satan*, pp. 88-89.

200 Castell, "Con toda templança y moderación", p. 56; Carmen Espada y Jaume Oliver, *Les bruixes al Pallars. Processos d'inquisició a la varvassoria de Torralla (s. XVI)*, Tremp: Garsineu, 1999; Castell, *La cacera de bruixes a Catalunya*, p. 120.

201 Castell (ed.), La cacera de bruixes a les Valls d'Àneu, pp. 63, 65.

202 *Ibidem,* p. 66 y ss.

Capítulo 5

La bruja de los teólogos: la postura docta de Alfonso de Castro y otros tratadistas

Durante el siglo XVI, el estereotipo de la bruja fue transmitido, discutido y complejizado en diversas regiones de Europa. Hubo acá y allá defensores y detractores. En el caso hispano, una serie de tratados teológicos, que tendrían un impacto no menor, aceptaron la posibilidad del fenómeno de la brujería, en línea con la postura aceptada por el Santo Oficio en la década de 1520. Algunos autores creyeron que se trataba de un asunto de extrema gravedad. Otros, sin embargo, se permitieron dudar de la extensión, la incidencia o la probabilidad del crimen.

Incluso antes del veredicto de la Junta de Granada, el afamado Francisco de Vitoria abordó la cuestión en 1520, en su *Lectio* sobre la magia (que fue publicada recién en 1557, en Lyon). El dominico, fundador de la Escuela de Salamanca, creía que los demonios tenían el poder de trasladar cuerpos. Indicaba, no obstante, la existencia de una disputa teológica al respecto, surgida de la Italia del *ludus* y la *strega*. Se trataba de la disputa entre el franciscano Samuel de Cassini (*frater Samuel*) y el dominico Vincenzo Dodo. El primero de ellos creía (como también Ulricus Molitor, Andrea Alciati, Giovanfrancesco Ponzinibio, Cornelio Agripa, Girolamo Cardano o Pietro Pomponazzi) que las brujas no volaban. Así lo indicó en un opúsculo escrito en Milán en 1505, llamado *Questiones lamearum*, en el cual atacaba a los inquisidores dominicos que creían en la realidad del *ludus* o sabbat. Al año siguiente, Dodo escribió una dura respuesta en Pavía, titulada *Apologia*. Como indica Trevor-Roper, el dominico sostuvo incluso que perseguiría es-

pada en mano al vacilante Cassini. A diferencia del franciscano, Dodo creía que los demonios en general no trasladaban cuerpos por el aire pero que algunas veces sí podían hacerlo. Esto concluiría también Vitoria respecto de las traslaciones aéreas, años después: "es de creer que alguna vez realmente las hagan".[203]

La postura de Vitoria y de Dodo sería la hegemónica, con matices según el caso, en la alta teología del siglo XVI. En efecto, luego del hito que significó el bienio de 1525-1526, aparecieron diversos escritos en lengua vulgar, estudiados en detalle por la historiografía especializada, que describen el crimen.[204] Entre las obras más destacadas, cabe mencionar dos tratados antisupersticiosos publicados poco después de la

[203] Francisco de Vitoria, *Sobre la magia* (ed. Luis Frayle Delgado), Salamanca: San Esteban, 2006, p. 41; Campagne, *Homo Catholicus*, pp. 488-489; Trevor-Roper, *La crisis del siglo XVII*, p. 140; Fabrizio Conti, *Witchcraft, Superstition, and Observant Franciscan Preachers: Pastoral Approach and Intellectual Debate in Renaissance Milan*, Turnhout: Brepols, 2015, pp. 287-304; Max Frédéric, "Les premières controverses sur la réalité du sabbat dans l'Italie du XVI e siècle. Samuel de Cassini et Vincente Dodo (1505-1507), Gianfrancesco Ponzinibio et Bartolomeo Spina (1520-1525)", en Nicole Jacques-Chaquin y Maxime Préau, *Le sabbat des sorciers. XV e -XVIII e siècles (Colloque international E.N.S., Fontenay-Saint-Cloud, 4-7 novembre 1992)*, Grenoble: Jérôme Millon, 1993, pp. 55- 62. Véase también Matteo Duni, "La caccia alle streghe e i dubbi di un giurista: il *De lamiis et excellentia utriusque iuris* di Giovanfrancesco Ponzinibio (1511)", en Camilla Hermanin y Luisa Simonutti, *Centralità del dubbio: un progetto di Antonio Rotondò*, Firenze: L.S. Olschki, 2011, pp. 3-26 y, del mismo autor, "Law, Nature, Theology and Witchcraft in Ponzinibio's *De lamiis* (1511)", en Louise Kallestrup y Raisa M. Toivo (eds), *Contesting Orthodoxy in Medieval and Early Modern Europe*, Cham: Palgrave Macmillan, 2017, pp. 217-232.

[204] Respecto de estos tratados, véase Lisón Tolosana, *Las brujas en la historia de España*, p. 55 y ss.; el profundo estudio de Fabián Campagne (*Homo Catholicus*, pp. 477-546); Andrew Keitt, *Inventing the Sacred. Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain*, Leiden: Brill, 2005, pp. 152-155, 168-169; *Idem*, "The devil in the Old World: anti-superstition literature, medical humanism and preternatural philosophy in early modern Spain", en Fernando Cervantes y Andrew Redden (eds.), *Angels, Demons and the New World*, Cambridge University Press, 2013, pp. 15-39; *Idem*, "Preternatural Peasants and the Discourse of Demons: Xenoglossy, Superstition, and Melancholy in Early Modern Spain", en Michelle Brock, Richard Raiswell y David Winter (eds.), *Knowing Demons, Knowing Spirits in the Early Modern Period*, Cham: Palgrave Macmillan, 2018, pp. 79-104; Bazán Díaz, "El tratado de Fray Martín de Castañega"; Mikel Azurmendi, *Las brujas de Zugarramurdi. La historia del aquelarre y la Inquisición*, Córdoba: Almuzara, 2013, pp. 101-116 (para Castañega); María Jesús Zamora Calvo, "Tratados reprobatorios y discursos antisupersticiosos en la España del Renacimiento", en Eva Lara y Alberto Montaner (eds.), *Señales, portentos y demonios. La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*, Salamanca: SEMYR, 2014, pp. 185-200; Araceli Toledo Olivar, "'¡Ay de las bruxas que pactan con el mal!'. Pedro Ciruelo y el imaginario del diablo", en María Jesús Zamora Calvo (ed.), *El diablo en sus infiernos*, pp. 69-83: Alberto Ortiz, "Enseñanzas demonológicas en *Jardín de flores curiosas* de Antonio de Torquemada", *eHumanista: Journal of Iberian Studies* 55, 2023, pp. 175-194; Carlos Eire, *They Flew: A History of the Impossible*, Yale University Press, 2023, pp. 331.

mayor caza de brujas que hubo en Navarra en términos de víctimas mortales. Me refiero, por un lado, a la obra del franciscano y predicador del Santo Oficio Martín de Castañega (presente incluso en el brote brujeril de la década del '20). La obra se titula *Tratado muy sotil e bien fundado de las supersticiones y hechizerías* (1529) y, en lo que refiere a la brujería, está inspirada en la persecución llevada adelante por Pedro Balanza.[205] Por el otro lado, me refiero al tratado de Pedro Ciruelo, matemático, astrólogo y profesor de teología de la Universidad de Alcalá. Su obra, llamada *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* (1530), fue editada en múltiples ocasiones en el período moderno. Tuvo nueve ediciones entre 1539 y 1557.[206]

En el primero de dichos tratados, Castañega considera posible que la bruja pudiera provocar tormentas, cometer antropofagia e incluso volar por el aire, como ellas mismas confesaban (a veces esto último era mera fantasía; otras veces ocurría corporalmente). No podían, sin embargo, ingresar por resquicios pequeños de las casas en donde sus cuerpos no cabían, ni metamorfosearse en otras criaturas. Sí podían entran por ventanas que el demonio abría para ellos, o aparentar tener formas distintas de la propia por acción diabólica, tomando por ejemplo la apariencia de pájaros, gatos o zorros.[207] En cualquier caso, el francisco da cuenta de la polémica existente sobre el asunto, antes de sentar su posición crédula respecto del vuelo nocturno:

[205] Rojas, *Bad Christians*, pp. 216-217. Este tratado no fue reeditado en la Edad Moderna pero sí varias veces en los últimos 80 años: por Agustín Gonzáles Amezúa (Madrid, 1946), por Juan Robert Muro Abad (Logroño, 1994), por Fabián Campagne (Buenos Aires, 1997) y por Girassol Sant'Ana (Valencia, 2020).

[206] Lisón Tolosana, *Las brujas en la historia de España*, p. 57.

[207] Martín de Castañega, *Tratado de las supersticiones y hechicerías* (ed. Fabián Campagne), Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1997, p. 76: "puede ser que el demonio invisiblemente lleve a sus ministros, o en la figura que él quisiere sin quitar ni mudar algo de la verdadera sustancia, cuantidad y figura que la persona tiene (…). Mas no podrán salir salvo por ventanas o puertas abiertas, y si están cerradas el demonio se las abre; ni pueden salir por ventana o puerta menor de lo que la persona o el cuerpo que ha de salir sufre: porque el demonio no puede quitar ni disminuir la cantidad del cuerpo, ni su efecto que es ocupar, y así ha menester tan grande puerta o ventana, cuando su persona y cuerpo requiere, según su cantidad y medidas naturales. E aunque salga en figura de pájaro, o de gato, o raposo o invisible, no podrá salir por menor lugar que su persona ocupa, y así lo confiesan también ellos mesmos, y si otra cosa dijesen sería notoria falsedad". Respecto de la antropofagia, véase p. 86.

> Muchos dudan si los brujos andan como dicen por los aires y mares, y muchos dotores dijeron que no. Para esto han de notar esta regla: sabiendo que ello es posible y que alguna vez se ha visto, y se prueba por la Escritura lo mesmo o semejante a ello, y las mesmas personas del demonio engañadas lo confiesan ser así, ninguna razón hay porque no sean creídas.[208]

Luego de citar pasajes bíblicos, como el vuelo de Habacuc llevado de un cabello o el trasporte de Jesús desde el desierto hasta el pináculo del tempo de Jerusalén por intervención del demonio, concluye Castañega:

> ¿Pues por qué hemos de dudar en ello, habiendo en el demonio potencia y en el hombre obediencia, si Dios lo permite y da para ello licencia? E de creer es que permite alguna vez que el demonio lleve por los aires a sus familiares, pues que permitió en su propia persona que así fuese llevado a los sobredichos lugares. E así parece que pues es posible y ellos mesmos lo confiesan de cómo se van a tierras remotas y extrañas, deben ser creídos, aunque alguna vez y ligeramente podría ser que fuesen engañados.[209]

Aceptaba no obstante que el demonio podía turbar los sentidos "como en muy pesado y grave sueño" y que todo podía ocurrir solo en la mente de los brujos. Estos últimos, también en ese caso, contraían un pacto explícito con el demonio y se deleitaban de los males que imaginaban "como si con sus cuerpos realmente se hallasen presentes".[210] Al igual que los brujos que sí volaban, formaban parte de los ministros de los "execramentos" de la Iglesia diabólica, opuesta a la Iglesia de Cristo y a los sacramentos divinos.

Por otro lado, la exitosa obra de Pedro Ciruelo era más escueta en lo referido a los asuntos brujeriles. Aceptaba también ambas posibilidades en relación al vuelo, en línea con la ambigüedad de la Junta de Granada. Se refería a las *bruxas* o *xorguinas* como

> hombres o mujeres, que tienen hecho pacto con el diablo, que untandose con ciertos unguentos, y diziendo ciertas palabras van de noche por los ayres, y caminan a lexas tierras a hacer maleficios. Mas esta illusion acontesce en dos maneras principales: que horas ay que ellas realmente sallen de sus casas, y el diablo las lleva por los ayres a otras casas y lugares, y lo que alla veen hazen y dizen passa realmente assi como ellas lo dizen y cuentan. Otras vezes ellas no salen de sus casas y el diablo se reviste en ellas de tal manera que las priva de todos sus sentidos, e caen en tierra como muertas e frias, y les representa en sus fantasias que van a las otras cosas e lugares […] e nada de aquello es verdad, aunque ellas piensan que todo es assi como ellas lo han soñado.[211]

Décadas más tarde, también mencionó la cuestión brujeril en lengua vulgar Martín de Azpilcueta, en su *Manual de confesores* (Zaragoza, 1555). Allí, el llamado *Doctor Navarrus* sostenía –con mayor suspicacia– que no era pecado creer que "algunas vezes (aunque muy raras)", permitiéndolo Dios, la bruja era trasladada corporalmente al sabbat por acción del demonio; sí era pecaminoso asumir que las presuntas brujas iban volando a las reuniones nocturnas.[212]

Luego, la miscelánea titulada *Jardín de flores curiosas* de Antonio de Torquemada (escrita en 1568 y publicada dos años más tarde) trata el tema con mayor credulidad, en un texto en forma de diálogo. Insiste en las "dos maneras de irse las brujas a hallarse en estos lugares con los

208 *Ibidem*, p. 67.
209 *Ibidem*, p. 69.
210 *Ibidem*, p. 71.

211 Cito por la siguiente edición: Pedro Ciruelo, *Reprobacion de las supersticiones y hechizerias*, Medina del Campo: Guillermo de Millis, 1551 (1530), f. XIVv. Ciruelo liga la brujería con una forma extraña de profecía diabólica. Dice: "en algunas de estas que se caen como muertas, el diablo les mueve las lenguas, y estando assi hechadas dizen muchos secretos de sciencias, y de otras cosas sotiles y delgadas de que se maravillan, no solamente los legos y simples, mas aun los grandes letrados, y algunas de esas son tenidas por prophetas, porque en su razonamientos allegan muchas authoridades de las sanctas escripturas y les dan entendimientos muy estraños, et fuera del comun parecer de los sanctes doctores de la iglesia catholica".
212 Cito por la siguiente edición: Martín de Azpilcueta Navarro, *Manual de Confessores y Penitentes*, Valladolid: Francisco Fernandez de Cordova, 1570 (1555), p. 78.

demonios" (perdiendo el sentido, luego de colocarse ciertos ungüentos, o yendo en persona). Menciona también a la *strix* succionadora de sangre. Uno de los tres interlocutores que participan del diálogo, llamado Luis, afirma sobre el tema:

> estrigia es un ave nocturna que de noche hace grande estruendo, y que cuando puede entrar donde están niños, les saca la sangre del cuerpo y la bebe. Por esta causa a las brujas llaman estrigias, y por hacer el mesmo efecto, que es chupar la sangre a los que pueden, y principalmente a los niños pequeños.

Otro de los personajes, Antonio, responde que había hablado con médicos y filósofos sobre la cuestión y "todos son de opinión que las brujas no pueden chupar la sangre, porque dicen que los poros están tan cerrados que es imposible que con solo el chupar salga por ellos" (dando cuenta, una vez más, de las grandes polémicas sobre el tema). Un tercer hombre, Bernardo, dice entonces: "Parece que esa razón es bastante; pero, en fin, el vulgo y muchos autores afirman que lo hacen, y pues el demonio puede tanto y sabe tanto, él les dará industria para que lo hagan". Luis, finalmente, dice: "Sea como fuere, que no lo habemos nosotros de averiguar".[213]

Ahora bien, a la hora de describir la junta demonolátrica, Torquemada sigue los lineamientos de un destacado teólogo del siglo XVI que había escrito unas décadas antes que él, en la lengua de los doctos: el franciscano Alfonso de Castro, de quien hablaremos a continuación. No es menor que sea un franciscano, una vez más –también Castañega lo era–, quien se preocupara por la brujería y adoptara una postura crédula al respecto: esto prueba que ya se había zanjado la antigua disputa de la que hablaba Vitoria.

El pensamiento del mencionado Alfonso de Castro (1495-1558) merece nuestra atención, en primer lugar, porque es una clara expresión de las ideas regentes en la alta teología hispana de mediados del siglo XVI. También, porque fue leído y citado en las décadas siguientes por los principales demonólogos hispanos. Por último, porque su obra ha sido menos estudiada que los tratados mencionados anteriormente, hablando en términos historiográficos. Las ideas sobre la brujería de este consejero real, jurista, predicador, teólogo, defensor de la fe romana ante el protestantismo y emisario español en el Concilio de Trento aparecen fundamentalmente en dos obras de su autoría: el *Adversus omnes haereses* (cuya *editio princeps* es de 1534) y el *De justa haereticorum punitione* (Salamanca, 1547). La primera de ellas es una suerte de catálogo de herejías. Allí el zamorano se refiere al tema de la brujería sin demasiada profundidad:

> ¿Pero cómo oirán sin un predicador? (…) Por lo tanto, la fe proviene del oír; y el oír por la palabra de Dios. No es necesario dar muchos ejemplos para esta cuestión, ya que en todas partes de la tierra y en todos los pueblos se ha demostrado que abundan muchos errores entre los hombres rústicos y campesinos, especialmente entre aquellos que habitan regiones remotas, porque están muy alejados de la comunión de los hombres. Es patente que esto no sucede por ninguna otra razón que porque no escuchan la palabra de Dios, de la cual podrían ser enseñados. Al faltar esto, aquel enemigo maligno se presenta inmediatamente, siempre listo para causar daño, y pervierte primero el afecto y luego el intelecto de aquellos, y los conduce a numerosos errores. Sobre este asunto puede proporcionarnos copiosísimos testimonios nuestra España, en la cual, hace menos de diez años, en la parte que ahora se llama Navarra y en Vizcaya, se encontraron entre los hombres que habitan en las montañas diversos errores, muchas supersticiones, diversas idolatrías, a tal punto que veneraban al demonio mismo que aparecía ante ellos en la figura de un macho cabrío. Se descubrió que esto había ocurrido en secreto entre ellos desde hacía muchos años. En este asunto fueron encontradas más mujeres que hombres. En efecto, aquel enemigo maligno, desde la creación del hombre, sabe que puede seducir más fácilmente a la mujer que al hombre y apegarse con más tenacidad al mal al que una vez se ha aferrado. Esto mismo, aunque no tan malo, hemos descubierto que ocurrió en otras monta-

213 Véase Antonio de Torquemada, *Jardín de flores curiosas* (ed. Enrique Suárez Figaredo), *Lemir: Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento* 16, 2012, p. 736 (ver pp. 706-708, 721-722, 734-739).

> ñas de España, como entre los astures y los gallegos, y otros similares, a quienes rara vez se les llega a predicar la palabra de Dios. En efecto, hay entre ellos muchas supersticiones y ritos paganos, sin duda por ninguna otra causa que por la falta de predicadores.[214]

Con todo, en lo breve de este pasaje, el teólogo y jurista alude a la herejía demonolátrica y a ciertos casos de brujería que habían ocurrido efectivamente en suelo ibérico. Menciona regiones pirenaicas específicas en donde había habido persecución de brujas en aquellos tiempos y refiere la existencia de testimonios muy abundantes. Afirma, además, la preponderancia femenina entre los reos del crimen y encuentra la causa exclusiva del asunto en la falta de predicadores de la Palabra de Dios en sitios remotos respecto de los centros de poder.

Ahora bien, más adelante, en su *De justa haereticorum punitione* (1547), Alfonso de Castro dedica un capítulo entero a tratar el tema.[215] Volvía en esta obra a la cuestión de la herejía para preguntarse por el vínculo entre esta última y la "mediación sacerdotal en toda su extensión". Lo hacía de cara a la Protesta: le preocupaba al fraile la negación de dicha mediación y el consecuente ataque a los sacramentos que promovían los reformados, lo que dejaba a la Iglesia sin "antídotos

[214] Alfonso de Castro, *Adversus omnes haereses*, Parisiis: Apud Claudium Fremy, 1564, Lib. I, cap. XIII, f. 21r. La traducción es mía. El original dice: "Quomodo autem audient sine praedicante? (…) Ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Dei. Huius rei non est opus multa exempla proponere, cum ubique terrarum, & ubique gentium sit expertum plurimos versari errores apud rusticos & agricolas homines, maxime apud eos qui deserta incolunt, quia a communione hominum longissime absunt. Quod non ob aliam causam evenire constat, quam quod verbum Dei non audiunt, unde doceri possent: quo deficiente adstat illico malignus ille hostis, semper ad nocendum paratus, eorumque affectus primo, postea vero intellectus pervertit, & in plures detrudit errores. De hac re testimonia locupletissima potest nobis nostra ministrare Hispania, in qua citra decem annos in ea parte Cantabrie que nuuc Navarra dicitur, & Biscaia, apud eos homines qui montana incolunt, varii inventi sunt errores, multe superstitiones, varie idolatriae, adeo ut daemonem ipsum in figura capri se illis ostendentem venerarentur. Quod per multos ante annos inter eos secreto factum esse compertum est. Qua in re plures sunt invente foeminae, quam viri. Novit enim ille malignus hostis ab homine condito facilius foeminam seduci posse, quam virum, tenaciusque amplecti malum cui semel inhaeserit. Hoc idem, esti non equale malum, apud alia Hispaniae montana evenisse comperimus, ut apud Astures & Gallecos, aliosque similes, quibus rarissime verbum Dei praedicari contingit. Sunt enim apud illos superstitiones multe, ritus gentilitii, non aliam certe ob causam, nisi propter defectum praedicantium".

[215] Alfonso de Castro, *De justa haereticorum punitione libri III*, Lugduni: Apud haeredes Iacobi Iuntae, 1556, lib. I, cap XVI, pp. 150-164.

para los pecados".[216] En cuanto al asunto que aquí nos convoca, el teólogo se pregunta si la brujería debía o no ser considerada herejía. Para dar cuerpo a su respuesta, opta por seguir de cerca lo escrito por el jurista e inquisidor italiano Paulo Grillando a partir de su propia experiencia como cazador de brujas en la Península Itálica (me refiero a su *Tractatus de hereticis et sortilegiis eorumque poenis*, redactado en la década de 1520, publicado en Lyon en 1536 y reeditado luego en varias ocasiones, ya sea en solitario o dentro de compilaciones sobre el tema). En línea con este último, Alfonso de Castro describe la brujería como un crimen gravísimo e incluye a sus practicantes dentro de un mismo tipo de herejía, más allá de los nombres variados que recibieran según la lengua: *bruxos* en el habla vulgar de los hispanos, *strigoni* y *strigue* en italiano, *lamiae* y *striges* en latín.[217] A continuación, atendiendo a las confesiones obtenidas por Grillando en su labor como inquisidor papal (volcadas luego en su *Tractatus*), fray Alfonso describe la idolatría sabbática del siguiente modo:

> Cualquiera que desee profesar esta secta diabólica es primero llevado por aquel que le enseña ante el tribunal del demonio, sentado en un trono como el de un rey. Pues el demonio se muestra a ellos en una cierta figura visible y corporal, para persuadirles de su falsa majestad e imperio mediante algún signo ficticio. Una vez llevado ante él, aquel que se prepara para profesar esta secta debe negar inmediatamente el bautismo y abandonar todas las lecciones de la fe cristiana. Luego, debe rechazar todos los sacramentos eclesiásticos. Debe postrarse ante la cruz, la Virgen Inmaculada y las imágenes de cualquier otro santo, y pisotearlas con sus propios pies. Sin embargo, este pisoteo de las imágenes no debe hacerse de inmediato delante del mismo demonio, sino que es suficiente que prometa hacerlo en cuanto se le

[216] Manuel Lázaro Pulido, "Alfonso de Castro, *inter theologos iuriconsultissimus*. *De justa haereticorum punitione, libri tres*. Una introducción", *Cauriensia*, 15, 2020 (pp. 483-504), p. 498.

[217] Según la mitología clásica, Lamia era una mujer que trataba de matar niños ajenos chupándoles la sangre o devorándoselos luego de que Hera, por celos, había matado a todos sus hijos. '*Strix*', por su parte, era el nombre que recibían aves nocturnas como los búhos o lechuzas y luego '*striges*' fue utilizado para llamar a las "mujeres-ave" romanas (Tausiet Carlés, *Ponzoña en los ojos*, pp. 39-40).

presente la oportunidad. Después de realizar estos actos, se considera perpetuamente obligado y sometido al demonio como a un príncipe o rey, ofreciéndose en sus manos y prometiendo, de manera similar a como los religiosos emiten votos en manos de su prelado, que será fiel a él por siempre y obedecerá todos sus mandatos. Luego, tocando ciertos escritos en un libro que contiene páginas oscuras y desconocidas, jura que nunca volverá a la fe de Cristo ni seguirá los preceptos divinos, sino solo los que le sean ordenados por el mismo príncipe, es decir, el demonio. Además, promete que siempre que sea convocado a reuniones nocturnas y a realizar sacrificios que vean que se hacen en esas horas nocturnas, emitirá plegarias, se rendirá en adoración y realizará cualquier otra acción que vea que otros hacen allí. Con este voto y juramento emitidos por él, el demonio, que se había mostrado ante él sentado en el trono como un rey, extiende una sonrisa y promete brindarle felicidad perpetua y gozos inmensos y todos los placeres que pueda desear en este mundo; finalmente, promete darle cosas mucho mayores después de esta vida. Luego designa un demonio para custodiarlo y enseñarle, que lo acompañará perpetuamente y le servirá en todo y le otorgará todo lo que él desee.[218]

218 "Quisquis hanc diabolicam sectam profiteri vult, adducitur primo ab eo, a quo docetur ante tribunal dæmonis, in solio quodam ad regis instar sedentis. Dæmon enim se illis in figura quadam visibili, & corporea ostendit, ut falsam maiestatem suam, & imperium ementito quodam signo illis persuadeat. Coram illo itaq; adductus, is qui hanc sectam profiteri paratur: statim debet abnegare baptismum, & omnia Christianæ fidei documenta relinquere. Deinde oportet, ut omnia ecclesiastica sacramenta reiiciat. Crucem, & intemeratæ Virginis, & aliorum quorumcunque sanctorum imagines prosternere debet, pedibusque propriis conculcare. Hanc tamen conculcationem imaginum non est opus coram ipso daemone statim efficere: sed satis est, ut postea se facturum promittat cum primum sese obtulerit occasio. His peractis dæmoni, velut principi, aut regi sese perpetuo obligatum, ac deuinctum reddit, vouens in manibus eius, & promittens, prout religiosi in manibus prælati suæ professionis votum emittere solent, se perpetuo futurum illi fidelem, & omnibus illius mandatis pariturum. Post hæc tactis scripturis super quodam libro, obscuras quasdam, & ignotas paginas continente, iureiurando promittit se nunquam ad fidem Christi rediturum, nec diuina præcepta seruaturum: sed solum ea, quæ per ipsum principem, dæmonem videlicet, mandabuntur. Promittit insuper se venturum quoties vocatus fuerit ad congregationes nocturnas, & sacrificia se facturum, quæ horis illis nocturnis fieri viderit, preces emissurum, adorationis cultum se illi exhibiturum, omnia denique alia, quæ ab aliis ibidem fieri viderit se facturum. Quo voto, & iuramento per illum emisso statim dæmon, qui in solio sedens velut Regem se illi ostenderat, hilarem frontem prætendens promittit illi sic stanti se daturum, quam in se non habet perpetuam felicitatem, & gaudia immensa, & quascumque in hoc mundo cupit habere voluptates; & tandem post hanc vitam multo maiora se daturum promittit. Deinde unum dæmonem constituit ad illius custodiam, & doctrinam qui illum perpetuo comitetur, & illi per omnia serviat, & omnia tribuat, quæ ille cupiet" (Alfonso de Castro, *De justa haereticorum punitione*, pp. 151-152). Las traducciones de este pasaje y los siguientes son mías.

El *quid* del crimen brujeril, para Alfonso de Castro, radicaba en un ritual que implicaba al mismo tiempo apostasía (ultraje de la fe y los sacramentos), pacto explícito con el demonio (descrito con atributos regios) y demonolatría. El reo juraba servir y obedecer al demonio como quien juraba ante un rey o un prelado, es decir, las autoridades legítimas de aquella sociedad. Se trataba sin duda de un contrato y la contrapartida esperada era descomunal: el demonio prometía retribuir con felicidad y placeres infinitos en esta vida y después de la muerte. La enorme gravedad del crimen era proporcional a la magnitud de la compensación. Era un crimen muy atroz en su forma y en sus consecuencias; un delito colectivo, clandestino, formalizado, estipulado en libros oscuros y ceremonias secretas (muy "mediado" también). Seguía Alfonso de Castro:

> A este demonio designado para la custodia, entre otras cosas, se le otorga una función peculiar: que, cada vez que sea necesario acudir a los juegos nocturnos, anuncie esto a su clientito y lo lleve al lugar de la congregación. A este demonio que es puesto para custodia como un protector, los hombres que profesan esta arte diabólica lo llaman (según escucho) 'Martineto' o 'Martinello'. Cuando sea que alguna noche, para los juegos y para practicar los placeres, se deba llevar a cabo la congregación general de ellos, dos días antes de que se realice la congregación, [el demonio] la anuncia a su cliente; y le informa la hora y el lugar para que esté preparado para acudir cuando llegue el momento. Pero cuando se acerca la hora de partir, inmediatamente el demonio, a quien dijimos que llaman Martinetum o Martinellum, llama al hombre con una voz formada de manera similar a la voz humana. En cuanto escucha la voz, éste, el que irá a participar, toma un bote de unción y unge ciertas partes de su cuerpo con un ungüento tomado del bote. Después de hacer esto, sale de su casa e inmediatamente encuentra esperando cerca de la puerta de su casa a Martineto, aquel demonio en forma de macho cabrío, sobre el cual (según cuentan estos mismos hombres) cabalga aquel que será llevado a los juegos, agarrando fuertemente las crines del macho cabrío con sus manos, para evitar caer por accidente al suelo debido al rápido movimiento del cabrón. El demonio, entonces, recibiéndolo así, en forma

> de macho cabrío, lo traslada rápidamente por el aire y lo lleva hasta el lugar de la congregación, donde se reúne una multitud numerosa de hombres y mujeres ante el demonio sentado como un rey.[219]

En la descripción de Alfonso de Castro es patente el peso de elementos y términos propios de la mitología itálica de la brujería, como la idea de *ludus* o la presencia de un demonio llamado *Martinetum* (o alguna variante del nombre). Las confesiones obtenidas por Grillando en Benevento, por ejemplo, referían ambas cuestiones.[220] También aparece con claridad la idea del vuelo nocturno y fugaz de los practicantes de esta secta, acusados, como veremos a continuación, de cometer crímenes y excesos de diverso tipo. El teólogo franciscano narra entonces el particular homenaje que rendían las brujas al demonio, una vez reunida la secta, siguiendo también a Grillando:

> Luego de que cada uno de ellos llega allí, en primer lugar, hace reverencia al demonio, pero de una manera diferente a como nosotros solemos hacerlo. No miran al demonio a la cara sino que le dan la espalda y no inclinan la cabeza hacia el pecho sino que la giran hacia los omóplatos, de manera que con el mentón elevado hacia el cielo llevan la cabeza hacia atrás. Por otra parte, no doblan las piernas (como nosotros solemos hacerlo) curvándolas desde atrás, sino elevándolas

219 "Huic dæmoni ad custodiam destinato inter alia hoc peculiare officium commissum est, ut quotiescunque oportuerit ad ludos accedere nocturnos, ille hoc denunciet suo clientulo, & illum deferat ad locum congregationis. Hunc dæmonem, qui velut patronus ad custodiam datus est, ipsi homines huius diabolicae artis professores vocant (ut audio) Martinetum, aut Martinellum. Hic quotiescunque nocte aliqua facienda est ad ludos, & voluptates exercendas generalis eorum congregatio, ante duos dies eam congregationem faciendam esse suo clientulo annunciat, horamque, & locum illi declarat, vt cum tempus aduenerit, sit ad veniendum paratus. Hora vero eundi iam appropinquante statim dæmon ille, quem Martinetum, aut Martinellum ab illis vocari diximus, ipsum hominem voce quadam, ad similitudinem humanæ vocis formata vocat. Quavoce audita mox ille , qui iturus est, sumit pyxidem vnctionis, & quædam sui corporis membra unctione ex pyxide sumpta linit. Quo facto domum exit, & illico inuenit prope domus ostium Martinetum illum in forma hirci expectantem, super quo (vt ipsi homines referunt) equitat, qui ad ludos deferendus est, manibus suis crines hirci fortiter apprehendens, ne propter velocissimum hirci motum, ille forte ad terram deiiciatur. Dæmon igitur sic illum in forma hirci suscipiens, celerrime illum per aëra transuehit, & ad locum usque congregationis defert, vbi frequens virorum, mulierumque multitudo coram dæmone ad instar Regis sedente, concurrit" (*ibidem*, pp. 152-153).

220 *Cf.* Paulus Grillandus, *Tractatus de hereticis et sortilegiis*, Lugduni: Apud Jacobum Giuncti, 1545, f. XLIIr.

> de la tierra desde la parte frontal. Después de hacer esta reverencia, a veces le ofrecen sacrificios, pero no siempre. Una vez que se realizan todas estas cosas, aquel demonio, el que se sienta en el trono de la majestad, ordena a todos que hagan danzas y canten con alegría y felicidad, sumidos en sus placeres. Y cada demonio toma de la mano a su mujer, a cuya custodia había sido asignado, y da saltos con ella y hace danzas. Concluidos las danzas y los saltos, se dirigen hacia las mesas, que se encuentran decoradas y preparadas con los platos más opulentos, para que cada uno pueda comer a su gusto. Concluidos los banquetes, todas las luces se apagan, y cada demonio, en forma de íncubo, toma a su mujer. Sin embargo, si hay hombres presentes, cada uno de ellos tiene a su propio demonio en forma de súcubo, esto es, en forma de mujer, y así se mezclan entre sí y satisfacen sus deseos carnales hasta la saciedad con máximo placer, según dicen. Una vez que realizaron todo esto, todos regresan a sus hogares montando en machos cabríos, con los que, como dijimos, fueron antes llevados a la congregación. Y en todas estas actividades se tiene el mayor cuidado de que –ya sea al ir, mientras están en la congregación o al regresar de ella– ninguno de ellos invoque a Dios o lo nombre de algún modo, ni haga el signo de la cruz. Pues si ocurre algo de eso, los demonios no lo toleran y huyen inmediatamente, y todas aquellas ilusiones hechas por arte del demonio se desvanecen. Además de todas estas cosas, son muchos los crímenes y atrocidades que comenten estas lamias malvadas. No les parece suficiente entregarse al demonio para satisfacer sus deseos y servirle en todas las cosas sino que, además, intentan llevar a otros, tantos como pueden, a la obediencia del demonio y apartarlos del servicio de Dios, y que aumente así el imperio del demonio con su accionar. De hecho, además de persuadir a muchos para que profesen esta arte diabólica, tratan de matar a muchos niños antes de que sean bautizados, para que no puedan alcanzar la gloria eterna después de recibir el bautismo. Por la noche entran en casas ajenas, logrando abrir incluso las habitaciones más cerradas con la ayuda del demonio, entran, succionan la sangre de los niños, a veces los asfixian, cometiendo muchas otras maldades en torno a ellos.[221]

221 "Quo postquam quisque illorum peruenit, in primis dæmoni reverentiam facit, alio tamen modo quam nos facere solemus. Non enim faciem: sed terga dæmoni vertunt, &caput non versus pectus: sed versus scapulas flectunt, ita vt mento ad cœlum eleuato caput ad terga deflectant. Crura vero (non vt nos facere solemus) flectunt a tergo illa curvantes,

Es llamativo que la última parte de esta descripción de los crímenes brujeriles, que hace referencia específicamente a la *strix hispanica* (la mención de que las brujas entraban en casas muy bien cerradas para asfixiar a los niños o succionarles la sangre) no aparece en el texto de Grillando. Sin embargo, Alfonso de Castro añade esta información, en un *continuum*, amalgamando ambas mitologías sin mayor aclaración.

Ahora bien, el franciscano, además de describir en detalle las reuniones nocturnas, los sacrilegios y los excesos de las brujas, intenta explicar por qué había tantas más mujeres que hombres que cometían el crimen ("multo plures esse foeminas, quæ hanc diabolicam artem profitentur, quam viros").[222] Dice que esto podía explicarse por dos motivos: en primer lugar, por la excesiva credulidad de las mujeres, que hacía que fueran mucho más fáciles de engañar. El demonio había podido engañar a Eva pero no a Adán y san Pablo había prohibido predicar a las mujeres. La segunda razón que propone Castro es la fragilidad y la propensión del sexo femenino a la lujuria. Dice:

sed a parte anteriori illa sursum a terra elevant. Qua præstita reverentia aliquando illi offerunt sacrificia, non tamen semper. His omnibus consummatis dæmon ille, qui in solio maiestatis sedet, præcipit omnibus vt tripudient, & psallant cum gaudio & lætitia sumentes voluptates suas. Et vnusquisque dæmon manu apprehendit mulierem suam, ad cuius custodiam deputatus erat, & cum illa saltat, & choreas facit. Choreis & saltationibus finitis inde ad mensas veniunt, quæ lautissimis ferculis ornate & præparatæ inueniuntur, vt quisque ad libitum illis vescatur. Conuiuiis expletis luminaria extinguntur omnia, & quis que dæmon in forma incubi suam capit mulierem. Si qui vero adsunt viri hi habent dæmonem unusquisque suum in forma succubi, hoc est in forma mulieris, & sic inuicem miscentur, & carnis libidines vsque ad satietatem suscipiunt cum maxima (vt dicunt) voluptate. Quibus omnibus completis reuertuntur omnes ad domos suas equitantes in hircis, a quibus diximus eos primo ad congregationem deportatos esse. Et in his omnibus exercendis hoc summo opere ab illis omnibus cavetur, ne aut euntes, aut in congregatione stantes, aut ab illa redeuntes, Deus invocetur, aut quomodolibet nominetur, aut crucis signum fiat: quoniam si illorum aliquod fiat, dæmones illud non ferentes statim fugiunt, & omnes illæ illusiones dæmonis artæ factæ evanescunt. Sunt præter hæc omnia multa alia flagitia, & scelera quæ iste pessimæ lamiæ committunt. Non enim satis illis videtur, quod propter libidines explendas se dæmoni tradant, & illi per omnia serviant: sed alios insuper quotquot possunt ad dæmonis obsequium adducere, & a Dei seruitio avertere conantur, ve dæmonis imperium suo ministerio augeatur. Nam præter hoc quod multos ad huiusmodi diabolicam artem profitendam solicitant, pueros multos ante baptismum susceptum interficere nituntur, ne baptismo suscepto ad gloriam possint pervenire sempiternam. Noctu domos alienas ingrediuntur, cameras quantumlibet obseratas daemone illis viam parante, intrant, puerorum sanguinem sugunt, aliquando illos suffocant, & multa alia circa illos mala committunt" (Alfonso de Castro, *De justa haereticorum*, pp. 153-154).

222 Alfonso de Castro, *De justa haereticorum*, pp. 154-155.

> Pero el primer y principal objetivo al que tienden los hombres que profesan esta arte diabólica es el placer carnal, por el cual se entregan completamente al demonio a su gusto y para lograr satisfacción, y realizan todas las demás cosas que hemos dicho. Por esta razón, más mujeres que hombres profesan esta diabólica práctica, porque las mujeres ansían más intensamente los placeres de la carne y sucumben más fácilmente a esta clase de deseo.[223]

Por otra parte, el teólogo franciscano refiere la existencia de diversas opiniones sobre el tema, de autores que "quizás no examinaron completamente el asunto (como debían)".[224] Una vez más, en cualquier caso, se evidencia la controversia sobre el tema. Muchos creían que era falso e increíble que las brujas fueran por la noche a esos "juegos" y gozaran de semejantes placeres carnales.[225] Por un lado, apelaban al famoso canon *Episcopi* (que, como sabemos, permitía sostener que todo se trataba de visiones y fantasías, de engaños del demonio que solo ocurrían en la imaginación). Por otro lado, alegaban historias de mujeres que, luego de dormir en presencia de testigos, sin moverse del lugar, decían al despertar que habían sido transportadas a sitios muy lejanos. Se trata de un argumento que, como vimos, ya había aparecido en el siglo XV, en los escritos tempranos del Tostado (el Tostado escéptico).

Considerando estas posturas suspicaces, Castro se dispone a rebatirlas. Lo hace por tres caminos. En primer lugar, alega el "poder natural" de los demonios y lo que enseñaban al respecto las Letras

223 *Ibidem*, p. 155: "Primus autem, & præcipuus finis, ad quem homines huius diabolicæ artis professores tendunt, est carnis voluptas, propter quam ad libitum, & satietatem assequendam, se totos dæmoni dedunt, & alia omnia, quæ diximus, faciunt. Ob hanc igitur causam plures fœminæ, quam viri hanc diabolicam artem profitentur: quia fœminæ vehementius carnis voluptates appetunt, & facilius huiusmodi appetitui succumbunt".

224 *Ibidem*, p. 151: "De hac re, quia varia apud diuersos authores leguntur, qui forte rem non plene (vt oportebat) examinarunt".

225 *Ibidem*, p. 155: "Sed inter tam multa, quæ de istarum lamiarum secta diximus, aliqua sunt, quæ quibusdam falsa esse videntur, & prorsus incredibilia. Sunt enim aliqui firmissime tenentes, & docentes falsum esse, quod huiusmodi lamiæ deferantur ad ludos illos, & voluptates illas capiendas, & quod dæmones cum illis ad carnis voluptatem coeant: sed omnia illa esse mera somnia, ex quibus illæ decipiuntur etiam in vigilia, putantes se vere vidisse ea, quæ in sola imaginatione contigerunt".

Sagradas y sus exegetas (desde muy temprano, las teorías acerca de la naturaleza angélica habían sido un asunto teológico clave). Apela tanto a la teoría del "movimiento local" cuanto a los recurrentes pasajes de *Daniel* o *Mateo* para afirmar la posibilidad del vuelo nocturno:

> Pero en verdad, aquellos que no creen que las lamias puedan ser transportadas de un lugar a otro por un demonio no comprenden el poder natural de los demonios, expresado tan claramente en las Sagradas Escrituras y sus intérpretes sagrados. Pues estos cuerpos inferiores de cualquier condición que sean están sometidos al poder de los ángeles, ya sean buenos o malos, en virtud del movimiento local, de manera que los ángeles, ya sean buenos o malos, pueden moverlos de un lugar a otro a su antojo. Pues si los ángeles (como sostiene la opinión más común entre teólogos y filósofos) mueven aquellos orbes celestes que son de un tamaño tan inmenso, con mucha más facilidad pueden mover los cuerpos humanos, que son de mucho menor tamaño, de un lugar a otro. Por este motivo, un ángel llevó al profeta Habacuc de un pelo de su cabeza de Judea a Babilonia, para entregar los panes que solía llevar a sus segadores al profeta Daniel, que estaba encerrado en el foso de los leones. Después de que le entregó los panes a Daniel, fue inmediatamente llevado de regreso por el mismo ángel de Babilonia a Judea. Si un ángel bueno pudo hacer esto, es consecuente que un demonio también pueda hacer lo mismo, porque (como enseña Dionisio Areopagita) las propiedades naturales permanecieron intactas en los demonios. A su turno, aquel demonio por el cual Cristo nuestro salvador fue tentado en el desierto tomó a Cristo mismo (como relata Mateo) y lo llevó desde el desierto hasta la ciudad santa y lo puso en el pináculo del templo. Y, de nuevo, lo tomó de allí y lo transportó a una montaña muy alta, donde le mostró todos los reinos. Si el santo cuerpo de Cristo pudo ser movido tan fácilmente por un demonio, con la permisión de Dios, a través de tan largas distancias, es consecuente que cualquier otro cuerpo humano también pueda ser movido a cualquier gran distancia. Y de aquí se sigue claramente que las lamias pueden ser trasladadas no solo en espíritu sino también en cuerpo, con la permisión de Dios, a donde desee. A todo esto se suma la experiencia manifiesta, por la cual se ha conocido con mucha certeza que estas lamias son trasladadas por el demonio.[226]

En segundo lugar, como queda manifiesto en las últimas líneas recién referidas, Alfonso de Castro cita en favor de su argumento la presunta evidencia que surgía de la experiencia. Escoge como ejemplos dos casos relatados por Grillando, de mediados de los años '20 (uno de ellos formaba parte del *ludus* de Benevento, en el reino de Nápoles). Se trataba de confesiones que habían sido obtenidas por el inquisidor en el fragor de los procesos (nutridas, como ya hemos visto, de descripciones pormenorizadas de las ceremonias sabbáticas). Lo que llama la atención, en cualquier caso, es que el castellano haya elegido dejar a un lado, explicitando la omisión, ejemplos hispanos semejantes (quizás por prudencia, pese a que escribía en latín):

> Podría referir muchos otros testimonios de lo que he conocido que ha ocurrido en España a través de testigos muy confiables, pero lo que hemos narrado recientemente parece ser suficiente para demostrar

226 *Ibidem*, pp. 156-157: "Sed re vera, qui lamias de loco ad locum a dæmone transferri posse non credunt, non intelligunt dæmonis naturalem potentiam, quam sacræ literæ, & sacri illarum interpretes tam aperte expresserunt. Nam corpora hæc inferiora cuiuscunque conditionis existant, subduntur imperio angelorum, siue bonorum siue malorum, quoad motum localem, ita vt angeli, sive boni, sive mali possint illa de loco ad locum pro libito mouere. Nam si angeli (vt communior theologorum, & philosophorum tenet sententia) mouent illos orbes cœlestes, qui tam immensæ sunt magnitudinis: multo facilius poterunt humana corpora, quæ multo minoris sunt magnitudinis de loco ad locum mouere. Præterea Angelus tulit Abacuc prophetam capillo capitis illius de Iudæa in Babylonem, vt panes, quos messoribus suis portabat, præberet Danieli prophetæ in lacu leonum incluso. Qui postquam panes Danieli prebuit, statim ab eodem angelo reductus est a Babylone in Iudæam. Si angelus bonus illud facere potuit, consequens est, vt dæmon etiam idem facere possit, quia (ve Dionysius Areopagita docet) naturalia in dæmonibus manserunt integra. Rursum, dæmon ille, a quo Christus saluator noster tentatus est in deserto, assumpsit ipsum Christum (vt Matthæus refert) & ex deserto transtulit in sanctam ciuitatem, & statuit illum super pinnaculum templi. Et iterum assumpsit eum inde, & transtulit in montem excelsum valde, ubi ostendit illi omnia regna. Si sanctum Christi corpus dæmon, Deo permittente, tam facile per tam longa spatia mouere potuit, consequens est, vt quodlibet aliud corpus humanum possit ad quamlibet magnam distantiam mouere. Et inde aperte sequitur, vt lamias non solum spiritu: sed etiam corpore possit, Deo permittente, quo volverit transferre. Accedit ad hæc omnia experientia manifesta, qua certissime cognitum est ipsas lamias a dæmone transferri".

> que a veces las lamias son transportadas por demonios de un lugar a otro, no solo en espíritu sino también en cuerpo.[227]

Luego, en tercer lugar, el teólogo franciscano se preocupa por dejar en claro que la afirmación de la posibilidad del vuelo corporal no entraba en verdadera contradicción con quienes decían que se trataba de una fantasía, ni tampoco con el canon *Episcopi*:

> Esto no contradice en nada las cosas que hemos dicho. No decimos que siempre sean transportadas en cuerpo sino que afirmamos que esto puede ocurrir y que ha ocurrido en ocasiones, incluso concedemos que en algunos casos ocurre lo contrario, es decir, que no son transportadas en cuerpo sino solo en espíritu a través de su imaginación fantástica por los demonios de un lugar a otro. Por lo tanto, concedemos que su experiencia es verdadera, pero también es necesario que ellos crean que la nuestra es verdadera, ya que no se contradicen una con la otra sino que ambas pueden ocurrir en diferentes ocasiones.[228]

Respecto del antiguo capitular carolingio, Alfonso de Castro creía que el documento no hablaba de las brujas sino de una secta distinta.[229] Reconoce en la brujería renacentista un crimen novedoso y enumera tres puntos fundamentales que diferenciaban a las nuevas brujas de las mujeres reprehendidas por el canon *Episcopi*: la demonolatría voluntaria y consciente, una menor incidencia de la creencia en la metamorfosis (aunque, al decir de Campagne, la "infinita capacidad de

[227] *Ibidem*, p. 159: "Multa alia possem referre testimonia ex his, quæ per fidelissimos testes in Hispania contigisse cognovi: sed ea, quæ proxime narrauimus satis mihi esse videntur, ad probandum lamias illas aliquando a dæmonibus de loco ad locum non solum spiritu sed etiam corpore deferri".

[228] *Ibidem*, pp. 159-160: "Nihil hoc contra ea, quæ diximus, agit. Non enim dicimus semper illas corpore deferri: sed hoc fieri posse, & aliquando factum esse contendimus, concedentes insuper aliquando etiam fieri oppositum, ita vt non corpore: sed solo spiritu per illius fantasticam imaginationem a dæmonibus de loco ad locum deferantur. Veram igitur esse illorum experientiam concedimus: sed oportet ut etiam illi nostram veram esse credant: quia altera alteri non repugnat: sed vtraque alternis vicibus contingere potuit".

[229] *Ibidem*: "Nam secta illa de qua in illo capite agitur longe distat ab hac lamiarum secta, de qua nos impræsentiarum disputamus".

metamorfosis" es un "trazo distintivo de la *bruja* española")[230] y, por último, la negación absoluta de la fe cristiana y el ultraje de los sacramentos. Dice:

> En primer lugar, quienes profesan esa secta creen que cierta mujer llamada Diana o Herodías se ha convertido en una diosa y posee algo de verdadera divinidad. En cambio, las lamias no creen esto, sino que reconocen bien que el espíritu que se les aparece es el diablo, y el enemigo de Dios, y aunque reconocen esto, se someten sin embargo a él de manera voluntaria, debido a los placeres que reciben de eso. En segundo lugar, quienes profesan esa secta creen (como consta en el texto de ese capítulo) que una criatura puede ser transformada en otra especie por alguien que no sea Dios, como, por ejemplo, un hombre en un asno o en un caballo. Pero no tengo constancia hasta ahora de si todas las lamias creen esto, ya que (según lo que puedo inferir de las cosas que he leído y escuchado acerca de ellas) esto no es pertinente para la secta de las lamias, aunque quizás algunas de ellas crean eso, porque profesan no solo la secta de las lamias sino también la de las maléficas.[231] En tercer lugar, difieren porque no se dice de esa secta que niegue absolutamente la fe de Cristo y desprecie sus sacramentos, rompa la cruz, todas las cosas que dijimos que realizan las lamias.[232]

Según Castro, los practicantes de una y otra secta podían creer que ocurría en cuerpo lo que anidaba en la imaginación; unos y otros se deleitaban igualmente con el demonio. Sin embargo, piensa que se trataba de herejías distintas. Incluso si se tratara de la misma herejía,

[230] Campagne, *Strix hispanica*, p. 166.

[231] Aquí hace una distinción entre las *lamiae* y las *maleficae*, si mayores precisiones.

[232] Alfonso de Castro, *De justa haereticorum*, p. 160: "Primo quidem illius sectæ professores credunt mulierem quandam nomine Dianam, aut Herodiadem esse conuersam in deam, habereque aliquid veri numinis. Lamiæ autem hoc non credunt: sed bene agnoscunt spiritum illis apparentem esse diabolum, & Dei inimicum, & quamuis hoc agnoscunt, tamen propter voluptates, quas in illo recipiunt, libenter se illi subiiciunt. Secundo illius sectæ professores credunt (prout ex textu illius capit. constat) creaturam aliquam posse ab alio, quam a Deo in aliam speciem mutari, ut puta homo in asinum, aut equum. An autem Lamiæ omnes hoc credant, mihi hucusque non constat: quoniam (vt ex his, quæ de illis legi & audiui coniicere possum) impertinens est, hoc ad sectam illarum: quanquam forte illarum aliquæ hoc credunt, propterea quod non solum lamiarum sed etiam maleficarum sectam profitentur. Tertio differunt: quia secta illa non dicitur abnegare fidem Christi absolute, & illius sacramenta contemnere, crucem confringere, quæ omnia diximus a lamiis fieri".

interpreta que el canon *Episcopi* no negaba que las mujeres pudieran ser trasladadas corporalmente por el demonio ni afirmaba de modo universal que ese viaje ocurriera siempre y necesariamente en espíritu. Solo indicaba que *aquellas* mujeres eran engañadas, creyendo que viajaban realmente por la noche. Por último, agrega que, aun si se tomara por universal lo que sostenía el antiguo canon, los argumentos que éste presentaba no le resultaban convincentes: Pablo mismo, por ejemplo, no pudo saber si estaba en su cuerpo o fuera de él cuando vio los misterios de Dios ("nesciebat an in corpore, an extra corpus esset, quum vidit arcana Dei").[233]

Además de debatir la cuestión del vuelo nocturno, el teólogo franciscano también se ocupó de tratar la cuestión del sexo entre humanos y demonios, otro gran escollo que presentaba la brujería renacentista a la teología y la ciencia natural. Comienza haciendo un repaso de las opiniones teológicas sobre el asunto, relacionadas con el modo en que eran concebidos los demonios (ya como seres puramente espirituales, ya como seres corpóreos):

> Pues suponiendo que los demonios (como sostiene la opinión más común) son sustancias espirituales carentes de cuerpos, es necesario que sean indivisibles e impartibles. Por esto ocurre que no pueden emitir nada de su sustancia, como semen, y por consiguiente no pueden copular con mujeres del modo en que los hombres suelen copular con ellas. Según esta interpretación creo que deben ser entendidos algunos doctores sagrados que niegan que los demonios puedan copular con mujeres. Crisóstomo, en su homilía XXII sobre el Génesis, niega esto de manera explícita. Filastro, obispo de Brescia, a quien san Agustín afirma haber visto en Milán, en un opúsculo en el que trata de todas las herejías, incluye entre otras herejías la opinión que dice que los demonios pueden copular con mujeres. San Agustín, en el libro XV de *La Ciudad de Dios*, capítulo XXIII, está dubitativo sobre este asunto, una duda que, según sospecho, surge de que él creía que los demonios tienen cuerpos, aunque probablemente no de la misma condición que los nuestros. Sin embargo, la opinión de Agustín fue rechazada por toda la escuela de teólogos, y excepto uno, no hay ningún teólogo que defienda la opinión de Agustín en este tema. Pero dado que (como afirma el mismo Agustín en el pasaje recién citado) se ha conocido a menudo por experiencia certísima que mujeres, incluso en contra de su voluntad, fueron sometidas por los demonios, es necesario investigar de modo fiel y católico cómo esto podría suceder.[234]

233 *Ibidem*, pp. 160-161.

La experiencia misma mostraba casos concretos, "certísimos", de unión sexual con los demonios. Eso obligaba a resolver el asunto. Alfonso de Castro describe entonces, a continuación, su propia opinión (coincidente con la visión hegemónica entre los teólogos del siglo XVI) respecto del modo de actuación de los llamados 'íncubos':

> Sobre este asunto, diré lo que pienso, estando preparado para escuchar a quien enseñe mejores cosas. El demonio, que conoce mejor que todos los sabios del mundo las condiciones y propiedades de cualquier naturaleza inferior, puede condensar el aire y, a partir de él o de alguna otra materia, formar algún cuerpo y darle la apariencia de un hombre, un asno o un caballo. Con este cuerpo formado, aunque no pueda darle un alma, puede sin embargo realizar, por el movimiento local, todas aquellas cosas que realizaría un alma si estuviera en él. Puede, pues, mover las manos, los pies, la lengua para el habla, erguir los órganos genitales para que parezcan aptos para el coito y, finalmente, mover todo el cuerpo como suelen moverlo los hombres al copular

234 *Ibidem*, p. 162: "Nam supposito quod dæmones (ut communior tenet sententia) sunt spirituales substantiæ corporibus carentes, necessarium est, ut sint indivisibiles, & impartibiles. Quo fit, ut nihil de sua substantia velut semen emittere possint, & inde consequens est, vt cum fœminis coire non valeant, quemadmodum viri cum illis coire solent. Et iuxta hunc sensum credo intelligendos esse aliquos doctores sacros, qui negant dæmones cum fœminis coire posse. Chrysostomus homilía xxii super Genesim hoc aperte negat. Philaster Brixiensis Episcopus, quem beatus Augustinus se Mediolani vidisse refert, in quodam opusculo, in quo de omnibus hæresibus disseruit, inter alias hæreses connumerat eam sententiam, quæ dicit dæmones posse coire cum fœminis. Beatus Augustinus lib. xv De ciuitate Dei, cap. xxiii, dubius est in hac re, quæ dubitatio inde (vt suspicor) est illi orta, quod ipse putavit dæmones habere corpora, quamvis non eiusdem forte conditionis cum nostris. Hæc autem Augustini sententia, ab omni theologorum schola reiecta est, neque est, præter vnum, theologus aliquis, qui Augustini sententiam in hac parte tueatur. Sed quia (ut idem Augustinus loco nunc proxime citato ait) certissima experientia sæpe cognitum est, fœminas etiam invitas a demonibus fuisse compressas: ideo modum inquirere oportet, quo id fieri posse fideliter, & Catholice dicamus".

> con mujeres. Después de realizar todas estas acciones, sin embargo, no pueden emitir el semen, que los griegos llaman 'sperma', de ese cuerpo. Porque ese semen (según enseñan los físicos y los médicos) es una parte de la sustancia que permanece después de la digestión óptima del alimento, aquella parte más cercana a convertirse en sangre. Los médicos infieren esto por el hecho de que aquellos que se entregan verdaderamente a los placeres venéreos, después de haber consumido todo su semen, finalmente emiten sangre. Sin embargo, dado que el cuerpo fantástico es completamente inanimado, no puede digerir alimentos ni llevar a cabo ninguna digestión. Por lo tanto, no puede tener ningún semen, que, al copular con una mujer, pueda emitir. Es necesario, por lo tanto, que el demonio que copula con una mujer con un cuerpo fantástico extraiga el semen de otro cuerpo humano para que pueda emitirlo en los vasos de la mujer. Sin embargo, la mujer, engañada por los trucos del demonio, cree que el semen es emitido por el demonio íncubo desde su propio cuerpo. No dudo de que la mujer pueda concebir a partir de tal semen.[235]

El franciscano concluye que, en cualquier caso, la descendencia no sería propiamente hija del demonio sino del hombre cuyo semen había sido tomado. Resueltas estas cuestiones, Alfonso de Castro responde finalmente que las *lamiae* y las *striges* debían ser consideradas herejes con absoluta certeza. Todas las acciones relatadas no podían

[235] *Ibidem*, pp. 162-163: "De qua re dicam quod sentio, paratus meliora docentem audire. Dæmon, qui naturæ cuiuslibet inferioris conditiones & proprietates melius, quam omnes mundi sapientes novit, potest aerem condensare, & ex illo, aut ex aliqua alia materia corpus aliquod conficere, & illud iuxta figuram hominis, aut asini, aut equi disponere. Quo corpore confecto, licet animam ullam illi dare non possit, potest tamen circa motum localem omnia illa operari, quæ operaretur anima, si esset in illo. Nam potest mouere manus, pedes, linguam ad loquutionem, erigere membra genitalia, ut apta esse videantur ad coitum, & totum denique corpus movere, sicut viri cum mulieribus coeuntes movere solent. Quæ omnia cum fecerint, semen tamen, quod Græci sperma vocant, ex corpore illo emittere non possunt. Quia semen illud (ut physici, & medici docent) est pars subftantiæ, quæ ex cibo optime digesto remanet, illa, scilicet quæ proxima est, ut convertatur in sanguinem. Quod vel ex eo coniiciunt medici, quod hi, qui nimirum indulgent veneri, postquam totum quod habebant hauserunt semen, tandem emittunt sanguinem. Corpus autem phantasticum cum sit prorsus inanimatum, non potest cibos concoquere, nec ullam illorum facere digestionem. Quo sit, ut nec semen ullum habeat: quod, cum fœmina coiens, emittere possit. Necessarium est igitur ut dæmon, cum in corpore phantastico cum fœmina coit, ex alio corpore humano semen illud extorqueat, ut illud in vas muliebre emittere possit. Fœmina autem præstigiis dæmonis illusa putat semen illud a dæmone incubo ex proprio corpore emitti. Nec dubito quin fœmina ex tali semine concipere possit".

tener lugar sin violenta sospecha de herejía ("sine violenta hæreseos suspicione"). Las brujas no solo eran herejes y debían ser castigadas como tales sino que además eran apóstatas. Las disquisiciones de Alfonso de Castro son un ejemplo acabado de la postura hegemónica en la alta teología de la época sobre el crimen brujeril.

El debate, sin embargo, no estaba cerrado y seguirían existiendo posturas divergentes. Prueba de ello es la obra del jesuita valenciano Benito Perer (1535-1610), titulada *Adversus fallaces et superstitiosas artes* (1591). En dicha obra, como indica Campagne, Perer eludía deliberadamente el tratamiento directo del tema de la brujería, recurriendo a referencias oblicuas o silencios sugestivos. Sostenía que era conveniente interpretar los efectos de la magia como ilusiones o como fenómenos meramente naturales.[236] También cabe mencionar a otro miembro de la Compañía de Jesús, José de Acosta, quien un año antes, en *De temporibus novissimis*, sostuvo que, en comparación con los portentos que haría el Anticristo en un futuro todavía distante, lo que hacían las brujas parecía un juego de niños, meras canciones de cuna ("*ludus haec omnia sunt, & naenia*).[237] Sin embargo, otros dos jesuitas, poco más tarde, se alinearon con la postura crédula hegemónica del período: Francisco Suárez, por un lado, no solo cuestionó la aplicabilidad universal del canon *Episcopi* sino también su autenticidad misma; luego, el famoso demonólogo Martín del Río escribiría una verdadera *summa* sobre los demonios y su acción en el mundo. Esto muestra que había divergencias de opinión incluso dentro de una misma orden.[238]

Por último, no está de más recordar que estas ideas acerca del demonio y las brujas también circulaban desde los púlpitos. Un ejemplo de lo dicho, para el siglo XVI, es provisto por un curioso personaje: Domingo de Valtanás (1488-1565). Este teólogo y fraile dominico, asociado a la sensibilidad luterana, defensor de la oración mental,

[236] Campagne, *Homo Catholicus*, pp. 492-495.

[237] José de Acosta, *De temporibus novissimis libri quatuor*, Roma: Ex typographia Iacobi Tornerii, 1590, p. 67.

[238] Campagne, *Homo Catholicus*, pp. 492-495.

de la comunión frecuente, de la integración de los conversos y de los jesuitas, fue procesado por la Inquisición por blasfemias heréticas y tocamientos sexuales en el marco del sacramento de la confesión, en el año de 1560.[239] Valtanás, además de haber escrito numerosas obras religiosas y de haber sido director espiritual de monjas y visionarias, también fue un reconocido predicador popular. En sus sermones llevados a la imprenta, es posible leer lo siguiente:

> Puede el demonio por virtud natural segun todos los doctores mover una cibdad, o una torre de un lugar a otro. Puede condensar el ayre y hazer que parescan hombres y mujeres en figura fea o hermosa. Puede en qualquier tiempo del año traer fructas o rosas veras o aparentes. Puede poner en la ymaginacion y fantasia representaciones por donde una persona ame o aborresca desatentadamente a otra. Puede impedir el acto de la generacion y copula carnal: y sino haze qualquier de las cosas dichas es porque lo impide Dios y no le da licencia. Pero no puede pasar toda la tierra de una parte a otra. Porque esto seria desconcertar la orden del universo, lo qual solo Dios puede hazer. Puede tambien enhechizar a quien quisiere. [...] Las bruxas son personas diabolicas que con pactos y concierto que tienen hecho con el demonio permitiendolo dios van y vienen en breve tiempo a lugares distantes: y traen nuevas, y dizen cosas de admiracion. Con ayuda y aviso del demonio semejantes cosas se pueden hazer.[240]

239 Marcel Bataillon, *Erasmo y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI* (trad. Antonio Alatorre), México: FCE, 1966, pp. 543-545; Alvaro Huerga, "El proceso de la inquisición de Sevilla contra el maestro Domingo de Valtanás (1561-1563)", *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses* XVII, 1958, pp. 93-140 y, del mismo autor, "Valtanás y su apología de la comunión frecuente", *La vida sobrenatural* 55, 1953, pp. 182-193; Albert Sicroff, *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII*, Madrid: Juan de la Cuesta, 2010 (París, 1960), pp. 198-203; Stefania Pastore, *Il vangelo e la spada. L'inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, pp. 146-155; Gianclaudio Civale, "Domingo de Baltanás, monje solicitante en la encrucijada religiosa andaluza: confesión, Inquisición y Compañía de Jesús en la Sevilla del Siglo de Oro", *Hispania Sacra* LIX, 119, 2007, pp. 197-241.

240 Domingo de Valtanás, *Paradoxas y sentencias escogidas*, Sevilla: Martin de Montesdoca, 1558, f. LIIv.

Capítulo 6

La brujomanía en Navarra: agudización de la polémica y triunfo de los escépticos

La documentación de los siglos XV y XVI da cuenta de los debates y divergencias de opinión que existieron desde los orígenes mismos de la persecución judicial de la brujería satánica. Pero la controversia recrudecería en las primeras décadas del siglo XVII, cuando la caza de brujas en Europa toda y en España en particular alcanzó su punto más álgido. De hecho, dentro del prolongado arco de trescientos cincuenta años en que se desarrolló la persecución judicial de la brujería, fue un período mucho más breve, de apenas unos sesenta años, el que albergó la más intensa y cruel actividad.[241] Se trata de la etapa de la llamada "gran caza" de brujas, que tuvo lugar, poco más o menos, entre las décadas de 1570 y 1630.[242] El epicentro de estas persecuciones fueron

241 Según Goodare, "quite possibly half the executions were concentrated in the most intense half-century, from about 1580 to about 1630" (Julian Goodare, *The European Witch-Hunt*, London: Routledge, 2016, p. 28). Véanse también, además del clásico de Levack: Wolfgang Behringer, *Witches and Witch-hunts. A Global History*, Cambridge: Polity Press, 2004, cap. 4; William Monter, "Witch Trials in Continental Europe 1560-1660", en Bengt Ankarloo y Stuart Clark (eds.), *Witchcraft and Magic in Europe: The Period of the Witch Trials*, University of Pennsylvania Press, 2002, pp. 1-52; Voltmer, "The Witch Trials", pp. 101-104.

242 Entre 1630 y 1680, hubo aún grandes episodios de persecución brujeril en Europa. Los escenarios, en este período, se ubicaron sobre todo en los márgenes de Europa (Escocia, Inglaterra, Suecia, Nueva Inglaterra). Véase al respecto, entre otros trabajos: P. G. Maxwell-Stuart, *An Abundance of Witches: The Great Scottish Witch Hunt*, Stroud: Tempus Publishing, 2005; Malcolm Gaskill, *Witchfinders: A Seventeenth-Century English Tragedy*, Harvard University Press, 2005; Robin Briggs, *Witches and Neighbours. The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, London: Penguin, 1996; Bengt Ankarloo, "Sweden: the mass burning (1668-76)", en Bengt Ankarloo y Gustav Henningsen (eds), *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*, Oxford: Clarendon Press, 1993, pp. 285-318; *Idem*, "Witch-Trials in Northern Europe 1450–1700", en Ankarloo y Clark (eds.), *Witchcraft and Magic in Europe*, pp. 53-95; Robert Thurston, "The Salem witch hunt", en Johannes

los principados episcopales católicos del oeste del Imperio.[243] No obstante ello, el Pirineo español –como puede deducirse a partir de las ya mencionadas persecuciones de finales del siglo XVI– fue uno de los sitios en donde las réplicas de esta gran caza fueron agudas (lo mismo cabría decir de Suiza, los Países Bajos españoles, Escocia, Dinamarca, el Pirineo francés y otras regiones fronterizas del actual territorio de Francia, como Lorena o el Franco Condado; también en Inglaterra se abriría paso la persecución de brujas en este período, a partir de la firma de la *Witchcraft Act* de 1563).[244] El caso hispano, así como tuvo un lugar destacado en los inicios de la persecución judicial de la brujería, con los estatutos legales de la década de 1420, lo tendría también durante el período de la "gran caza" (y no menos, finalmente, dentro del proceso de descriminalización de los delitos de las "maléficas", que conduciría al ocaso de este particular dispositivo represivo).

La fase más activa de la caza, la más feroz en términos persecutorios, también fue la etapa más prolífera en lo que respecta a la escritura, edición y reedición de textos demonológicos. Algunos de ellos presentaban posturas escépticas y otros, la mayoría, crédulas, fanáticas y punitivas respecto de las brujas y sus crímenes. Este movimiento es esperable: el paradigma de la brujería necesitaba ser defendido y legitimado con la pluma y la imprenta y, además, se alimentaba de las entelequias forjadas al calor de los procesos tanto como de la literatura

Dillinger (ed.), *The Routledge History of Witchcraft*, London-New York: Routledge, 2020, pp. 198-207.

243 Véase por ejemplo: H. C. Erik Midelfort, *Witch Hunting in Southwestern Germany 1562-1684*, Stanford University Press, 1972; Lyndal Roper, *Witch Craze, Terror, and Fantasy in Baroque Germany*, Yale University Press, 2004; Johannes Dillinger, "Germany - "The mother of the witches", en Dillinger (ed.), *The Routledge History of Witchcraft*, pp. 94-112.

244 Sobre la caza de brujas en Inglaterra véase, entre muchos otros trabajos: Alan Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England: a Regional and Comparative Study*, London: Routledge & Kegan Paul, 1970; James Sharpe, *Instruments of Darkness: Witchcraft in England, 1550–1750*, London: Penguin, 1996 e *Idem*, "Witch hunts in Britain", en Dillinger (ed.), *The Routledge History of Witchcraft*, pp. 145-159; Philip Almond, *The Lancashire Witches. A chronicle of sorcery and death on Pendle Hill*, London-New York: Tauris & Co, 2012. Para el caso francés y suizo, véanse por ejemplo: Monter, *Witchcraft in France and Switzerland* e *Idem*, "Witchcraft Trials in France", en Levack (ed.), *The Oxford Handbook*, pp. 218-231; Robin Briggs, *Communities of Belief: Cultural and Social Tension in Early Modern France*, Oxford: Clarendon Press, 1989; Jonathan Pearl, *The Crime of Crimes: Demonology and Politics in France, 1560-1620*, Wilfrid Laurier University Press, 1999.

demonológica y sus elucubraciones teóricas. Las grandes demonologías de la era moderna –como las escritas por el famoso Jean Bodin, Peter Binsfeld (teólogo, jesuita y obispo de Trier), Nicolás Remy (procurador general de Lorena), Henri Boguet (jurista y presidente del Tribunal Supremo de Borgoña) o el jesuita Martín del Río– justificaron *a posteriori* y atizaron *a priori* los diversos episodios de cacería de brujas de aquel triste período.[245]

La obra del mencionado Martín del Río, en particular, tuvo gran impacto en la Península: en el ocaso del siglo XVI, este teólogo nacido en Amberes de padres hispanos, publicó en Lovaina sus *Disquisitionum magicarum libri sex* (1599-1600). Se trata de una obra apegada a la ortodoxia de la época en lo referido al satanismo. Aunque proponía moderación en términos jurídicos, el tratado tuvo amplia repercusión en el imaginario de su tiempo por sus pretensiones enciclopédicas y por su gran erudición teológica. Del Río criticaba los errores de los demonólogos-no-teólogos –como Bodin, Rémy o Boguet– y, además, exponía las posturas más escépticas para contraponerles otras muy radicales, aduciendo en cada caso detalles y ejemplos. Entre quienes decían que la brujería era un crimen ilusorio, el jesuita cita nada me-

245 Entre las obras fundamentales del período, cabe mencionar los tratados escépticos de Johann Wier (*De praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficis*, 1563) y de Reginald Scot (*Discoverie of Witchcraft*, 1584); menos conocidas son las obras, también escépticas, de David Joris (†1556; autor de casi doscientos cincuenta libros) y Jacob Vallick (en particular, el *Tooveren, wat dat voor een werc is*, de 1559). Del lado de los crédulos se encuentran, entre otros títulos, la *Démonomanie des sorciers* (1580) de Jean Bodin; el *Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum* (1589) de Peter Binsfeld; los *Demonolatriae libri tres* (1595) del Nicolas Rémy; la *Daemonologie* del rey Jacobo VI de Escocia, de 1597; los *Disquisitionum magicarum libri sex* de Martín del Río (1599-1600); el *Discours exécrable des sorciers* (1602) de Henri Boguet; el *Compendium maleficarum* del fraile milanés Francesco-Maria Guazzo (1608) y el *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* (1612) del cazador de brujas del Pays de Labourd, Pierre de Lancre. Véase al respecto: Gary Waite, "'Man is a Devil to Himself': David Joris and the Rise of a Sceptical Tradition towards the Devil in the Early Modern Netherlands, 1540-1600", *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History*, 75:1, 1995, pp. 1-30; los diversos capítulos incluidos en el libro editado por Machielsen, *The Science of Demons*; Sharpe, "The Demonologists"; Michaela Valente, *Johann Wier. Agli albore della critica razionale dell'occulto e del demoniaco nell'Europa del Cinquecento*, Firenze: Leo S. Olshki, 2003; Alison Rowlands, *Witchcraft Narratives in Germany: Rothenburg, 1561-1652*, Manchester University Press, 2003; Gerhild Scholz Williams, *Defining Dominion: The Discourses of Magic and Witchcraft in Early Modern France and Germany*, University of Michigan Press, 1995; Fabián Campagne, *Bodin y Maldonado. La demonología como fenómeno de masas en la Francia de las Guerras de Religión*, Buenos Aires: Biblos, 2018; Eire, *They Flew*, pp. 332-350.

nos que a Alonso de Espina y a Martín de Arlés (también considera en su análisis a otros autores hispanos, como Tostado, Basín, Ciruelo, Alfonso de Castro y Torquemada).[246] Como señala Machielsen, lo cierto es que, desde la obra de Del Río en adelante, quien pretendiera defender la posibilidad de la brujería por estrictas razones de ortodoxia religiosa (*i.e.*, que los demonios podían incidir sobre el mundo tangible, al punto de tornar real el crimen) encontró en los *Disquisitionum magicarum libri* una fuente muy nutrida de ejemplos y argumentos. Llamativamente, esta obra sería utilizada en la España del siglo XVII tanto para oponerse a la caza de brujas sin escapar de la ortodoxia (como ocurrirá en el caso de Pedro Antonio Jofreu, en 1628) como para promover la ejecución de las reas. El abogado José Leiza y Eraso, como veremos, citará al jesuita en 1651 para avalar la ejecución de la última bruja condenada a muerte en España por instancias judiciales (hasta donde tenemos noticia), llamada María Vizcarreta.[247]

Ahora bien, pocos años después de la obra de Del Río, tuvo lugar un episodio excepcional en la historia de la brujería hispana: el famoso caso de las brujas de Zugarramurdi condenadas por el Tribunal de la Fe de Logroño.[248] En este episodio, la Inquisición relegó el escepticismo y la indulgencia sobre el asunto que era propia de la institución desde 1526 en adelante y condenó a once personas a la hoguera, acusadas de cometer el crimen brujeril. Esta persecución comenzó como una prolongación de la caza ocurrida del otro lado de la frontera, en el reino de Francia, a instancias del juez civil y demonólogo Pierre de Lancre. Este, en los años inmediatamente previos al célebre caso de Navarra, había llevado adelante una persecución a gran escala en la

246 Martín del Río, *La magia demoníaca*, pp. 328-329, 332, 334.

247 Ver *infra* los casos mencionados. Sobre Del Río, véase Moya, "Vida de Martín del Río", pp. 9-94; Jan Machielsen, "Demonology as textual scholarship: Martin Delrio's *Disquisitiones magicae*", en Machielsen (ed.), *The Science of Demons*, pp. 179-194; Campagne, *Homo Catholicus*, pp. 497-501.

248 Véanse sobre Zugarramurdi, sobre todo: Gustav Henningsen, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española* (trad. Marisa Rey-Henningsen), Madrid: Alianza, 1983 (1980); Azurmendi, *Las brujas de Zugarramurdi*; Lu Ann Homza, *Village Infernos and Witches' Advocates: Witch-Hunting in Navarre, 1608-1614*, Pennsylvania State University Press, 2022; Wilby, "¡Cabrón arriba!".

región del Labourd. La conexión del fenómeno brujeril a ambos lados de los Pirineos no era una excepción: ya la hemos visto aparecer en el siglo XV, en la temprana mitología peri-pirenaica de la *bruxa* infanticida y el "boch de Biterna" (y también se evidencia en el tópico de las mujeres ladradoras o aulladoras que, desde fines del siglo XV, aparecería a ambos lados del cordón montañoso).[249]

Zugarramurdi: el pánico brujeril y el impacto en el imaginario colectivo

El famoso caso de Zugarramurdi conmovió a España. Seis de las personas condenadas por brujería en manos de la Inquisición fueron quemadas en persona en el famoso Auto de Fe de noviembre de 1610 (otras cinco, fallecidas durante el proceso, fueron incineradas en efigie). Llevaban puesto un sambenito decorado con llamas y demonios.[250] Este acontecimiento tuvo gran repercusión entre los contemporáneos y en la historia de la brujería.

Esto fue así, en primer lugar, porque marcó el inicio de un verdadero pánico colectivo en la región, que se extendería hasta 1614. Según indica Usunáriz, antes del estallido del caso de Zugarramurdi y Urdax, solo un total de 226 personas habían sido procesadas por el crimen de brujería en la región. La paranoia brujeril de 1608-1614 hizo que en los poblados de la zona hubiera más de 1500 personas procesadas

249 Véase al respecto Thibaut Maus de Rolley y Jan Machielsen, "The mythmaker of the sabbat: Pierre de Lancre's *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons*", en Machielsen (ed.), *The Science of Demons*, pp. 283-298. Respecto de las mujeres que ladraban, Gari Lacruz dice que la primera mención aparece en un proceso inquisitorial por brujería del Pirineo aragonés, del año 1498, que indicaba que "ladravan en la Yglesia y en otras partes como perros y otros animales". Este mismo fenómeno también se encontraba por aquellos años en algunos pueblos de los valles pirenaicos franceses. Las brujas ladraban o hacían ladrar a sus víctimas. En 1596, una mujer acusada de hacer ladrar a otra fue procesada por brujería en Lascasas, cerca de Huesca. Ella, Juana Seris, había llegado de Francia, quizás escapando de las persecuciones que había habido en Navarra La Baja en los años previos, con protagonismo de mujeres ladrantes. Gari Lacruz considera que benedictinos como Blasco Lanuza, de quien hablaremos más adelante, demonizan "la tradición pagana de las mujeres latrantes" (Gari Lacruz, "La posesión demoníaca", pp. 166-167, 170, 174; Garcés, *La mala semilla*, pp. 14-15, 352).

250 Usunáriz, *Maleficium*, p. 176.

en apenas unos pocos años. El contexto de psicosis colectiva fue tal, que la jurisdicción episcopal y la civil del reino debieron procesar a quienes cazaban presuntas brujas por iniciativa propia para vejarlas, torturarlas o encerrarlas, provocándoles la muerte en algunos casos. Como indica Henningsen, "la gente del pueblo recurría a todo tipo de torturas para forzar la confesión" y la violencia popular "se llevó varias vidas durante el invierno de 1610-11". En estos años, el protagonismo de los niños como acusadores y como presuntos asistentes al sabbat fue muy frecuente: muchos de los agresores buscaron linchar a las supuestas brujas por denuncias y testimonios que oían de sus propios hijos o de otros niños pequeños.[251] Algunos de los procesados por haber actuado *motu proprio* en contra de presuntas brujas se resistieron incluso a las sanciones impuestas por las instancias de justicia legítimas.[252]

La brujomanía de aquellos años es ampliamente conocida en virtud de las sólidas y minuciosas investigaciones realizadas por Caro Baroja y Gustav Henningsen. Este último, en su célebre libro titulado *El abogado de las brujas* (1980), dio a conocer la indispensable figura del inquisidor Alonso de Salazar y Frías. Ambos historiadores se centraron en los documentos inquisitoriales, es decir, aquellos que sobrevivieron en el Archivo Histórico de Madrid, puesto que los registros procesales del tribunal de Logroño fueron saqueados en tiempos de la invasión napoleónica y usados por los comerciantes como papel para envolver mercadería.[253] Sin embargo, ampliando la documentación analizada,

251 Homza, *Village Infernos*, pp. 109-121, 185; Rojas, *Bad Christians*, pp. 147-53; Usunáriz, "Los niños como víctimas y los niños como verdugos"; Gustav Henningsen, "El síndrome de brujería infantil: el abuso infantil satánico contemporáneo y los procesos por brujería infantil de antaño. *Príncipe de Viana (PV)* 278, 2020, Sección: "Obra dispersa de Gustav Henningsen", pp. 999-1012.

252 Usunáriz, "La caza de brujas en la Navarra moderna", pp. 316 y ss., 338-339; Henningsen, *El abogado de las brujas*, pp. 193-196 y "El síndrome de brujería infantil", p. 1008 (allí está la cita que aparece en el texto). Un ejemplo de violencia popular en 1611, en Sumbilla, que terminó en la muerte de la supuesta bruja es relatado por el jesuita Solarte (Gustav Henningsen (ed.), *The Salazar Documents: Inquisitor Alonso de Salazar Frías and Others on the Basque Witch Persecution*, Leiden: Brill, 2004, p. 175). Véase también Homza, *Village Infernos*, pp. 123-152; Rojas, *Bad Christians*, pp. 147-153.

253 Gustav Henningsen, "Archivos e historiografía de la Inquisición española", *Príncipe de Viana (PV)* 278, 2020, Sección: "Obra dispersa de Gustav Henningsen", pp. 975-998, esp. 982.

aportes reciéntes como los de Rochelle Rojas y Lu Ann Homza han echado nueva luz sobre algunos puntos que resultan centrales para comprender aún mejor los alcances de esta gran caza de brujas en las tierras de Navarra. Por un lado, han estudiado la implicación de otras jurisdicciones en el asunto y, por el otro, el rol de la violencia popular al nivel de la aldea.[254] Esta mirada actualizada también complementa la lectura antropológica de Mikel Azurmendi, cuyo trabajo explica en detalle el origen y las implicancias sociales del conflicto inicial que desató el gran pánico que tuvo lugar en las localidades de Zugarramurdi y Urdax.[255]

Homza ha propuesto acercar la lupa al nivel de la aldea. Se sirve para ello de documentación inédita hallada en registros notariales y procesales conservados en el Archivo Real y General de Navarra y en el Archivo Diocesano de Pamplona. A la visión y el accionar de los inquisidores, muy bien conocidos gracias al trabajo de Henningsen, agrega la mirada y el posicionamiento de otros actores. Da cuenta, por ejemplo, de cuestiones vinculadas a la propiedad de los acusados, a los contratos de paz impuestos a los vecinos que agredían verbal o físicamente a otros, al despoblamiento sufrido por varias aldeas luego del período de persecución, etc. Además, presenta documentos que prueban el involucramiento de otras jurisdicciones en el asunto, más allá de la Inquisición. Por ejemplo, la alta justicia civil y episcopal de Navarra debió responder a la demanda de muchas mujeres acusadas de ser brujas que buscaron luego reparación.[256] Es más, la autora relata episodios de persecución brujeril llevados adelante por la justicia civil de algunos poblados locales, como los procesos incoados en Olague a partir de acusaciones infantiles.

Hay un elemento de relevancia que permiten afirmar los abordajes de los grandes especialistas mencionados –Henningsen, Azurmendi, Rojas, Homza–: en medio de este famoso episodio de brujomanía,

254 Homza, *Village Infernos*, Rojas, *Bad Christians*.

255 Azurmendi, *Las brujas de Zugarramurdi*.

256 Homza, *Village Infernos*, p. 142.

hubo varios "defensores de brujas", además del célebre caso de Alonso de Salazar y Frías. Esto permite deducir que hubo una polémica extendida sobre el asunto y que existieron posturas diversas no solo al interior de la alta cultura teologal y de las autoridades inquisitoriales sino también al nivel de la comunidad. Un ejemplo concreto de lo dicho es Catalina de Iturbide, liberadora de dos presuntas brujas en la localidad de Arrayoz. Esta mujer entró en acción luego de que el alcalde Joanes de Perochena y funcionarios del lugar encarcelaran, interrogaran y torturaran ilícitamente a ocho mujeres en su palacio de Jaureguízar. Catalina, Señora del palacio, había concedido –ante el pedido de las autoridades– que las mujeres fueran encerradas en su propiedad. Sin embargo, pronto notó y denunció los abusos y luchó para lograr que las presas fueran liberadas o trasladadas a la Inquisición, "porque allí no les trataran tan mal y tengan piedad de la recién parida y de la otra, que es mujer muy vieja". Desoída por los funcionarios locales, bajó ella misma con un hacha al cuarto donde estaban las dos mujeres referidas, rompió sus grilletes y las liberó. También intentó salvar a otra encarcelada, María de Mendi, pero no tuvo la misma suerte. Esta mujer fue llevada a la residencia privada de un escriba de la Real Audiencia y comisario de la Inquisición llamado Miguel de Narvarte, quien había avalado los encarcelamientos en un principio. María murió al poco tiempo por los tormentos sufridos, como le ocurrió también a otra de las presas, Graciana de Berrenechea, de setenta años de edad.[257]

Otro "abogado de las brujas" de aquel entonces fue Hernando de Solarte. Este hombre fue uno de los dos jesuitas euscaldunes enviados a las montañas de Navarra en misión pastoral por el escéptico obispo Antonio Venegas, sin previa consulta a los inquisidores del lugar. Muy poco después del Auto de Fe de 1610, Solarte visitó las aldeas afectadas en la región de las Cinco Villas y denunció abusos e irregularidades.[258]

[257] Rojas, *Bad Christians*, pp. 149-150.

[258] Solarte describió, por ejemplo, que dos tercios de los 300 habitantes de Lesaca habían sido acusados de brujería por sus vecinos, con episodios de violencia y tortura por cuenta de los locales. El jesuita decía comportarse amorosamente y preocupado por el bien y la salvación de los implicados. Afirma que estos últimos, si no hablaban bajo presión, confesaban voluntariamente que había habido sobornos, tormentos o presiones detrás de las acusaciones y las confesiones (estas últimas solían ser confesiones de participación involuntaria en el sabbat, llevados por alguna otra persona). La conclusión de Solarte era que el negocio de las brujas era falso y así lo comunicaba a sus superiores. En cualquier caso, el destinatario de las cartas del jesuita, el provincial de la Compañía, no envió las cartas del jesuita al obispo Venegas, como en teoría debía hacer, sino al inquisidor Becerra, cazador de brujas. Éste refutó todo lo dicho por Solarte en un informe a la Suprema (las cartas del jesuita fueron editadas en: Henningsen (ed.), *The Salazar Documents*, pp. 146-181). Véanse Homza, *Village Infernos*, pp. 102-109; Henningsen, *El abogado de las brujas*, pp. 196-213.

Su palabra constituye un testimonio directo del proceder de los ministros de justicia a nivel local, en el contexto mismo del gran pánico brujeril. En enero de 1611, el jesuita envió al provincial de la Compañía un informe de su experiencia en donde describe el accionar de la justicia local con las siguientes palabras:

> No quiero decir a Vuestra Reverencia *las cosas y desafueros que los ministros de justicia han hecho*, las personas que se han apedreado, hecho pedazos sus casas, sus tejados a pedradas, consintiendo y aún alentándolo los padres de los muchachos, poniendo hogueras alrededor de las casas (…) *disimulando la justicia en ello*.[259]

Eran las autoridades locales y "el vulgo mismo", en diversos lugares de la región (como Sumbilla, Santesteban, Legasa, Oyeregui, Oronoz y Arrayoz), quienes atormentaban a las mujeres para que hablaran: "halagándoles que confiesen, que, confesados, serán libres en hacienda y honra y en todo, sin ir jamás a Logroño".[260] El temor a la pérdida de propiedades en manos de los agresores parece que fue un elemento central: Homza narra el caso de un hombre de Olague, de 1611, cuya casa fue totalmente quemada por la justicia vigilante y el de una mujer que reveló que sus vecinos le habían dicho que, si no confesaba y se reconciliaba, aprovechando el edicto de gracia de la Inquisición, su casa y hacienda "quedaría asolada y perdida". Homza interpreta aquí

[259] Henningsen (ed.), *The Salazar* Documents, p. 161. El resaltado es mío.

[260] *Ibidem*, p. 179.

que los vecinos temían que la Inquisición fuera quien le confiscara sus bienes.[261]

En tiempos contemporáneos a este gran pánico brujeril, más cerca del Cantábrico, en Fuenterrabía (provincia de Guipúzcoa), hubo una persecución de brujas llevada a cabo por la justicia municipal que implicó a varias niñas y mujeres extranjeras, en 1611. En los testimonios del proceso, la inspiración proveniente de Logroño se torna evidente: por ejemplo, al describir las "misas negras" que tenían lugar en las supuestas juntas diabólicas nocturnas, aparece la frase "Cabrón arriba, cabrón abajo" al referir a la especie de suela de zapato que hacía las veces de hostia consagrada. Esta frase, ese mismo año de 1611, apareció impresa en la más famosa *Relación* del Auto de Fe de noviembre de 1610. Cuando los alcaldes ordinarios de Fuenterrabía decidieron remitir el caso a Alonso de Salazar y Frías, éste lo desestimó y ordenó que se devolvieran a las acusadas los bienes que habían sido confiscados.[262]

Esto nos lleva a un segundo punto clave que permite dar cuenta de la gran repercusión que tuvo el caso de Zugarramurdi: la documentación de los procesos y el accionar público de la Inquisición brindaron descripciones pormenorizadas y creativas del aquelarre brujeril de gran impacto simbólico. Estas se prolongaron en el tiempo hasta inspirar, incluso, las pinturas negras alusivas a la brujería de la llamada "Quinta del sordo" de Francisco de Goya.[263] Los detalles del fenómeno, enriquecidos con ficciones que rozaban el absurdo, trascendieron muy pronto en virtud de la publicación de dos relaciones del famoso Auto de Fe al año siguiente, en 1611: la *Relación* de Juan de Mongastón (publicada en Logroño, referida en el párrafo previo) y la escrita por Luis de Fonseca (editada por Juan Bautista Varesio en Burgos). Estas

261 Homza, *Village Infernos*, pp. 44, 70.

262 Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, pp. 240-245, esp. p. 242.

263 Henningsen, *El abogado de las brujas*, pp. 73-100; Rojas, *Bad Christians*, pp. 222-274; Homza, *Village Infernos*, pp. 51-86; Wilby, "¡Cabrón arriba!"; Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, p. 275. Goya era muy amigo de Leandro Fernández de Moratín, el editor decimonónico de la relación del Auto de Fe de Logroño de Mongastón.

crónicas hicieron que los pormenores del sabbat circularan de forma extendida. Juan de Mongastón, por ejemplo, relata del siguiente modo el llamado 'ósculo infame':

> Y luego se hincan de rodillas junto a él [un demonio teriomórfico] y le besan la mano izquierda y los pechos encima del coraçón; y dos bruxos que hazen el officio de caudatarios le alçan las faldas para que le besen en las partes vergonçosas, y revolviéndose sobre el Demonio sobre la mano izquierda, le alçan la cola y descubren aquellas partes que son muy suzias y hediondas; y al tiempo que le besan debaxo della tiene prevenida (que les da) una ventosidad de muy horrible olor.[264]

El cronista habla también de la "misa negra", de la rígida jerarquía de la secta idolátrica, del descuartizamiento de cadáveres, de la necrofagia, de las metamorfosis, del incesto, de los infanticidios vampirescos, de los sapos vestidos de terciopelo y parlantes, etc. Como indica Rojas, la gran importancia dada a estos batracios constituye un rasgo significativo de las creencias brujeriles en la región. Tausiet ha destacado la asociación que existía entre el sapo y la sexualidad y maldad femeninas, así como el conocimiento que había de las propiedades alucinógenas y medicinales –y, en contrapartida, dañinas o venenosas, según la dosis– de estos animales (como el alcaloide presente su piel: la bufotenina).[265] En cualquier caso, lo cierto es que la *Relación* de Mongastón tuvo en impacto muy grande en la Península y también más allá de los Pirineos. Se coló, por ejemplo, en una de las demonologías más famosas del período: el *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons, où il est amplement traicté des sorciers et de la*

264 Juan Mongastón, *Auto de fe celebrado en la ciudad de Logroño en los días 6 y 7 de noviembre de 1610*, en Pedro de Valencia, *Obras completas VII*, "Apéndice I" (pp. 157-181), p. 173.

265 Rojas, *Bad Christians*, p. 246 y ss.; María Tausiet, "Sapos vestidos y murciélagos muertos: magia de género en la temprana Edad Moderna", *ILCEA* 45, 2022 (en línea); Eva Lara Alberola, "Los ejemplos sobre brujería en las relaciones del Auto de Fe de Logroño de 1610 editadas por Mongastón y Varesio: estudio comparativo", *Revista de Humanidades* 30, 2017, pp. 43-74; *Idem*, "El panfleto de don Juan de Mongastón sobre las brujas de Zugarramurdi (Auto de Fe de Logroño de 1610), editado en 1611: ¿documento histórico o literatura?", *Rilce. Revista De Filología Hispánica* 33:1, 2016, pp. 259-282. Respecto de los sapos y sus usos brujeriles, véase también Usunáriz, *Maleficium*, p. 37.

sorcellerie de Pierre de Lancre. Este célebre cazador de brujas, responsable de la condena a muerte de aproximadamente ochenta personas en la región francesa del Labourd, vecina de Zugarramurdi, en 1609, incluyó en su tratado varios folios que son una traducción literal, con muy pocas modificaciones, de aquella *Relación* (concretamente, las primeras páginas del *Discours* III del libro quinto).[266]

Otra relación del Auto de Fe de Logroño, que no fue publicada en su momento y permanece anónima, también incluía detalles escabrosos de lo expuesto públicamente en noviembre de 1610. Su autor, desconocido, afirma ser ministro del Santo Oficio. Escribe que la secta se reunía en un campo que "ellos llaman aquelarre", término que significaba 'prado de placer' o 'prado del cabrón' (como ya se ha señalado anteriormente, la palabra 'aquelarre' fue acuñada en el propio contexto de este célebre proceso). Describe que había maestros brujos que llevaban a sus novicios a adorar por primera vez al demonio, quien aparecía sentado en un trono "en forma de hombre feo y espantoso"; que cada brujo pupilo recibía un sapo, que era como un ángel de guarda diabólico; que hacían "banquetes de carnes de hombres difuntos y de niños que desentierran", a quienes comían "crudos, asados y cocidos"; que el demonio "les dice misa en un altar mal compuesto" e incluso les daba "unas formas negras" diciendo "este es mi cuerpo"; que hacían ungüentos asesinos con batracios y sesos de muertos; etc. La *Relación* narra todas estas cosas en gran detalle, afirmando que las brujas "acuden a los aquelarres y juntas con su verdadero cuerpo y alma y sin engaño de sueño ni otra fantasía". Además, el anónimo ministro de la Inquisición escribe que el Auto de Fe que condenó a muerte a una decena de personas por estos delitos fue presenciado por más de treinta y un mil personas. Los nacidos en Logroño no habían visto jamás tanta gente allí, llegada "de Francia, Aragón, Navarra, Vizcaya y de diferentes partes de Castilla". Este movimiento masivo de personas

266 Renaud Cazalbou, "Pierre de Lancre, Pedro de Valencia: deux visions du procès de Logroño", *ILCEA* 45, 2022 (en línea); Maus de Rolley y Machielsen, "The Mythmaker of the Sabbat".

se había producido, en opinión del autor, para obtener finalmente certezas sobre un asunto muy incierto y controversial:

> concurrieron (…) por el gran estampido que habían dado las premisas de haberse descubierto en este Auto la pésima secta de brujos que vuestra merced sabe[que] hasta aquí han estado en dudosas opiniones: [que] si los había o no, [que] si a las juntas del Demonio iban con cuerpo y alma o mentalmente, quedando adormecidos, como las más veces se ha pensado. Ya todo esto queda tan aclarado (…) por la presente relación, que es la más cierta y compendiosa que se ha podido sacar de las acusaciones y confesiones de dichos brujos que públicamente se han leído.[267]

Cabe recordar también que, en el mismo año de 1611, Sebastián de Covarrubias, en su *Tesoro de la lengua castellana o española*, asienta la definición de 'bruxa' del siguiente modo:

> cierto genero de gente perdida y endiablada, que perdido el temor a Dios, ofrecen sus cuerpos y sus almas al demonio a trueco de una libertad viciosa, y libidinosa, y unas vezes causando en ellos un profundissimo sueño, les representa en la imaginacion ir a partes ciertas, y hazer cosas particulares, que despues de despiertos no se pueden persuadir, sino que realmente se hallaron en aquellos lugares, y hizieron lo que el demonio pudo hazer sin tomarlos a ellos por instrumento. Otras vezes realmente y con efeto las lleva a partes donde hazen sus juntas, y el demonio se les aparece en diversas figuras, a quien dan la obediencia, renegando de la santa Fe que recibieron en el Bautismo, y haziendo […] cosas abominables y sacrilegas…[268]

Covarrubias cita a continuación el *Malleus maleficarum*, la *quaestio de strigibus* de Bartolomé Spina y la obra de Martín del Río. Ensaya algunas etimologías posibles de la palabra y de sus sinónimos ('strix',

267 Eloísa Navajas Twose y José Sáinz Varela, "Una relación inquisitorial sobre la brujería navarra", *Huarte de San Juan. Geografía e Historia* 17, 2010, pp. 437-371, esp. 363-371.

268 Sebastián de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana, o española*, Madrid: Luis Sánchez, 1611, f. 153v.

'lamia', 'iorgina') y sostiene que era habitual "tratar esta materia debaxo del nombre de bruxa, que de bruxo" porque "son mas ordinarias las mujeres, por la ligereza y fragilidad, por la luxuria, y por el espiritu vengativo que en ellas suele reynar".[269]

La gran controversia: el partido de los crédulos

Si bien miles de personas acudieron a Logroño en busca de certezas, el episodio brujeril en Navarra no resolvió las dudas sino, por el contrario, recrudeció el debate, tanto dentro como fuera del tribunal inquisitorial. Generó el enfrentamiento de Alonso de Salazar y Frías, por un lado, y Juan de Valle Alvarado y Alonso Becerra Holguín, por el otro (los tres eran inquisidores en Logroño) y también discusiones entre el fragmentado tribunal logroñés y la Suprema.[270] Además de ello, incitó una polémica extendida en la Península, a tal punto que Henningsen habla de dos partidos rivales: el los escépticos y el los creyentes.[271]

Este último, el partido de los crédulos (encabezado por los mencionados Becerra y Valle), contaba con muchos miembros en sus filas. Por ejemplo, el fiscal del tribunal inquisitorial de Logroño, Isidoro de San Vicente (†1650), escribía a la Suprema, antes del Auto de Fe de 1610, una extensa carta en favor de la confiscación de bienes, el tormento y la ejecución de los acusados de brujería. Dice:

> …con las testificaciones que tenemos sobra paño para abrasar cuantas hay en aquel reino y las brujas de unos aquelarres van descubriendo los de otros. Y no es de creer permitirá Dios que el atrevimiento y desvergüenza del demonio pase tan adelante en tan notable detrimento y ruina de toda la cristiandad.[272]

269 *Ibidem*, ff. 153v-154v.
270 Henningsen, *El abogado de las brujas*, pp. 276-312; Homza, *Village Infernos*, pp. 92- 109, 153-184.
271 Henningsen, *El abogado de las brujas*, p. 217.
272 Usunáriz, *Maleficium*, p. 102.

Además, alega haber encontrado en los registros del Santo Oficio que, en 1508 y 1509, en el reino de Navarra, habían sido "castigadas y relajadas (como verdaderamente herejes y apóstatas) muchas personas, y con confiscación de bienes, sin tener la metad de probanza que ahora", en referencia, muy probablemente, al caso de Amboto.[273] Esto demostraba, en su opinión, que se trataba de una secta muy antigua y arraigada en la región.

La postura de los creyentes no se expresó únicamente en el terreno de los hechos. En aquellos años de intensa persecución en el norte de la Península, hubo también tratados teológicos de origen hispano que, en la estela de Martín Del Río, legitimaron la existencia del fenómeno. Un ejemplo claro de ello es la obra titulada *Epitomes delictorum in quibus aperta vel oculta inuocatio daemonis interuenit libri IIII* de Francisco Torreblanca Villalpando (*c.* 1580-1645), publicada en 1615 y en 1619. Su autor era miembro de la élite intelectual de Córdoba, rector de la parroquia de San Pedro, y ejercía como abogado de la Real Chancillería de Granada. En su tratado, como contracara de lo escrito –como veremos– por Pedro de Valencia, afirma que quienes negaban la realidad de la brujería eran "pirrónicos". Sostiene que el traslado aéreo de las brujas era la norma y los engaños meramente fantasiosos del demonio, la excepción.[274] El pensamiento demonológico de Torreblanca era tan radical que levantó las críticas de un censor anónimo que, incluso antes de que la obra fuera publicada, escribió un opúsculo en su contra y lo entregó al presidente del Consejo de Castilla. Se trata, por lo tanto, de un caso que evidencia con claridad la falta de consenso entre ambas posturas, de crédulos y escépticos: Torreblanca presentó una contra-respuesta a su anónimo censor, titulada *Defensa a favor de los libros católicos de la Magia* (escrito en Madrid, 1615). Allí el cordobés ratificaba su postura, traduciendo al castellano lo que antes había escrito en latín. Entre otras cosas, afirma que la Iglesia no casti-

273 *Ibidem*, p. 100.
274 Sobre la obra de Villalpando (y la de su censor), véase: Campagne, *Homo Catholicus*, pp. 508-511.

gaba crímenes imaginarios, cuestiona la actualidad y autenticidad del antiguo canon *Episcopi* y sostiene que era herético negar la capacidad del demonio de transportar cuerpos (puesto que quedaba demostrado por las Escrituras y por la tradición de la Iglesia).[275] En 1623, su *Defensa* se publicaría como anexo a una nueva obra de Torreblanca, titulada *Demonologia sive de magia natural*, editada en Mainz. Esta, como indica Morgado, repite los contenidos de *Epitomes*. Queda aún por realizar un análisis más profundo del discurso demonológico de este jurisconsulto cordobés.[276]

Otro autor que sumó un ejemplar a los anaqueles de la demonología en tiempos de Zugarramurdi y que tampoco ha sido estudiado por la historiografía especializada fue el dominico Rafael de la Torre, prior de San Esteban de Salamanca. En sus comentarios a la obra de Santo Tomás (1611-1612), discurre ampliamente respecto de la acción de los demonios en el mundo, sobre todo en relación a la posesión demoníaca y el exorcismo.[277] Entre otras cosas, este fraile se ocupó de "redemonizar" algunos fenómenos extraordinarios que, desde la filosofía natural –y la teoría humoral, en particular– eran crecientemente explicados como meros hechos naturales. Refuta de forma explícita, en

275 Francisco Torreblanca Villalpando, *Defensa a favor de los libros catolicos de la Magia*, [s.l.], [s.n.], 1615, p. 23.

276 Arturo Morgado García, *Demonios, magos y brujas en la España moderna*, Universidad de Cádiz, 1999, p. 15. Doy algunos indicios de la necesidad de explorar estos tratados de Torreblanca: siguiendo el hilo abierto por Del Río (véase *Magia demoníaca*, p. 386), Torreblanca cita a Claude Caron para hablar de la marca del diablo pero agrega algo que no estaba en Del Río: relaciona la señal del diablo en la bruja con la que haría el Anticristo a sus seguidores (Torreblanca Villalpando, *Demonologia sive de magia*, p. 203). Esta idea será tomada luego por los re-editores de la obra anti-cristológica más importante en España: el *De Antrichristo* de Tomás de Maluenda (véase Constanza Cavallero, "'Como otro demonio de carne': el Anticristo, el diablo y la bruja en la España moderna (siglos XV-XVII)", en Campagne y Cavallero (eds.), *Furor Satanae*, p. 221; *cf.* Claude Caron, *L'Antéchrist démasqué*, Tournon: G. Linocier, 1589, p. 65-66). Por otro lado, el autor hace una suerte de historia de las llamadas 'lamias' y dice, por ejemplo, que los judíos llamaron 'Lilith' a las que iban por las noches con el demonio y los españoles 'la pesadilla' a las que molestaban a los adultos durmientes y parecían sofocarlos (*Demonologia sive de magia*, p. 337; véase Campagne, *Strix hispanica*, pp. 211-217).

277 Raphaelis de la Torre, *De partibus potentialibus iustitiae, in secundam secundae Divi Thomae a quaestione LXXX vsque ad quaestionem CXXIII. Commentaria in tres tomos divisa. Tomus 1: De religione et eius actibus*, Salmanticae: Apud Franciscum de Cea Tesa, 1611, pp. 747-748, 834. El tratado fue incluido luego en: *Idem*, *Tractatus de potestate ecclesiae coercendi daemones circa obsessos et maleficiatios*, Colonia: Constantin Munich, 1629.

este sentido, lo escrito por Levino Lemnio, autor de *Occulta naturae miracula* (*Los milagros ocultos de la naturaleza*) de 1559. Este médico y sacerdote católico de los Países Bajos consideraba que la xenoglosia era un síntoma propio de melancólicos, frenéticos o maníacos. Lo mismo había sostenido en la Península Juan Huarte de San Juan, en su *Examen de ingenios para las sciencias* de 1575, que sería prohibido, censurado y publicado nuevamente, ya expurgado, en 1594. Rafael de la Torre, en cambio, afirmaba que la capacidad de hablar lenguas extranjeras o desconocidas era un signo evidente de posesión demoníaca, en línea con la postura tradicional de teólogos y exorcistas, como Antonio de Torquemada, y de médicos como Andrés Velásquez, autor de *Libro de la melancholia* (1585), o Pedro García Carrero, autor de *Disputationes medicae super libros Galeni de locis affectis* (1605). Pocos años más tarde, el *Rituale Romanum* de Pablo V, de 1614, ratificaría esta noción.[278] Rafael de la Torre participó entonces de la reacción contra ciertas explicaciones naturalistas. También afirmaba, por ejemplo, que el toque de las campanas era efectivo para combatir a demonios y brujas (estas, dice, siendo transportadas por el aire, al oír el sonido de las campanas, eran arrojadas violentamente al suelo y los demonios huían). Es más: señala que las brujas engañaban al vulgo ignorante haciéndole creer que el sonar de las campanas no surtía efecto una vez que la tormenta había penetrado en el territorio o si, durante la bendición de las campanas, la concubina del sacerdote les había impuesto el nombre.[279]

Al hablar específicamente de las brujas, se pregunta si estas eran llevadas realmente por el aire por los demonios o si se trataba de una fantasía. Cita las dos posturas principales sobre el asunto. Señala, por un lado, que eran los canonistas quienes solían creer (en base al canon

278 Keitt, "Preternatural Peasants", esp. p. 95.

279 Raphaelis de la Torre, *De partibus potentialibus iustitiae…, Tomus 1: De religione et eius actibus*, p. 861: "Et ut audias quid rideas, & vulgi imperitituam animadvertas, scito ex Remigio lib. 1 *Demonolatriae* cap. 26. Lamias vulgo persuasisse, hunc sonitum campanarum inefficacem esse, postquam tempestas penetravit in territorio, ubi campanae sunt. Item aiunt non prodesse sonitum campanae, cui, dum benedicebatur, concubina Sacerdotis nomen imposuit".

Episcopi) que todo era sueño e ilusión. Refiere al respecto lo escrito por el Tostado en su comentario al *Génesis* acerca de las unturas que utilizaban ciertas mujeres, quienes posteriormente caían en un sueño profundo y narraban, al despertar, todo tipo de banquetes y placeres. Luego, al hablar de quienes optaban por la realidad del vuelo, dice que eran mayormente juristas y teólogos y cita como autoridades a Francisco Peña (su comentario al *Directorium inquisitorum* de Nicolás Eymeric, de 1578), al Tostado (su comentario a *Mateo*, sin cuestionar el cambio de postura), al *Malleus maleficarum*, a Alfonso de Castro y a Paulo Grillando. Aduce como argumento determinante los miles de testigos que afirmaban la realidad del traslado de las maléficas a lugares lejanos para cometer actos sacrílegos en presencia del demonio. Rafael de la Torre se decanta por esta segunda postura: "Considero, ante ambas opiniones, que ha ocurrido a menudo, como lo atestiguan las experiencias alegadas".[280] Respecto del canon *Episcopi* dice que lo considera auténtico, cosa que muchos negaban, pero que no debía ser tomado en sentido general sino como una reprobación de la creencia particular de aquellas mujeres que creían en la divinidad de Diana o de Herodías (sigue aquí, entre otros, al Abulense).[281]

De la Torre también vuelve sobre las brujas al hablar de la gran capacidad de los demonios de hacer prodigios aparentes o ilusorios. Afirma que estos podían engañar completamente el sentido de la vista. Cita como ejemplo una anécdota narrada por Prierias, según la cual un sacerdote boloñés amigo suyo había visto y oído, en virtud de los conjuros de un nigromante, a demonios en forma de jóvenes de incomparable hermosura, que cantaban y tocaban instrumentos. El dominico señala luego que los demonios también tenían la capacidad de engañar el sentido del tacto y simular incluso la apariencia de la carne

280 "Existimo iuxta vtramque sententiam, saepe accidisse vt experientiae allatæ testantur".

281 Raphaelis de la Torre, *De vitiis oppositis religioni. A quaestione XCII secundae secundae Divi Thomae usque ad quaestionem centesimam. Tomus 2*, Salmanticae: Apud Franciscum de Cea Tesa, 1612, pp. 135-136. Luego dice que las *bruxas* "vere deferentur ad loca distantia, & non solum per phantasiae illusionem" (en el "Index rerum et sententiarum", entrada "Lamia").

viva pero que, sin embargo, este sentido era menos falible: si Cristo, una vez resucitado, había pedido a los discípulos que lo tocaran para comprobar que no era un espíritu sino un hombre de carne y hueso, el tacto humano debía ser capaz de diferenciar el cuerpo falso de los demonios del de los seres vivientes. En este contexto, señala que las brujas se habían quejado frecuentemente de los cuerpos que asumían los demonios íncubos, por ser fríos o desagradables al tacto.[282]

Otro ejemplo que cabe mencionar dentro del partido de los crédulos es el del doctor Lope Martínez de Isasti, sacerdote de Rentería e historiador de Guipúzcoa. Según indica Caro Baroja, creía "a pies juntillas en los actos de las brujas". El ya mencionado obispo de Pamplona Prudencio de Sandoval (también crédulo y también historiador), autor de la *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V* (1604), se entrevistó con Isasti en 1615, durante una visita pastoral. Le pidió que combatiera la "plaga" de las brujas predicando en vascuence y en las confesiones e instrucciones que tuviera a cargo. El presbítero, además de ello, escribió una relación acerca de "las maléficas de Cantabria" en 1618, habiendo leído a autores como Krämer, Torquemada y Martín del Río y sirviéndose, como insumo, de rumores de conocimiento público y de las declaraciones de algunos niños con los que había conversado.[283] Allí, debatiendo con los escépticos, expresa lo siguiente:

> Ay algunos clerigos, frailes y curas que dizen de los pulpitos que las bruxas no llebantan tempestades, ni matan criaturas innocentes, pues no tienen culpa, que todo haze el Diablo por permission diuina, por nuestros peccados, lo qual contradize Sprengero al principio de su *Maleo* con auctoridad de Sant Thomas, y ay orden de los inquisidores de Logroño que no se trate desta materia en pulpitos ni en corrillos.

282 *Ibidem*, pp. 146-147.

283 Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, 245-247. Se trata de la "Relacion que hizo el Doctor don Lope de Ysasti, presbytero y beneficiado de Leço, que es en Guipuzcoa, acerca de las maleficas de Cantabria por mandado del señor inquisidor Campofrio en Madrid", 1618 (BN MSS/2031, ff. 133r-136v). Hay una edición en: Caro Baroja, "Cuatro relaciones sobre la hechicería vasca", pp. 131-145. *Campofrio en Madrid* está escrito por otra mano, encima de una única palabra que parece ser 'Campofrio'.

> Otros ay que con pertinacia defienden que todo lo que se dize de bruxas es illussion y embeleco, y que no salen de casa ni pissan la yerba del campo con bailes, ni comen cuerpos muertos, que lo han visto y probado. Y lo contrario se ha visto por experiencia, y refiere al proposito muchos casos el P. Rio.

En el margen, además, se escribe que en el año de 1620 (?) se había publicado un edicto de excomunión "contra los que dizen que no ay bruxas y no van por los ayres".[284] También en el margen, poco más adelante, el documento aduce llamativamente la opinión –contraria a lo expuesto– del antiguo inquisidor de Logroño, Juan Ramírez, ascendido a fiscal de la Suprema en 1608: "que era imaginacion y los açotassen y se les quitaria".[285] Más cerca del final, Isasti sostiene que era necesario proceder con mucha cautela a la hora de la confesión, porque el diablo "les persuade que nieguen la verdad en la confession porque se hagan mas graves sus delictos con el sacrilegio que cometen".[286]

Cabe mencionar, por último, que la creencia y el debate respecto del vuelo de la bruja se manifestó incluso en escritos que no se vinculaban de modo directo con el asunto. Es el caso, por ejemplo, del tratado sobre las plagas de langostas escrito por Juan de Quiñones y publicado en Madrid en 1620. Allí el autor afirmaba que la Iglesia hacía exorcismos para combatir dichas plagas no con la intención de que los insectos –criaturas irracionales– le obedecieran sino porque muchas veces era el demonio quien movía a las langostas de un lugar a otro. Allí escribe Quiñones que el demonio sin dudas podía hacer esto, puesto que tenía la potestad incluso de mover a los hombres a sitios muy distantes "en un breve espacio de tiempo". Reconoce que el canon *Episcopi* parecía sostener lo contrario y que la cuestión estaba muy disputada. Concluye, sin embargo, citando a autores como Martín Del Río, Rafael de la Torre y Francisco Torreblanca, que "este es el parecer

[284] BN MSS/2031, f. 136r.
[285] *Ibidem*.
[286] BN MSS/2031, f. 136v.

y opinion mas comun recebida de los Teologos y Iuristas". Gracias al movimiento local, los demonios podían también

> levantar en el mar gravissimos impetus de vientos, borrascas, varias tempestades, o alborotando las aguas, y moviendolas de arriba a baxo, o con los vientos fuertes concitandolas. Y puede causar terremotos, encerrando en las cavernas y grutas de la tierra algun vehemente viento, o estando incluso y encerrado en ellas, agitandolo y moviendolo con mayor vehemencia y fortaleza. Puede tambien mover truenos, relampagos, granizos, y semejantes cosas Meteorologicas, y embiarlas a las partes y lugares que quisiere. Tiene otra accion mediata consequente a su movimiento local, en el qual es potentissimo, y por esta accion puede todo lo que pueden las causas naturales, aplicandolas por el movimiento local, para que obren, segun su modo natural y actividad; y assi obra cosas que admiran a los hombres, y que exceden y sobrepujan a las operaciones humanas, porque son nuevas, inusitadas, y no vistas de los hombres, porque el modo de obrarlas les es oculto, y porque conoce el demonio las virtudes ocultas de las cosas, que estan escondidas en ellas, como en las aguas, piedras preciosas, y no preciosas, metales, yervas, plantas, maderas, aves, animales y pezes. [287]

El partido de los escépticos: el caso de Pedro de Valencia

En la ladera opuesta, el partido de los escépticos no se llamó a silencio sino todo lo contrario. Los más destacados, en el terreno de los hechos, fueron el inquisidor Salazar y Frías y el escéptico obispo de Pamplona, Antonio Venegas de Figueroa (este último creía que "el fenómeno de la brujería se basaba total y enteramente en embustes e ilusiones").[288] También han sido mencionados los ejemplos de Hernando de Solarte o Catalina de Iturbide, quienes, entre otros contemporá-

[287] Iuan de Quiñones, *Tratado de las langostas, muy vtil y necessario, en que se tratan cosas de prouecho y curiosidad para todos los que professan letras diuinas y humanas, y las mayores ciencias*, Madrid: Luis Sánchez, 1620, ff. 40r-42r.
[288] Henningsen, *El abogado de las brujas*, p. 133. Véase también Homza, *Village Infernos*, pp. 59-60.

neos, hicieron frente a los calumniadores, cazadores y torturadores de brujas y trabajaron arduamente para poner fin a la violencia. Como se ha dicho, también los tribunales eclesiásticos del obispado y la corte secular del reino, buscando frenar la persecución de presuntas brujas, procesaron a clérigos y aldeanos que atormentaban a sus vecinos.[289]

Esta postura se manifestó también, muy pronto y con matices novedosos, en el mundo de las letras. El ejemplo más destacado es la obra de Pedro de Valencia (1555-1620), titulada *Discurso acerca de los cuentos de las brujas*, de 1611. Esta obra permaneció manuscrita pero circuló en los centros de poder. Original en sus argumentos, fue redactada por pedido del Inquisidor General y arzobispo de Toledo, Bernardo de Sandoval y Rojas. El humanista extremeño presenta allí una postura sólidamente argumentada en contra de la creencia en el complot de las brujas y en contra de su persecución.[290] Reclama incluso que las relaciones del Auto de Fe de Logroño no fueran divulgadas (es decir, ni publicadas ni leídas en público), "por honra del nombre de Dios" y "de estos reinos tan puros de herejía" y "por el escándalo y mal ejemplo" que podían dar a las "mujercillas ruines". Creía con firmeza que lo que confesaban las brujas contenía cosas inverosímiles, escritas para entretener o para espantar a los niños y a la "gente vulgar".[291] De este modo, Pedro de Valencia se ubicaba a sí mismo dentro de una tradición de autores escépticos: la polémica no era nueva; había existido desde el comienzo y estaba más viva que nunca. Habla, de hecho, de las

> controversias que ha habido y hay entre autores antiguos y modernos acerca de todo género de magia, en particular de las *striges*, lamias o brujas, unos creyéndolo todo, otros negándolo y teniéndolo por imposibles, y otras medias opiniones.[292]

289 Homza, *Village Infernos*, pp. 123-152.

290 Véase Campagne, *Homo Catholicus*, pp. 504-508; Keitt, *Inventig the Sacred*, p. 176; Constanza Cavallero, "La difícil búsqueda de un '¿quién vive?'. Moriscos, brujas y la creencia del otro en la España contrarreformada", en Eleonora Dell'Elicine *et alii* (eds.), *Tener por cierto. Prácticas de la creencia de la Antigüedad romana a la Modernidad*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2019, pp. 267-301, esp. 277-290.

291 Pedro de Valencia, *Obras completas VII*, pp. 256-257.

Este gran sistematizador del partido de los escépticos consideraba que los "cuentos" y "fantasías" que confesaban las brujas podían ser comprendidos de diversas maneras posibles. En primer lugar, como resultado de acciones depravadas que cometían personas de carne y hueso en algún rincón de la noche (al cual llegaban caminando, no "en volandas"). Se trataría en este caso de meras reuniones humanas, secretas, realizadas para satisfacer las pasiones y entregarse a los excesos, como ocurría en los misterios eleusinos o las bacanales de la Antigüedad. El demonio tal vez participaba en el asunto, pero solo "con pasos invisibles, somo suele andar el demonio en todos los pecados de los hombres". Todo ocurriría "sin magia ni eficiencia visible y maravillosa del demonio": en caso de infanticidio, por ejemplo, los niños morirían envenenados o ahogados en manos de criminales.[293]

En segundo lugar, el humanista plantea que tales cuentos podían ser fruto de la imaginación de los hombres, quizás afectados por alguna enfermedad psíquica o física, como la melancolía o la "gota coral". En este caso, como en el anterior, todo ocurriría "naturalmente".[294]

En tercer lugar, Pedro de Valencia aduce que todo podría tratarse de hechos que ocurrían solo en sueños, por el poder natural de ciertos elementos, es decir, por el poder alucinógeno, sedante o anestésico de las hierbas o ungüentos utilizados. Como ejemplo de lo dicho, el humanista cita la experiencia descrita por el doctor Laguna, médico de reyes y papas, en su *Comentario a Dioscórides* IV, 75 (traducción con glosas del *De materia medica* de este médico y farmacólogo griego del siglo I). El médico español había relatado que, mientras se encontraba al servicio del Duque de Lorena en Metz, en 1545, fue llamado para paliar el insomnio que sufría una mujer, la esposa del verdugo de

292 *Ibidem*, p. 278.

293 Pedro de Valencia, *Obras completas VII*, pp. 257-258, 264.

294 *Ibidem*, p. 265 y ss.

la ciudad. Tomó entonces un ungüento que las autoridades del lugar habían secuestrado de la choza de dos presuntas brujas y lo colocó él mismo sobre el cuerpo de la paciente (es decir, sin que ella hiciera pacto alguno con el demonio). La mujer durmió profundamente durante un día y medio y soñó con muchos deleites y placeres deshonestos. Según el médico, esto sucedía muy probablemente por propiedad de los brebajes y unturas empleados. Las brujas no se movían por la noche ni adoraban al demonio: solo soñaban cosas extraordinarias (pese a lo dicho, Pedro de Valencia reconoce que cabía la posibilidad de que los ungüentos surtieran efecto en virtud de un pacto sellado con el demonio; en tal caso, éste representaría "en sueños uniformemente a todos estos sus durmientes la junta y actos de ella"). [295]

En cuarto lugar, el extremeño considera una última explicación posible: la propuesta por la teología. Como sabemos, desde la perspectiva dominante, la asistencia al sabbat podía ocurrir de dos maneras distintas: a veces en sueños, por intervención del demonio (algo ya mencionado por el humanista en el punto anterior), y otras veces en forma corporal. En ambos casos ocurriría "en cumplimiento del pacto y fuerza del demonio".

Pedro de Valencia se dedica sobre todo a desestimar esta última explicación. Creía, en principio, que las dos posibilidades que brindaba la teología para comprender el fenómeno se trababan entre sí "con maraña y perplejidad inextricable" y que, pese a que era "tanto y tan fuerte" lo que se podía decir contra cada una de ellas por separado, más aún se podía decir "contra ambas juntas". Da dos razones para sostener lo dicho:

> La primera es *la perplejidad que se sigue en la averiguación de la verdad*, *que viene a hacer el hecho improbable* y los cargos y descargos igualmente ilusorios y ni bastará probar negativa coartada ni hay remedio que baste, sino que cualquier hombre está expuesto a peligro de falsa delación, en queriendo el demonio o representar la semejanza del inocente en las juntas o en los sueños o, sin esto, en antojándoseles a gente tan burladora e infame concertarse para testificar contra el que con veneno no pudieren matar.[296]

295 *Ibidem*, pp. 269-271.

Era sobre todo la capacidad otorgada al demonio de suplir el cuerpo de una persona "con un espectro o fantasma" lo que generaba una aporía irresoluble en términos jurídicos, porque tornaba imposible la construcción de la prueba, la "averiguación de la verdad". Ni siquiera las presuntas brujas eran capaces de distinguir si habían ido a las reuniones en cuerpo o en espíritu, o si lo habían soñado.[297] Tampoco eran fiables los testigos: si el demonio era capaz de producir cuerpos sustitutos idénticos al de la presunta bruja, como sosías, era imposible saber si el "verdadero cuerpo" estaba en la cama o en el sabbat (este elemento es clave, como indica Keitt: "it created intractable evidentiary problems").[298] Por lo tanto, en opinión de Pedro de Valencia, era necesaria la presunción de inocencia, atender minuciosamente a las pruebas existentes (diferenciando lo probable de lo verosímil y verdadero) y tomar cada caso en particular. Afirma entonces:

> sin que haya verdad ni cuerpo del delito, que dan también en humo y aire todas las confesiones y deposiciones de reos y testigos, porque éstos no pudieron distinguir si vieron espectro o cuerpo, ni los reos diferenciar los sueños e ilusiones y burlas de lo que en cuerpo y de veras les hubiese pasado.[299]

Respecto de los sapos vestidos, por ejemplo, decía que sentía vergüenza de referir cosas "que parecen fingidas sobre apuesta a quién dice mayor disparate".[300] Tampoco podía tenerse por cierto que las brujas pudieran entrar y salir de las casas por pequeños intersticios, ni mover molinos, ni convertirse en liebres, ni matar niños para hacer

296 *Ibidem*, pp. 274-275. El resaltado es mío.
297 *Ibidem*, p. 277.
298 Keitt, *Inventig the Sacred*, p. 176.
299 Pedro de Valencia, *Obras completas VII*, p. 293.
300 *Ibidem*, p. 297.

ungüentos si no se hallaba ninguna prueba, ningún cuerpo mutilado, ningún rastro. No bastaba que un niño muriera o un campo fuera destruido –dice– para culpar a las brujas, porque estas tragedias podían ocurrir por enfermedad natural, madres poco cuidadosas o fenómenos atmosféricos.[301] Sin evidencia alguna, y ante testimonios "menos verosímiles que las fábulas poéticas", el humanista proponía *suspender el juicio* ("no assentir ni affirmar a que sea esto ni aquello"), evitar el riesgo de condenar a hombres y mujeres inocentes, "presumir generalmente que cuentan sueños, sino se probare lo contrario".[302]

Si bien Pedro de Valencia no negaba los principios de la teología cristiana sobre el poder de ángeles y demonios, no creía que ello brindara *per se* herramientas jurídicamente válidas para dirimir casos específicos o dictar sentencias judiciales. Ante la emergencia de hechos excepcionales, era necesario buscar una explicación natural y ordinaria (no explicaciones mágicas o demoníacas) y, ante la falta de pruebas, no había que emitir juicio alguno "por la raçón de los académicos i de todos los filósofos en tales casos".[303] La influencia de su formación filosófica es evidente en esta postura. Pese a lo dicho, nada de todo esto impedía la salvaguarda del dogma en lo referido a las naturalezas angélicas:

> sin negar ni dudar de que sea posible a los ángeles escogidos cuando son mandados, o a los malos siendo permitidos, llevar los cuerpos por el aire en brevísimo tiempo (…) advertimos ser lícito y prudente y aun debido dudar y examinar en cada caso particular de los que pueden acontecer de muchas maneras (…), presuponiendo que siempre se ha de presumir que haya sido por vía natural, humana y ordinaria, no habiendo forzosa necesidad de recurrir a milagro o eficiencia que exceda el curso natural y común de las cosas.[304]

301 *Ibidem*, pp. 297, 302-303.
302 *Ibidem*, p. 277, 245.
303 *Ibidem*, pp. 290, 250.
304 *Ibidem*, p. 257.

Por otra parte, además de la dificultad jurídica para la averiguación de la verdad, Pedro de Valencia discute un asunto clave de índole teológica: el de la permisión divina. Recogiendo la tradición agustiniana, sostiene que "el poder del demonio es ninguno" sin el permiso de Dios. La victoria de la Cruz había despojado al demonio "de la posesión tiránica que usurpaba en el mundo"; resultaba entonces muy difícil aceptar que la divinidad concediera permiso para semejante crimen[305]. Si Dios no había permitido atrocidades del estilo "cuando más reinaba la potestad de las tinieblas" (es decir, antes de Jesús), ni había tenido el demonio un poder tan grande "sobre caribes que comen hombres, ni sobre egipcios que adoraban gatos y perros, ajos y cebollas", no resultaba creíble lo que se decía acerca de las brujas. En referencia a las Escrituras mismas, Valencia dice que era necesario "considerar con cuán corta licencia, cuán pocas veces, en qué ocasiones y para qué fines permitía Dios al enemigo hacer muestra de obras que pareciesen más que naturales".[306] Concluye afirmando que el hecho de que "ahora vuelan a bandadas como tordos tantas mujercillas y niños" le parecía "muy larga permisión" y que "no es verosímil que la divina bondad permita tanto al adversario".[307]

Por todo lo dicho, Pedro de Valencia rechaza explícitamente la excesiva credulidad del célebre Martín del Río y, en particular, el argumento que había presentado el jesuita en favor de la persecución: que Dios jamás permitiría la condena del inocente. El humanista responde que "en cuanto a la permisión, estos autores menos que otros pueden alegar la divina bondad, diciendo que no permitirá, pues presuponen tan duras y jamás oídas permisiones". Aducía, sagazmente, que no era necesario dejarse llevar por "fábulas gentilicias" ni llegar a extremos semejantes para refutar a los "políticos, epicúreos o lucianistas" que

305 *Ibidem*, pp. 279- 281.
306 *Ibidem*, pp. 282, 286-287.
307 *Ibidem*, pp. 289-290.

solo daban crédito a las cosas naturales y corpóreas que podían experimentar.[308]

En razón de la tesis del humanista sobre los alcances del permiso divino (es decir, que Dios no permitiría que el demonio ejerciera su poder con tanta desmesura) Campagne sostuvo agudamente que Valencia estaba echando los cimientos de un nuevo "sentido cristiano de lo imposible".[309] Con todo, el argumento medular y definitivo del que se sirve el humanista no es teológico sino jurídico-procedimental. Aclara que no pretendía discutir el dogma, ni debatir generalidades, sino plantear el asunto en términos casuísticos:

> no se trata aquí de la posibilidad, ni de resolver dogma en general, sino del examen prudente de cada caso en particular; en lo general digo que es cierto, y de fe que hay demonios o ángeles malos y apóstatas, de cuyo ministerio, fuerzas y mala voluntad usa Dios para castigo de los malos, tentación y probación de los buenos"[310]

A continuación, enumera los enormes poderes que tenía el demonio.

Reparemos en una última cosa: Pedro de Valencia, al criticar el fenómeno de la caza de brujas, no ponía el foco en la crueldad, el fanatismo o la necedad de los perseguidores sino más bien en la condición de las acusadas. Para el humanista, se trataba de "cuentos de viejas endemoniadas y dementadas", de "mujercillas flaquísimas e ignorantísimas" que podían ser tentadas "con interés de un maravedí o de una manzana". También muchas de ellas podían confesar tales crímenes por locura o para ostentar cierto poder.[311]

Zugarramurdi y el primer gran paso hacia la descriminalización

[308] *Ibidem*, pp. 276, 286-287.
[309] *Ibidem*, p. 273 y ss.; Campagne, *Homo Catholicus*, p. 508.
[310] *Ibidem*, p. 278.
[311] *Ibidem*, pp. 286, 282.

En medio de semejantes disputas intelectuales, Zugarramurdi se convirtió en un caso insoslayable por un último e importante motivo: la acción del más famoso de los inquisidores del tribunal, estudiado en detalle por Henningsen, y su rol en la historia de la descriminalización de la brujería. Dicho inquisidor, Alonso de Salazar y Frías, el más célebre "abogado de las brujas" (y lector de Pedro de Valencia) trabajó sin descanso, en medio de una situación social sumamente conflictiva, para frenar la cacería luego del Auto de Fe de 1610.[312] Con un edicto de gracia en su poder, hizo visitas en la región para reconciliar a las supuestas brujas con la Iglesia. Investigó minuciosamente lo ocurrido en cada caso, con el fin de demostrar que las pruebas que habían sido utilizadas por los otros dos inquisidores del tribunal, Becerra y Valle, para sentenciar la culpabilidad de los reos eran absolutamente infundadas y no cumplían con los estándares legales necesarios. Al indagar acerca de las muertes supuestamente ocasionadas por las brujas y visitar los sitios de los presuntos aquelarres, relevaba historias como la siguiente:

> La campesina María de Mindegui y la molinera Juana de Hualde explicaron que entre las dos habían confeccionado una untura porque el párroco y cierto franciscano las amenazaron con quemarlas en medio de la plaza al día siguiente si no les entregaban los ungüentos. Habían derretido un poco de tocino y le habían añadido agua; luego lo mezclaron con hollín de la chimenea y lo metieron en el tarro que entregaron al párroco.[313]

El inquisidor demostró que los ungüentos no estaban hechos con sesos de bebés y, así, que muchos de los hechos atribuidos a las brujas eran de carácter ilusorio, fruto de la mera ignorancia o del fraude. A

[312] Henningsen, *El abogado de las brujas*, pp. 222, 322-34; Amelang, "Between Doubt and Discretion".
[313] Henningsen, *El abogado de las brujas*, p. 269.

tal punto era así que era necesario dudar de la existencia misma de las brujas.[314]

Como consecuencia del gran trabajo de investigación y probación de Salazar y Frías (volcado en siete informes, de más de once mil páginas), el Consejo de la Suprema dictó una nueva y definitiva normativa sobre el asunto de las brujas, en agosto de 1614, que recuperaba la cautela y la suspicacia tradicional de la institución respecto del asunto brujeril.[315] La Suprema dictó además un "edicto de silencio" y encargó al inquisidor prudente la redacción de la *Instrucción que han de guardar los comisarios del Santo Oficio en las declaraciones y testificaciones que recibieren tocantes al crimen de la brujería*, de 1617.[316] A comienzos de ese mismo año, el 28 de enero de 1617, Salazar escribe su *Memorial octavo*: sostiene allí que las miles de personas que habían estado implicadas en asuntos brujeriles de un modo u otro "han quedado –a lo menos en Navarra– en tal quietud y silencio que parece increíble, y que jamás nadie pudiera imaginarlo, extirpando así por esta disimulación tan de raíz el fuego encendido como si jamás se hubiere de ellos tratado".[317] Este posicionamiento de la Inquisición, como sintetiza Campagne, resultó clave y definitivo, al menos en lo referido al accionar de la institución: "los excesos de precauciones, las dudas constantes, la imposición de silencio, el análisis crítico de la evidencia, convirtieron finalmente a la brujería en un crimen prácticamente imposible de probar".[318]

La decadencia del fenómeno en la región es evidente. De allí en más, en Navarra y en el País Vasco, la mayoría de los procesos relacionados con el tema de la brujería en los tribunales reales no serán sino

314 Además del clásico trabajo de Henningsen, véase: Homza, "An expert lawyer…".

315 Ver una edición de las "Instrucciones cursadas por la Suprema el 29 de agosto de 1614" en: Pedro de Valencia, *Obras completas VII*, "Apéndice IV", pp. 195-200.

316 Henningsen, "La Inquisición y las brujas", pp. 588-589; Knutsen, *Servants of Satan*, pp. 16-17; Amelang, "Between Doubt and Discretion". También en el caso de posesión de las monjas de San Plácido, hacia 1628, la Inquisición adoptaría una postura muy escéptica (Joseph Pérez, p. 101).

317 Manuel Marcos Casquero e Hipólito Riesco Alvárez, "Introducción", en Pedro de Valencia, *Obras completas VII*, p. 119.

318 Campagne, *Homo Catholicus*, p. 477.

pleitos por injurias o falsas acusaciones. Solo tres casos implicaron el trabajo conjunto de la justicia real y la Inquisición: el de María de Ollo (1647), el de María de Irisarri (1648) y el de María de Artaiz o de Esparza (1675).[319] En el caso de Vizcaya, las autoridades del lugar acudieron a los inquisidores en 1617 preocupados por el asunto de las brujas, pero éstos respondieron con advertencias contrarias a la persecución y con palabras evasivas. Sin embargo, lograron ante la corte que fuera nombrado un juez especial para lidiar con asuntos brujeriles: el licenciado Juan de la Puente Agüero, designado nuevo corregidor de Vizcaya. Sabemos que el teniente de la merindad de Astola, bajo supervisión de dicho corregidor, liberó en 1618 a dos de tres brujas que él mismo había mandado apresar. Además, en ese sitio se prohibió que los vecinos alojaran a forasteros provenientes de Francia, puesto que se creía que eran vectores del crimen de brujería.

Para el caso de Guipúzcoa, en 1621 el señor de Iraeta, don Diego de Irarraga, también pidió a la Inquisición, a través de las juntas provinciales, que interviniera contra las brujas de la región (dos mujeres se hallaban presas en Azpeitia). Sin embargo, el Tribunal de la Fe respondió con evasivas, una vez más. Nunca volvió a haber una petición semejante.[320] Desde el Auto de Fe de Logroño en adelante, el tribunal inquisitorial de Navarra encausó a una docena de personas en lo restante del siglo, dictando siempre absolución o penas menores. A excepción de algunos casos, la mayoría de las causas fueron más bien por hechicería o curanderismo. Dos excepciones registradas son el caso de María de Beriáin, de 1622, quien confesó ante la Inquisición haber volado al aquelarre (fue absuelta), y otro, de 1630, en el que tres jovencitas y un muchacho de Echarri-Aranaz dijeron haber sido llevados al aquelarre (también fueron absueltos).[321]

319 Usunáriz, "La caza de brujas en la Navarra moderna…", p. 337. Los casos de las dos primeras mujeres fueron remitidos a la Inquisición (ambas murieron, enfermas, en las cárceles de Logroño); el último caso fue sentenciado con destierro y remitido a la Inquisición.

320 Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, pp. 240-241.

321 Usunáriz, "La caza de brujas en la Navarra moderna…", p. 317; Usunáriz, *Maleficium*, p. 183.

Capítulo 7

La "gran caza" y la polémica sobre las brujas en la Corona de Aragón

Fuera de Navarra la historia fue diferente. Aquel documento inquisitorial de 1614 no frenó la credulidad ni el temor a las brujas en la Corona de Aragón (en particular, en diversas villas y lugares del norte del reino de Aragón y en Cataluña). En el Principado, lejos de aminorar, la virulencia de la caza se agudizó. En 1614, nueve mujeres fueron ejecutadas en Palau del Vidre (Vallespir) y, pocos años más tarde, el cazador de brujas Cosme Soler, procedente del obispado de Urgell, inició una cruel persecución. En 1617, confesó ante la inquisición haber condenado a muerte a doce mujeres de las comarcas occidentales de Cataluña. Luego, la persecución se endureció aún más radicalmente entre 1618 y 1622. El catalizador fue la catástrofe climática de fines de 1617, el llamado "año del diluvio" (tal como aparece mencionado en diarios personales e institucionales). Las tormentas comenzaron el 1 de noviembre, en el día de Todos los Santos. Ante el desastre atmosférico, las presuntas brujas fueron acusadas de provocar granizos, tormentas e inundaciones y fueron responsabilizadas por todos los daños causados por dichos fenómenos.[322] Por este motivo es que el teólogo y

[322] Henry Kamen, *The Phoenix and the Flame. Catalonia and the Counter Reformation*, Yale University Press, 1993, p. 239; Alcoberro, "Cacera de bruixes", pp. 502-503; *Idem*, "Los otros 'abogados de las brujas'", p. 102; *Idem*, "La cacera de bruixes al Vallès (1619-1622): processos locals i causa general", *Ponències: Revista del Centre d'Estudis de Granollers* 24, 2020, pp. 7-30, en especial p. 10; *Idem, Judici a una bruixa catalana. La història de l'Anna Boixadors i la persecució de les dones al segle XVII*, Barcelona: La Campana, 2022, pp. 97-98, 105-114.

"abogado de las brujas" Pere Gil subrayará en 1619 que las tempestades no eran obra del demonio sino de Dios.[323]

Pladevall i Font y García Cárcel (este último, siguiendo a Reglà) señalan que, por aquellos años, fueron colgadas más de cuatrocientas brujas de Vic, Viladrau, Sant Feliu Sasserra, Taradell, Seva, el Brull, Susqueda, Rupit, Igualada, Villalleons, Terrassa, Sant Feliu de Pallarols, Manresa, Sabadell, Caldes de Monbui, Castellar, la Quar, Urgell y Segarra, extendiéndose la persecución también hacia el Berguedà y el Montseny y, luego, hacia el Rosellón y la Cerdaña (esta región formó parte de España hasta 1659).[324] También Juan Blázquez habla de una "locura de caza de brujas en Cataluña" e indica que las autoridades municipales condenaron a la horca a unas cuatrocientas personas en poco más de dos décadas.[325] Agustí Alcoberro estima el mismo número.[326] Doris Moreno y Gunnar Knutsen, por su parte, hablan de un período de caza de brujas extendido entre 1611 y 1627. La primera estima un total de 600 mujeres condenadas a la horca en los valles pirinaicos, la región central de Cataluña, el Rosellón y la Cerdaña.[327] Los documentos –recordemos una vez más– solo dan cuenta parcialmente sobre lo ocurrido. Las investigaciones recientes han descubierto nuevos procesos y quizás salga a la luz nueva documentación a medida que avance la pesquisa.[328]

323 Alcoberro, *Judici a una bruixa catalana*, pp. 114-115.

324 García Cárcel, *Historia de Cataluña. Siglos XVI-XVII*, p. 413; Antoni Pladevall i Font, *Persecució de bruixes a les comarques de Vic a principis del segle XVII*, Barcelona: Els Comtes de la Vall de Marlès, 1974 (publicado también en: *Monografies del Montseny* 1, 1986, pp. 93-165). Luego han estudiado la brujería en la región, entre otros autores, Alsina i Giralt, Nicole Roure, Núria Sales, Juan Blázquez y Pau Castell Pau (véase de este último, por ejemplo: Castell Granados, "Fetilleria i bruixeria a la Cerdanya en època medieval i moderna", *ERA: Revista cerdana de recerca* 2, 2017, pp. 121-140).

325 Juan Blázquez Miguel, *Eros y Tánatos. Brujería, hechicería y superstición en España*, Toledo: Arcano, 1989, p. 78.

326 Agustí Alcoberro, *El segle de les bruixes (segle XVII)*, Barcelona: Barcanova, 1992, p. 120.

327 Moreno, *Magical Lives*, p. 18; Knutsen, *Servants of Satan*, pp. 85-115.

328 Pau Castell (en "La caza de brujas en Cataluña" p. 92) menciona, entre los descubrimientos más novedosos, los siguientes: Carmen Xammar, "Dos episodios de brujería en la Seu d'Urgell. Primer tercio del siglo XVII", *Manuscrits. Revista d'Història Moderna* 34, 2016, pp. 63-86 y "Bruixeria i veïnat. Dos processos judicials de Bescaran, Alt Urgell, 1551-1553", *Pedralbes* 38, 2018, pp. 141-167; Joan Antoni Padrós, "Dos assassinats, nou bruixes i un llibre d'encanteris. Tres processos inèdits del Ripollès a l'Arxiu Comarcal de la Garrotxa (segles XV i XVI)", *Annals del Centre d 'Estudis Comarcals del Ripollès*, 2015-2016, pp. 401-439 y Joan Soleri Jiménez, *Lo negoci de las Bruxas (1602-1619)*, Terrassa: Arxiu Històric de Terrassa, 2017.

En cualquier caso, sí hay constancia efectiva de diversos procesos de persecución brujeril en aquellos años. En la comarca de Vic, por ejemplo, la caza fue incoada por baronías y concejos de la región y, como indica Pladevall i Font, hubo allí más de cuarenta brujas ejecutadas.[329] Luego, Agustí Alcoberro, que estudió la caza de brujas en el Vallès entre 1619 y 1622, refiere la existencia de decenas de víctimas mortales (al menos treinta y ocho). Menciona también otras ejecuciones en la región, además de las nueve de Palau de Vidre: catorce personas en Perpiñán y cinco en otros sitios del Rosellón; además, siete en Tamarit de Llitera y tres en Favara de Matarranya y Castelló de Farfanya. También menciona una cifra imprecisa de víctimas en las comarcas de Ponent; ocho en Calders, seis en Sant Feliu Sasserra y diversos procesos y ejecuciones en torno al espacio de Bages, Berguedà, Lluçanès y Moianès, entre otras localidades.[330] Luego, García Carrera habla en 1985 de siete brujas condenadas a muerte en Caldes de Montbui; Alcoberro, en 2022, menciona para el mismo caso doce condenadas a muerte (dice que en verdad fueron trece, pero que una de las víctimas, Eulàlia Úrsula, fue salvada por la Inquisición) entre mayo de 1619 y noviembre de 1621.[331] Pau Castell, por último, habla de "procesos multitudinarios" no solo en Montbui sino también en Terrassa, en la baronía de Gironella y en la baronía de Savassona, y de treinta y una mujeres procesadas en Andorra en 1621, probablemente todas ellas ejecutadas.[332]

329 Pladevall i Font, "Persecució de bruixes a les comarques de Vic".

330 Alcoberro, "La cacera de bruixes al Vallès", p. 11.

331 Raimundo García Carrera, *Les bruixes de Caldes de Montbui*, Caldes de Montbuy: Ajuntament, 1985; Alcoberro, *Judici a una bruixa catalana*, pp. 106-110.

332 Castell Granados, *La cacera de bruixes a Catalunya*, p. 131; *Idem*, "El projecte "terradebruixes" i els processos per bruixeria andorrans: entre la recerca històrica i la divulgació", *Scripta: Revista Internacional de Literatura i Cultura Medieval i Moderna* 13, 2019, pp. 243-256; Pladevall i Font, *Persecucio de bruixes*. Véase también Roberto Pastor i Castillo, *Aquí les penjaven. Introducció a la història dels mites, creences i fets de bruixeria i mágia al Principat d'Andorra, i de les persecucions de bruixes i bruixots, en el marc comú del Pirineu i amb alguns referents internacionals*, Consell General d'Andorra, 2004.

En el caso de Aragón, si bien la Inquisición no condenó brujas durante el siglo XVII y trató el asunto con benevolencia en una y otra ocasión, como indica Monter, entre 1600 y 1650 "muchas brujas fueron colgadas en las zonas rurales por los tribunales seculares" (según el autor, el Tribunal de la Fe mantuvo una postura de inactividad y no intervención en la Corona de Aragón en general).[333] El trabajo de Carlos Garcés muestra que en tiempos de la gran caza catalana hubo procesos análogos en el Altoaragón: entre 1620 y 1628, hubo al menos catorce condenas a muerte en la región por el crimen brujeril.[334] Luego, durante la crisis de la década de 1640, hubo también cazas de brujas con víctimas mortales en Aragón, además del conocido episodio de posesión diabólica en el valle de Tena. En 2013, Garcés creía que la última víctima aragonesa de la persecución judicial de la brujería había sido María Cortillas, ahorcada en Huesca en 1645 (aunque sabía que otra mujer, María Arruza, presa por bruja, quizá había sido ajusticiada un año después).[335] En 2022, con nueva información, sostuvo que la última condena a muerte conocida por este crimen (no solo en Aragón sino en España) debe ser ubicada en 1651: se trata de la ejecución de María Vizcarreta en Épila.[336]

Ahora bien, la intensidad de la gran caza en Cataluña llamó la atención de las clases más altas de la sociedad. Como indica Doris Moreno, la complejidad del crimen, la superposición de jurisdicciones, la alarma social extendida y la brutalidad de los procedimientos utilizados por la justicia local inquietó tempranamente a un personaje muy vinculado a los círculos de poder de Barcelona: el ya mencionado Pere Gil i Estalella (Reus, 1551 - Barcelona, 1622). Este jesuita fue uno de los teólogos más destacados de la ciudad, "un intelectual de reconocido prestigio", "una de las personalidades más relevantes de la intelectualidad y la Iglesia catalanas de su tiempo", al decir de Alcoberro. Fue

333 Monter, *La otra Inquisición*, p. 324.

334 Garcés menciona siete víctimas mortales en Tamarite de Litera en 1626, que seguramente sean las mismas referidas por Alcoberro.

335 Garcés, *La mala semilla*, pp. 78-79

336 Garcés, *La bruja y la condesa*, pp. 21, 329-341.

calificador de la Inquisición catalana desde 1605 hasta su muerte y confesor del Virrey de Cataluña, Francisco Fernández de la Cueva, duque de Alburquerque. Pere Gil, como calificador del Tribunal de la Fe, había redactado un primer informe inquisitorial contra la caza de brujas de Cataluña, que data del 10 de enero de 1610, siendo entonces rector del colegio de Belén (también, entre otras cosas, había escrito una historia de Cataluña y, en 1621, traduciría al catalán la *Imitatio Christi* de Thomas de Kempis).[337]

En pleno período de la gran caza de brujas, Pere Gil escribió un *Memorial* en defensa de las brujas, conservado en dos copias manuscritas: una conservada en la Biblioteca de la Universidad de Barcelona y otra en la Biblioteca Nacional de España. El *Memorial* fue presentado en enero de 1619 al duque de Alburquerque, máxima autoridad civil de la región. Gil denunciaba allí los abusos procedimentales, que hacían que "personas muy buenas" fueran "infamadas contra derecho natural, divino y humano"; cuestionaba las pruebas utilizadas para dictar sentencias y denunciaba el fanatismo de las poblaciones y las autoridades locales contra mujeres indefensas, que eran condenadas pese a que "muchas dellas no merecen pena de muerte". Buscaba, sobre todo, que la administración virreinal tomara cartas en el asunto, que interviniera con eficacia para proteger a los inocentes.[338]

Adjunto como anexo al presente trabajo una edición crítica del *Memorial*. Como se verá allí, el escrito fue glosado en latín por un autor anónimo, doctor de la Universidad de Perpiñán. Éste rebate los argumentos del jesuita y defiende férreamente la existencia del crimen y la necesidad de combatir a las brujas, citando textos célebres como el de Martín del Río o el de Jean Bodin. Estos comentarios evidencian que, en el área pirenaica, las aguas estaban divididas y la polémica era muy viva por aquel entonces. Además, según indica Alcoberro, el copista

337 Moreno, "Magical Lives", p. 19; Alcoberro, "La cacera de bruixes", p. 25; *Idem*, "Los otros 'abogados de las brujas'", p. 103 y ss.; Kamen, *The Phoenix and the Flame*, p. 241.

338 Moreno, "Magical Lives", p. 19; El documento fue dado a conocer por García Cárcel (*Historia de Cataluña*, pp. 413-414).

del manuscrito conservado en la Biblioteca de la Universidad de Barcelona, el dominico Gaspar Vincens, parece haber recogido la disputa "con el objetivo de almacenar munición" para el enfrentamiento que mantenían los dominicos contra los jesuitas. Vincens acusa a Pere Gil de obviar bulas, pasajes testamentarios y enseñanzas de los santos y de seguir únicamente a autoridades de la Compañía de Jesús, como Martín del Río o Lesio; pretende exponer así "el espíritu de essos padres jesuytas".[339] En el opúsculo de Pere Gil y las respuestas de su contrincante aquí editados (ver *infra*), el lector podrá acceder a una lectura de los argumentos y contra-argumentos utilizados por uno y otro bando. El jesuita logra desarrollar una postura sólida y argumentada en contra de la represión judicial de la brujería, en tiempos en que, según se lee en el margen del documento, "se descubrieron muchissimas bruxas en Cataluña (…) y cogidas las colgaron". En opinión de Armengol, la temprana voz de resistencia de Gil contra la crueldad de la gran caza catalana da muestras de un pensamiento racionalista y escéptico respecto del fenómeno. Esta postura, sin embargo, no era aún hegemónica. Si bien era un asunto muy controversial, la actitud dominante respecto de la brujería en la región por aquellos años parecía ser la credulidad y la voluntad represiva.[340]

El *Memorial* también fue enviado a la Suprema. No es un dato menor que la copia conservada en Madrid se encuentre precedida de un interesante escrito que, si bien no está firmado, ha sido atribuido a Pere Gil.[341] En dicho escrito no solo se denunciaban los "grandes injusticias y agravios" por los cuales "una inmensidad" había sido condenada a muerte sin culpa sino que, además, se reclamaba la jurisdicción absoluta de la Inquisición sobre los casos de brujería. Si bien se trataba de un crimen *immixto*, que incluía delitos bajo jurisdicción del juez seglar (como infanticidios o devastación de frutos), éstos no podían ser realizados sin asistencia diabólica y apostasía, crimen principal que "toca a la sancta Inquisicion". El autor proponía entonces que fuera ésta quien actuara, a través de sus comisarios, "personas ecclesiasticas que procederian con entereça", que intentarían seducir a la fe a las almas perdidas. En los casos tocantes a la jurisdicción real, informarían a los jueces del consejo real, votarían junto a ellos y harían la "relaxacion", tal y como ocurría con el "pecado nefando" según lo dictado por la *Constitutio Carolina*. El autor sugería, incluso, que un inquisidor con poderes discrecionales visitara las áreas afectadas y dictara una absolución misericordiosa, puesto que era urgente y necesario "sedar el alboroto grande y alteracion que ay".[342] Una transcripción de este documento también se presenta *infra*, como anexo del presente trabajo.

En mi opinión, si bien este escrito acompañó la copia del opúsculo del jesuita enviada al Consejo del Santo Oficio, su autor no fue Pere Gil. En principio, debió ser redactado meses después de la escritura del *Memorial*, luego de octubre de 1619, puesto que en él se menciona a un cazador de brujas llamado Lorenzo que, procedente de Francia, había hecho capturar a mujeres en el Rosellón. Parece tratarse de Laurent Carmell, un hombre que decía haber denunciado a más de doscientas brujas en el Rosellón y la Cerdaña y que fue condenado a galeras por la Inquisición catalana en dicho mes de octubre.[343] El destino de este cazador de brujas invita a pensar que el *Memorial* de Pere Gil, de enero de 1619, no cayó en saco roto dentro del principado. La Inquisición parece haber comenzado desde entonces a intervenir con mayor ímpetu en defensa de las reas, en medio del gran brote anti-brujeril: apenas dos años antes, el cazador de brujas Cosme Soler, a diferencia de Carmell, había sido liberado por el tribunal de la fe tras una simple advertencia. El autor del texto que antecede la copia

339 Alcoberro, "Los otros 'abogados de las brujas'", p. 105.

340 Armengol, "Realidades de la brujería". La autora ha escrito también una tesina titulada "Racionalisme i bruixeria al segle XVII. El memorial en defensa de les bruixes del Pare jesuïta Pere Gil", como Trabajo de Final de Carrera (Universidad Autónoma de Barcelona, 2001). No he podido acceder a ella.

341 Moreno, "Magical Lives", p. 19, La autora escribe: "The document is unsigned but is in the style and tone of the Jesuit Pere Gil".

342 Biblioteca de la Universidad de Barcelona (Ms. 1008, ff. 335-337); Biblioteca Nacional de España (Ms. 2440, ff. 88r-92r.).

343 Kamen, *The Phoenix and the Flame*, p. 240 y ss.; Alcoberro, "Los otros 'abogados de las brujas'", p. 106.

del *Memorial* de Pere Gil enviada a Madrid nota que habían sido los inquisidores quienes habían logrado sacar a la luz que aquel cazador de brujas llamado Lorenzo "con falso motivo iva acusando a mugeres honrradas" y que lo había castigado por ello. Por este motivo, dice haber buscado "muchos expedientes para el reparo dellos" y que "solo parece a proposito el que agora se sigue, sometiendose en todo a la censura y resolucion" de la Suprema. Es decir, el autor de este escrito, tal vez un inquisidor catalán, parece haber encontrado el *Memorial* de Pere Gil revisando documentos.

Otro ejemplo de que en 1619 la Inquisición local intentó retomar la iniciativa en el tratamiento del presunto delito es que, en el mes de agosto, Martín de la Guerra Paniagua, fiscal de la Inquisición de Barcelona, elevó a la Suprema un pedido referido a este asunto: solicitó la avocación de todos los procesos de brujería y que se dieran "mandamientos inhibitorios y compulsorios contra dichos jueçes que tienen presas mujeres por el dicho delito". Pedía que los jueces tuvieran que notificar y remitir las causas so pena de excomunión, porque "apenas ay lugar en este Principado donde no aya abido o aya destas causas, y quando es el exceso universal, universalmente se a de remediar". Esta petición fue reiterada en tres ocasiones.[344] En la última de ellas, del 26 de octubre de 1619, el fiscal agregó un pequeño informe que afirmaba lo siguiente:

> En este principado de Cataluña, de dos o tres años a esta parte, an ahorcado los jueces seglares más de tresçientas personas por brujas, y oy tienen presas a muchas por el dicho delito. Háçenles sus procesos y aunque dellos resulta el delito y crimen de la heregía y apostasía no los remiten a este Santo Officio sino prosiguen, fulminan y sentencian a muerte.

Decía finalmente, buscando quizás una respuesta contundente de la Suprema, que había "mucho escándalo y murmuración" por el hecho de que la Inquisición no había actuado para inhibir a esos jueces. También, que "los virreyes pasados y el que oy es y los de la Audiencia" estaban sorprendidos de la inacción inquisitorial, siendo que a dicho tribunal correspondía remediar tales daños.[345]

La capacidad de lograr el objetivo buscado fue muy limitada. En palabras de Castell, "un número ingente de mujeres serían procesadas y condenadas por brujas a lo largo y ancho del Principado ante la inacción de la administración virreinal y la impotencia de un tribunal inquisitorial que conseguiría únicamente hacerse cargo de un puñado de procesos".[346] En 1620, el inquisidor general de Barcelona escribía una suerte de autocrítica al margen de la sentencia absolutoria de una mujer de Montornès del Vallès (cuyo proceso sí había llegado a manos del Santo Oficio). Hablaba allí de "la miseria que padecía esta tierra, porque se entiende aber ahorcado más de mil personas por brujas de poco tiempo a esta parte", debido al "poco caso que la Inquisición á hecho destos delictos; que si se ubiera metido el Santo Oficio en ello desde sus principios, se ubieran atajado muchos daños y muertes que han padeçido sin culpa (a lo que se cree) las dichas personas ahorcadas, o las más dellas". Finalizaba afirmando que "si en esto no se pone presto remedio creçerán cada día los dichos daños".[347] La Inquisición no se mostró capaz de detener la gran caza.

Pero las críticas a la persecución de las brujas llegaban también de parte de los juristas. En noviembre de 1619, tuvo lugar en el principado un caso de brujería que generó el pronunciamiento de prestigiosos hombres de leyes en contra de la represión del presunto crimen. El profesor Josep Capdeferro ha encontrado recientemente en el archivo episcopal de Vic documentos de relevancia que permiten conocer y valorar este episodio que, según sus palabras, da cuenta de la existencia de una verdadera guerra cultural en la época en torno de la bru-

344 Alcoberro, "La cacera de bruixes", p. 25 y "Los otros 'abogados de las brujas'", p. 106.

345 Gari Lacruz, "La brujería en los Pirineos", p. 337; Alcoberro, "Los otros 'abogados de las brujas'", p. 106.

346 Castell, "Con gran templança y moderación", p. 60.

347 Alcoberro, "La cacera de bruixes al Vallès", pp. 11, 25 y "Los otros 'abogados de las brujas'", p. 107.

jería, un enfrentamiento entre posiciones irreconciliables. Una joven acomodada que vivía en la parroquia Santa María d'Horta (en el Bages), llamada Caterina Freixa, fue acusada de brujería por catorce mujeres que ya eran brujas confesas. Éstas hablaban, muy probablemente, bajo la enorme presión de la tortura. Quien recogió los testimonios contra Catalina fue Felip Vinyes, el abogado firmante del documento acusatorio. Éste, impreso en treinta y dos folios, contenía los tradicionales argumentos demonológicos que permitían legitimar la caza: Vinyes cita a autores como Johannes Nider, Alfonso de Castro, Martín Del Río, Peter Binsfeld, Francesco Maria Guazzo, Pierre de Lancre y Francisco Torreblanca Villalpando. Las acusaciones fundamentales eran las siguientes (traduzco del latín):

> En primer lugar, consta por los testimonios de 14 brujas, en los interrogatorios llevados a cabo contra sus cómplices, que la mencionada Catalina Freixa participó en varios conventículos nocturnos y diurnos de brujas y hechiceras, y en ellos hizo un pacto vil y lo ratificó con el demonio, le ofreció sumisión y culto. Y con él en forma de súcubo se contaminó en abominables actos carnales, danzó y cometió muchos otros actos nefandísimos, como los que suelen realizarse en dichos conventículos, resultando en consecuencia que ella es una bruja, hechicera o estriga […]. En segundo lugar, consta por los testimonios de las mismas brujas, en los interrogatorios llevados a cabo contra sus cómplices, que la mencionada Catalina Freixa, con ayuda del demonio, causó y desató varias tormentas y granizos, devastando grandes áreas […]. En tercer lugar, consta que la mencionada Catalina Freixa estuvo implicada en el acto de brujería y en el infanticidio de Valentín Golouart, según las declaraciones de cuatro brujas, quienes, condenadas a muerte, fueron torturadas en los interrogatorios contra sus cómplices, y en cuyo crimen las brujas invocaron la ayuda del demonio… [348]

[348] Philippus Vinyes I.V.D, *Iuris responsum pro procuratore fiscali baroniarum Mensae Episcopalis Vicen, contra Catherinam Frexa delatam de crimine lamiatus, seu strigiatus*, Barcinone: Ex Typographia Stephani Liberos in vico S. Dominici, s/p: "Primo constat ex attestationibus 14 lamiarum in quaestionibus habitis in caput sociorum deponentium dictam Catherinam Frexa interfuisse pluribus nocturnis, & diurnis, sagarum & lamiarum conventiculis, & in illis cum daemone foedum, & pactum inijsse, & initum ratificasse illi subiectionem, & cultum obtulisse, & cum eo incubo carnalibus spurcitiis se polluisse, saltitasse, & alia quamplura nefandissima, & quae in dictis conventiculis fieri solent perpetrasse, & consequenter ipsam lamiam, sagam, seu strigem esse (…). Secundo constat ex attestationibus earundem lamiarum in caput sociorum inanimiter deponentium dictam Cathericam Frexa ope daemonis plures tempestates, & grandines excitasse, & incutisse, &devastasse, magnaque (…). Tertio constat dictam Chaterinam Frexa interfuisse strigiationi, & infanticidio Valentini Golouart per depositiones quatuor lamiarum quae ad mortem condemnatae in capit sociorum fuerunt tortae in quo facinore usae fuerunt lamiae opera daemonis quem invocarunt".

Ahora bien, la gran particularidad de este caso es que, en respuesta a esta cruel acusación, catorce juristas (uno por cada testigo de la parte contraria) escribieron una fundamentada defensa jurídica de Caterina Freixa, técnicamente sólida e irónicamente displicente hacia el partido de los crédulos. Como sostiene Capdeferro, actuaron en conjunto para ejercer mayor presión sobre los tribunales pero también sobre la opinión pública.[349] El registro de este intercambio tan especial, que pronto conoceremos en mayor detalle, puede resultar central para echar luz sobre el proceso de descriminalización de la brujería en Cataluña en los años siguientes. Resulta muy interesante, por el momento, que uno de los catorce firmantes de la apología de Caterina fue Pere Antoni Iofreu (o Pedro Antonio Jofreu), un reconocido jurista que publicaría más tarde, en 1628, una edición glosada de la obra anti-supersticiosa de Pedro Ciruelo. Volveremos sobre esto.

Lo cierto es que, luego de estos años de gran revuelo y discusión, fue finalmente la intervención del rey lo que frenó la brutal caza de brujas en Cataluña. En un primer momento, el 7 de noviembre de 1620, Felipe III mismo escribió al virrey de Cataluña, duque de Alcalá, que, en virtud de la "gran cantidad de bruxas en ese principado y particularmente en los condados de Rosellon y Cerdaña", proponía un perdón general para quienes hubieran incurrido en el crimen, "por ser tantos" (y que sí fueran castigados con rigor quienes reincidieran).[350]

[349] El documento central que estudia el profesor de Historia del Derecho Josep Capdeferro se titula *Iuris responsum pro Catherina Frexer et de Prat, termini Artes, parochiae Sanctae Mariae de Horta, dioecesis Vicensis, uxore Iacobi Frexer.* He conocido su trabajo de investigación, aún inédito, en el Congreso Internacional "Els orígens de la cacera de bruixes a Europa: 6è centenari de les Ordinacions d'Àneu de 1424" (Barcelona-Esterri d'Àneu, 4 al 6 de julio de 2024).

[350] Joan Alsina i Giralt, "De bruixes: les de Caldes, les de Castellar y les de Sabadell", *Quaderns d'Arxiu de la Fundació Bosch i Cardellach* XLV, 1983, p. 45; Gari Lacruz, "La

Dos años después, en 1622, resultó determinante la decisión tomada por la Real Audiencia, previo asesoramiento del inquisidor Salazar y Frías y previa consulta de los obispos catalanes.[351] Henry Kamen y Agustí Alcoberro estudiaron, en este sentido, la encuesta realizada por el Consejo de la Corona de Aragón a los obispos catalanes, a través de la Audiencia, por orden de Felipe IV. Esta encuesta, enviada a fines de 1621, buscaba sondear entre las autoridades eclesiásticas de la región dos cuestiones: en primer lugar, la posibilidad de brindar una amnistía general a todos los procesados. A este punto se opusieron totalmente solo dos de los obispos catalanes: el de Lérida y de Vic (este último, Andrés de San Jerónimo, creía que algunas de las cosas que confesaban las brujas podían ocurrir en sueños pero que la mayoría de ellas ocurrían realmente). En segundo lugar, la encuesta inquiría acerca de la conveniencia de someter los procesos a la autoridad exclusiva de la Inquisición. En este caso, la respuesta fue más compleja y matizada, por la naturaleza misma del crimen en cuestión y la complejidad jurídica del principado. Una medida semejante podía implicar, según el obispo de Lérida, "perjuicio a los obispos y jueces ecclesiásticos" y supondría "privar a los señores de los lugares de la jurisdicción y conocimento dél", lo cual "paresce no podría hacerse sin Cortes Generales".[352]

Un breve informe de un inquisidor de Barcelona, conservado en el Archivo de la Corona de Aragón, acompañaba el cuestionario y, tal vez, influyó en las respuestas obtenidas. Llama la atención que dicho informe, si seguimos lo indicado por Alcoberro, coincide en gran medida con el contenido del manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid, adjunto al opúsculo de Pere Gil (el "pseudo-Gil").[353] El informe inquisitorial mencionado exponía como causas de la psicosis brujeril de aquellos sitios, sagazmente, los siguientes elementos: la

brujería en los Pirineos…", p. 337; Tausiet, *Ponzoña en los ojos*, pp. 70-71;

351 Alcoberro, "La cacera de bruixes" pp. 11, 25 y "Los otros 'abogados de las brujas'", p. 107.

352 Kamen, *The Phoenix and the Flame*, pp. 242-243; Agustí Alcoberro, "The Catalan Church and the Witch Hunt: the Royal Survey of 1621", *eHumanista. Journal of Iberian Studies* 26, 2014, pp. 153-169; Alcoberro, "Los otros 'abogados de las brujas'", p. 112.

353 Alcoberro, "Los otros 'abogados de las brujas'", p. 109.

debilidad de la justicia real, "la libertad que por sus leyes gosan los que habitan en ellos", el "ser tan muntuosa la tierra" y la "vecindad de Francia" (el texto atribuido a Gil, por su parte, explicaba la proliferación de delitos en Cataluña y sus condados por su "desvalida" justicia y por "la libertad que por sus leyes gozan"; también mencionaba que muchos de sus habitantes eran franceses, "por la vezindad grande que con aquel reyno tienen"). El informe adjunto al cuestionario indicaba, además, que no había villa ni lugar que no hubiera puesto empeño en la persecución de las brujas "para hazerlas castigar, nombrando síndicos y que se gastasse para ello qualquier dinero" (el texto atribuido a Gil, por su parte, afirmaba que no había villa ni lugar que no hubiera "hecho diligencia en investigar si las avia en su termino y para ello tenian sus sindicos y gastavan largo de la misma universidad"). El informe enviado a los obispos de Cataluña denunciaba, además, que había "llegado el excesso a tal extremo" que los letrados y notarios, en connivencia con los concejos municipales, aceptaban llevar adelante los procesos por quince o veinte escudos, a cobrar "si llegava la prueba que la horcasse" (en el escrito conservado en Madrid se lee también que había "llegado el excesso a tal extremo que no ha faltado letrado que se consertava con los jurados de las villas que dandole quinse o veynte escudos se encargaban de todo; y si llegava el processo que la horcasse le davan lo concertado"). Esto, según el informe inquisitorial, era "ocasión de grandissimos desafueros", lo que permitía que las mujeres fueran condenadas "sin publicarle enquesta", "sin exigir deposición" o "sin contar con el cuerpo del delicto" (según "pseudo-Gil", aquello era "ocasion de grandissimos desafueros" y "alguna se ha allado condenada sin publicarse enquesta, otra sin exigir depossicion y aunque descubrian algunos infanticidios y veneficios, sin constar del cuerpo del delicto las justiciaban"). En pocas palabras, según el informe, "las justiciaban sin mirar lo que hazían".[354]

354 Alcoberro, "La cacera de bruixes al Vallès", p. 9; véase *infra* la transcripción del texto atribuido a Gil.

Finalmente, en 1622, la Real Audiencia, como tribunal superior del Principado, determinó la evocación general de todas las causas y la liberación de las personas procesadas, limitando los abusos de la justicia concejil y baronial y poniendo fin, de este modo, a la caza de brujas más letal de la historia hispana.[355]

Ahora bien, la historia de la persecución en Cataluña no terminó allí. Pese a los diversos escritos, informes, encuestas y decisiones de las máximas autoridades del reino ya mencionadas, cinco mujeres fueron colgadas en Ulldecona en 1627, en la frontera con Valencia, y otras tantas en 1628.[356] Quizá por este motivo los pronunciamientos sobre el tema continuaron. También en 1628, como se hemos dicho, se editó por primera vez en Cataluña el tratado de Pedro Ciruelo, a instancias del Virrey de Cataluña, Miguel Santos de San Pedro (este último era, además, obispo de Solsona, zona afectada por la epidemia brujeril). La nueva edición contenía escolios de Pedro Antonio Jofreu, que avalaba en líneas generales el pensamiento de Ciruelo pero, como indica Doris Moreno, matizaba sus posturas más crédulas respecto de la brujería y se mostraba más cauto en lo referido a la práctica represiva.[357] Cabe entonces sumar a Jofreu al partido de los escépticos, sobre todo ahora que sabemos que, en torno de 1620, fue uno de los juristas defensores de Caterina Freixa. Él aseguraba que casi siempre los vuelos de las brujas eran ilusión y distinguía explícitamente entre lo posible, por un lado, y lo verosímil o creíble, por el otro:

> supuesto sea possible, y acontezca algunas vezes ser verdad lo que estas maleficas bruxas dizen: pero que la possibilidad es cosa muy ancha, y muchas cosas son possibles, que a penas se pueden creer.[358]

355 Alcoberro, "Los otros 'abogados de las brujas'", p. 113.
356 Monter, *La otra Inquisición*, p. 324.
357 Moreno, "Magical Lives..", pp. 20-21. Véase también Campagne, *Homo Catholicus*, pp. 512-513.
358 Pedro Antonio Iofreu, "Adiciones", en Pedro Ciruelo, *Tratado en el qual se repruevan todas las supersticiones y hechizerias: muy util y necessario a todos los buenos Christianos zelosos de su salvacion*, Barcelona: Sebastian de Cormellas, 1628, p. 259.

En su opinión, las mujeres reprendidas por el canon *Episcopi* y las brujas de su tiempo no diferían sustancialmente unas de otras. Dice: "el *Canon Espiscopi* 26, *quaest*. 5 decide toda la materia de bruxas" y "baxo de su disposicion se comprehenden todos los casos, que oy vemos experimentados". Refuta luego con nombre y apellido a quienes habían considerado que el documento era apócrifo (menciona, por ejemplo, a Torreblanca) y a los que "no se contentan de las palabras del dicho Canon, dandole sentido diferente".[359] Creía que no había que diferenciar "de forma tan notable" a aquellas mujeres del primer milenio de "estas de nuestos siglos", porque los distintos tipos de brujas de su tiempo (a saber, "herejes", "supersticiosas" y "falsamente engañadas") estaban ya especificados en el antiguo capitular. Había solo un tipo de bruja que, como excepción, cabía fuera de la antigua doctrina: el de "aquellas que devoran a sus propios hijos". Pero, no obstante ello, Jofreu pregunta de inmediato:

> quien en tan dudosa materia que se trata de espíritus, en que el juyzio humano no puede dar alcance, osara afirmar cosa cierta? Si son, o no son unas mesmas las bruxas de que habla el Canon, con las destos tiempos? por ventura en razon desta diversidad hanse de hazer juyzios ciertos y sentencias mas crueles y rigurosas? No lo apruevo…

Y añadiendo a sus razones teológicas y canónicas la crítica procedimental, agrega:

> Pregunto yo ahora, quien sabe de cierto si la confession destas bruxas en razon de lo que dizen y afirman en juyzio, es confession de las dormidas, o de las veladas? No se ve el peligro manifiesto, que si se condenan por confession de sueños que es inhumanidad, aunque ellas piensen y consientan que es ansi?[360]

359 *Ibidem*, pp. 249, 251-252, 256-257.
360 *Ibidem*, pp. 257-258.

Cita diversas autoridades en su favor, siguiendo siempre Martín del Río: entre los "Catholicos Españoles (que vale uno por muchos)" incluye a Francisco Samuel (léase Samuel de Cassini, citado antes por Vitoria; Del Río lo llamó 'Francisco' y lo supuso español) y al sin dudas castellano Alonso de Espina.[361] Jofreu agrega incluso una traducción al español de un fragmento del libro quinto del *Fortalitium fidei* para avalar su postura escéptica. Además, cita a Torreblanca Villalpando, crédulo, para argumentar que ni la mitad de los granizos o tormentas debían ser atribuidas a las "maleficas endiabladas" que confesaban provocarlos: "siempre y quando alguna cosa puede acontecer, y dello se puede dar razon natural, nunca se ha de atribuyr, ni al demonio, a lo que las brujas dizen, aquello que sucede, sino a la naturaleza".[362]

Por último, en 1629, otro escéptico se pronunciaría sobre el crimen conspiratorio de la brujería: el catedrático de Lérida y juez real ordinario Francisco Ferrer Nogués. En referencia a un proceso iniciado por la justicia baronial de la comanda de Corbins en 1627 (frenado por la Audiencia), acusa a los jueces locales de "asesinos judiciales" que actuaban solo por dinero y por complacer a los señores temporales ("asasini iudiciales cum solo pretio conducti, & vt complaceant dominis temporalibus"). Da pruebas, además, de las tantas irregularidades judiciales en materia brujeril que había conocido en calidad de abogado. Creía que los jueces ordinarios o inferiores debían recordar un principio jurídico universal: que no podían ser admitidas confesiones judiciales que se opusieran al derecho o a la naturaleza. De este modo, tal vez aquellos jueces podían alejarse de las acciones perniciosas en la que caían a diario (*quotidie*), condenando a muerte y tortura a las mujeres llamadas brujas, basándose exclusivamente en lo que ellas mismas confesaban por temor a los interrogatorios o en supuestos infanticidios que nunca habían siquiera ocurrido.

361 Véase Martín del Río, *La magia demoníaca*, p. 328. Como también había hecho Del Río, Jofreu cita otros escépticos italianos, como Ponsonibio; franceses, como Miguel Montano; ingleses, como Juan de Salisbury y germanos, como Ulricus Molitor.

362 Iofreu, "Adiciones", p. 208.

También cita como ejemplo al jurista romano Prospero Farinacci (1554-1618), con el fin de exponer la imprudencia de aquellos *asasini iudiciales*. Si aquel, pese a su gran fama y erudición, había optado por no tratar los crímenes relacionados con las brujas, por considerarlo peligroso, ¿qué era lo que llevaba a jueces inferiores a actuar de manera tan audaz, temeraria y cruel, al punto de que no dudaban en pronunciar fácilmente condenas a muerte contra las brujas? Si un doctor tan admirado como Farinacci creía que la dificultad de la materia, por tratarse de un crimen tan grande, era tal que superaba la capacidad de su propio ingenio, ¿cómo pretendía un simple juez ordinario tener un conocimiento perfecto de este crimen? Estas cosas se preguntaba Ferrer Nogués.[363]

Luego, conjugando la teoría (teológica y canónica) y la práctica jurídica, rechaza la realidad del vuelo. Señala que incluso había escrito un tratado de veinte folios en contra de la creencia en las brujas, que no culminó ni dio a conocer porque finalmente no había sido necesario, gracias al honorífico desempeño de Miguel Santos San Pedro, obispo de Solsona (1624-1630) y virrey de Cataluña (1627-1629) (éste, según indica Alcoberro, fue nombrado presidente del Consejo de Castilla en 1629 y, un año después, arzobispo de Granada). Como inquisidor general del Reino de Aragón, se ocupó del tema brujeril durante más de una década, con resultados determinantes, en opinión de Ferrer. Miguel Santos San Pedro había resuelto a favor de las acusadas todas las causas que habían llegado al Tribunal de la Fe.[364] Traduzco las palabras Ferrer:

363 Alcoberro, "Los otros 'abogados de las brujas'", p. 114; Francisci Ferrer, *Commentarius analyticus ad Constitutionem ex insignioribus Principatus Cathaloniae…*, Llerdae: Apud Viduam Margaritam Anglada & Andream Laurentium, 1629, pp. 125-127. El texto original que parafraseo *supra* es el siguiente: "quid est, quod ita audaces temerarios, & crudeles segerant iudices inferiores? Ut tam facile venire non dubitent ad condemnationem mortis ferendam in sagis, lamiis, stigiis, seu maleficis, etc. Si enim tantus Doctor de cuius doctrina totus miratur Doctorum cursus, protestatus est superasse suum ingenium, difficultatem tanti criminis, quomodo, quaeso, fatere poterit aliquis Iudex ordinarius, pervenire posse ad perfectam cognitionem huius criminis?" (*ibidem*, p. 127).

364 Alcoberro, "Los otros 'abogados de las brujas'", pp. 114-115.

A partir de todo lo considerado, tanto en la teoría como en el uso práctico, siempre mantuve esta opinión: las brujas [*sagas*] de nuestro tiempo de ningún modo son transportadas de un lugar a otro lugar por los espíritus impuros, ni acostumbran hacer los maleficios que el vulgo les atribuye, ni perpetran tantos y tan grandes homicidios infantiles, ni matanzas de animales brutos, como suele deducirse de las confesiones. En cambio, todas estas cosas suceden en sueños, como sucedía a aquellas mujerzuelas de las que se habla en el dicho canon *Episcopi* 26, cuestión 5, las cuales decían andar de hecho con Diana y Herodías, en canciones, danzas, saltos y conventículos de brujas [*lamiarum*]. Acerca de todas estas cosas, y contra aquellas que acumularon sobre la materia Martín del Río, Torreblanca y la decisión Dolana, con Alfonso de Castro, [Diego de] Simancas y [Juan Yáñez] Parladorio, tenía la intención de hacer un tratado, que ya tenía preparado, formado y elaborado en veinte folios. Pero como, después de escrito, vi que esta opinión es respaldada por nuestro Consejo, muy circunspecto, y canonizada por ello, y sobre todo en estos tiempos en que (para nuestra felicidad) ocupa la presidencia, por el consulado o la lugartenencia real, un ministro y una persona que se destaca por su virtud, erudición y circunspección, tan bien instruida en el asunto y con tanto conocimiento en cualquier otra cuestión legal, como todos ven en el excelentísimo obispo de Solsona, quien en doce años, y más allá de sus gastos por el cargo de inquisidor en el Reino de Aragón, con gran honor para su nombre, ha penetrado a fondo, total y radicalmente en este asunto de las brujas.[365]

365 Ferrer, *Commentarius analyticus*, pp. 132-133: "Ex quibus omnibus in theorica, & usu practico perpensis, semper fui in hac sententia, sagas huius nostri temporis, nullatenus traduci de loco ad locum ab spiritibus immundis, nec in usum habere maleficationes, quas eis vulgus impetit, neque ab eisdem perpetrari tot, tantaque homicidia infantilia, & necationes animalium brutorum, prout ipse in confessionibus deduci solent. Sed omnia eisdem in somnis contingere, prout contingebat illis mulierculis, de quibus in dict. Canon Episcopi 26, quaestione 5, quae cum Diana & Herodiades in choreis, & saltationibus, in tripudiis, & conventiculis lamiarum dixerant venire de facto. De quibus omnibus, & adversus ea, quæ Martinus del Rio, Torreblanca , & decisio Dolana, cum Alphonso de Castro, Simancas, & Parladorio cummulaverant circa hanc materiam, destinaveram tractatum facere, prout formatum, & elaboratum per viginti foleos habebam paratum, sed quia post scripta videram hanc sententiam amplexam a Senatu nostro, circunspectissimo, ab eoque canonizatam, & aprime in temporibus, in quibus (pro foelicitate nostra) praesidentiam, pro Consulatum, seu Locumtenentiam Regia, tenet minister, & persona virtute litteris, & circunspectione praeclara: tam bene instructa in hac materia, tantaque doctrina in alia quacumque legali, ut omnes vident in excellentissimo Episcopo Celsonen. qui in duodecim annis, & ultra expensis in officio Inquisitoris in Regno Aragonum, cum magna sui nominis laude, ex integro, & radicaliter hanc materiam sagarum, & funditus penetraverit".

Ahora bien, sabemos que, pese a la experiencia catalana y el agudo declive de la persecución en el principado en los años '20, en el reino de Aragón la caza de brujas se prolongó hasta mediados del siglo XVII.[366] Las ejecuciones de este tramo final del fenómeno en el ámbito hispano también fueron legitimadas en el plano de las letras. En los años en que la justicia del conde de Aranda fue más activa en términos represivos (entre 1629 y 1634) –en el marco de la ya mencionada caza de brujas en Épila y Almonacid de la Sierra– un clérigo nacido en Aranda publicó una obra titulada *Tribunal de superstición ladina*. Su nombre era Gaspar Navarro, canónigo del castillo-abadía de Montearagón. Esta obra, publicada en Huesca, afirmaba que era "cosa muy asentada y cierta que los brujos y brujas tienen pacto y se hablan con el demonio, y procuran traer todos cuantos pueden al gremio de su endemoniada secta de las brujas".[367] Siguiendo a Alfonso de Castro, señalaba también, que las brujas

> van verdadera y realmente a sus juegos, y entretenimientos, y antes que van hablan con el Demonio, y el en figura de cabron les aguarda a la hora que han de yr, y ellas, y ellos suben a cavallo en el, y se assen de unas cerdas, o crines que tiene para que no caygan, y las lleva por los ayres a la parte que les tiene señalada, y alli se juntan multitud de Brujos, y Brujas, y hazen cosas espantosas, y horrendas.[368]

Gaspar Navarro, luego de discurrir ampliamente sobre el tema y dar ejemplos tomados de otros tratados, rogaba a las autoridades eclesiásticas y civiles que castigaran severamente estos crímenes:

Yáñez Parladorio, en su tratado de práctica jurídica, había dado una breve descripción del aquelarre con el fin de que los brujos pudieran ser identificados, citando un caso específico de Benevento (María Jesús Torquemada, *La Inquisición y el diablo. Supersticiones en el siglo XVIII*, Universidad de Sevilla, 2000, p. 28; Joannis Yañez Parladorii, *Opera juridica*, Lugduni: Sumpt. Joannis Antonii Huguetan & Soc., 1678, p. 336)

366 Garcés, *La mala semilla* y *Las brujas y la condesa*, *passim*.

367 Garcés, *La bruja y la condesa*, pp. 195-201.Ver sobre esta obra María Jesús Zamora Calvo, "Gaspar Navarro y la demonología en su *Tribunal de superstición ladina*", en Campagne y Cavallero (eds.), *Furor Satanae*, pp. 263-280.

368 Gaspar Navarro, *Tribunal de superstición ladina*, Huesca: Pedro Blusón, 1631, f. 49r. y v.

> Ruego pues cuan encarecidamente puedo, que los Prelados, y Iuezes castiguen con diligencia a las Brujas, y Brujos, y no las teman de ninguna manera, y consideren que no les pueden a ellos dañar por castigarlas, como lo dize Bartholome de Espina. […] Y esto por el presidio, y fuerça del Angel bueno, que Dios tiene diputado por razon del oficio de Iuez […] Y los Prelados, y Iuezes que llegan a saber que, algun hombre, ó muger es Brujo, ó Bruja deven proceder contra ellos, castigandolos con todo rigor por el zelo, y honra de Dios, como lo dize doctamente Castro.[369]

Solo un año más tarde, en 1632, el escritor, dramaturgo y doctor en teología, Juan Pérez de Montalbán, hijo de un librero importante de Madrid, sacerdote y notario del Santo Oficio, publicó una miscelánea titulada *Para todos, ejemplos morales, humanos y divinos* (obra que luego satirizaría Quevedo, en su *Perinola*). Allí Pérez de Montalbán sostiene que entre los brujos y brujas había "mas abundancia de mugeres, que no de hombres, o por ser mas amigas de novedades, o por ser mas faciles de engañar". Señala que estas personas hacían pacto expreso con el demonio –por lo tanto, eran apóstatas– y que tenían como ángel de guarda a un demonio a quien llamaban *Maestrillo o Martini vllo*. Éste les enseñaba todo lo que debían hacer y, luego de que se untaran con ciertos ungüentos, las llevaba a las juntas, "unas vezes por representacion fantastica […] y otras vezes llevandolas en cuerpo, y en alma". En este último caso, el demonio las esperaba en forma de galán, perro, gato o cabrón y tenía con ellas "acto carnal fantastico, formando de ayre un cuerpo palpable que parezca carne". Tras narrar la acción de los íncubos y súcubos, Pérez de Montalbán describe que las brujas también se convertían "en varias formas de animales, para entrar con facilidad en las casas que quieren con animo de matar los niños, chupandoles la sangre, hasta dejarlos secos", entre otras tantas atrocidades como sacrificar criaturas al demonio, abusar de los sacramentos, comer cadáveres o inficionar hierbas para que murieran ganados y hombres.[370]

[369] *Ibidem*, f. 55v.

Poco después, en 1634, el franciscano Gerónimo Planes publicó en Valencia un tratado que menciona el vuelo de las brujas. En principio, habla de los "raptos de los hechizeros, y hechizeras, a los quales de ordinario emborracha el demonio, con este vino de los falsos arrobos". Explica que el demonio les daba a entender a quienes se hacían "unciones para bolar" que los llevaba a diferentes partes, aunque permanecía inmóviles: "lo que piensan ellos aver andado, lo ha fabricado el demonio en su imaginación". Aclara, sin embargo, citando a Del Río, que el demonio "otras vezes en realidad de verdad los lleva de un lugar a otro, lo qual comprueba con muchas experiencias". En este caso, no iban con Diana ("porque no ay tal Diosa"), ni con Herodías (quien "esta ardiendo en las vivas llamas del infierno"), ni iban en bestias verdaderas que volaban por el aire. Según Planes, estas cosas –y no el vuelo en sí mismo– era las que condenaba el canon *Episcopi*: "condena lo que el demonio les haze creer, que ay otra divinidad, y Dios, para hazerse adorar dellos".[371]

Luego, en el crítico año 1640, Luisa de Padilla, condesa de Aranda (es decir, la esposa del conde de Aranda cazador de brujas), escribió sus *Elogios de la verdad e invectiva contra la mentira*. Allí señala que ya no había tantas brujas en España "por la resistencia que les hace el santo tribunal de la Inquisición, y las muchas religiones, y celo de la fe". No obstante ello, afirma que la experiencia mostraba "que matan en ella [España] casi tanta gente los maleficios y hechicerías como las enfermedades, y muchas de estas, pareciendo naturales, no lo son, ni los médicos las conocen". En su opinión, había "muy gran parte de gente incrédula de ello, sin que baste a desengañarlos lo que se ve cada día", ni lo que había mostrado "el solemnísimo auto de Logroño, don-

[370] Iuan Perez de Montalvan, *Para todos, exemplos morales, humanos y divinos*, Sevilla: Francisco de Lyra, 1645, ff. 112v.-113v.

[371] Gerónimo Planes, *Tratado del examen de las revelaciones verdaderas y falsas, y de los raptos*, Valencia: viuda de Juan Chrysostomo Garriz, 1634, p. 384v.

de se hizo justicia de muchas brujas, probándoles que habían hecho gran número de muertes, y se halló que había en Vizcaya y Guipúzcoa seis mil brujas y brujos, que por no destruirlas se procuró reconciliarlos con general perdón". Resulta llamativo que la condesa cite allí el célebre caso de Zugarramurdi para refutar a los escépticos y atizar la caza, destacando sus víctimas mortales y no la amnistía final o las medidas prudentes de la Inquisición destinadas a detener la persecución y sembrar la cordura. Describe los aquelarres en detalle, hablando incluso de "los horrendos banquetes" que se hacía el demonio con "los cuerpecillos de los niños que las brujas han muerto". Creía que las brujas debían morir con sus cabezas aplastadas entre dos piedras; así solían deshacerse de ellas los antiguos persas.[372] Más tarde, en *Ideas de nobles* (1644), Luisa de Padilla insta a los miembros de la nobleza a "hacer observar las leyes con la justicia punitiva", porque "el que tolera los delitos, le pone a Dios el cuchillo en la mano, pues ha de venir el castigo del Cielo si no de hace en la tierra".[373]

Por aquellos años de gran crisis en España (y en Aragón en particular), también publicó dos obras sobre el tema angélico-demonológico Francisco de Blasco Lanuza, párroco de Sandiniés durante la famosa epidemia de posesión demoníaca en el Valle de Tena y las Cinco Villas (1637-1642) y, luego, abad benedictino. En medio de dicha epidemia, Blasco Lanuza exorcizó demonios en múltiples ocasiones, echándolos del cuerpo de mujeres que habían sido "espiritadas". Según las acusaciones, esto había ocurrido por maleficios de algunos hombres brujos de la zona, encabezados por Pedro de Arruebo. Éste era un labrador violento, de mucho poder, "cuyo principal empeño era gozar carnalmente de las mujeres", según indica Tausiet.[374]

La primera de las obras escritas por Blasco Lanuza, previa al gran episodio de posesión colectiva, se titula *Beneficios del glorioso Ángel de nuestra guarda y efetos del govierno de Dios Invisible* y fue publicada en 1637. Allí el autor habla de las brujas de un modo poco usual: las describe casi exclusivamente como mujeres infanticidas y comedoras de niños (buscaba enseñar que los ángeles de la guarda salían en defensa de los niños si los padres se servían de los debidos "remedios sagrados": la oración, la persignación y la aspersión de agua bendita). Según el párroco aragonés, las brujas, con "con disfraz de amigas", procuraban abortos y luego se servían de quienes "nacieron, y murieron en partos aviesos" para sus hechizos y banquetes. Luego, comían "como fieras" las carnes de aquellos niños, "persuadidas que con ellas se hazen insensibles a los tormentos, de manera que no les fuercen a confessar su delito". Las brujas caníbales no perdonaban ni siquiera a sus propios hijos. En opinión del autor, no había ningún lugar, ningún pueblo, ningún reino, ninguna ciudad que no hubiera llorado los daños de las brujas: "innumerables son los que en el vientre de sus madres, o salidos del, han dexado sus vidas en las manos destos tiçones del infierno". Incluso los judíos –dice– lo sufrían en la Antigüedad (en su caso, antes de la circuncisión; en el caso de los cristianos, antes del bautismo). No resulta extraño que, luego de esta descripción de las brujas, Blasco Lanuza las asocie con determinados oficios:

> toman oficios de comadres parteras, y santiguadoras, para alcançarle a su salvo. Inficionan las criaturas tocando a sus madres, ó a ellas; clavanles, quando las reciben del vientre alfileres, o agujas sutiles en la cabeça, chupanles de noche la sangre, o les ponen veneno en la boca, con que, o pierden la vida luego, o poco a poco se van consumiendo; hurtan a vezes los hijos naturales, y ponen otros estraños en su lugar; y con mil otras invenciones diabolicas, traçan la muerte a los inocentes, o los dexan valdados.[375]

En otro *locus* de esta obra, Blasco Lanuza describe la capacidad del ángel de "mudar muy lexos los cuerpos humanos con suma veloci-

372 Citado en Garcés, *La bruja y la condesa*, pp. 289, 292.

373 *Ibidem*, p. 314.

374 María Tausiet, "La batalla del bien y el mal: *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*", *Hispania Sacra* LXI, 123, 2009, pp. 125-146, esp. 129.

375 Francisco de Blasco Lanuza, *Beneficios del glorioso Ángel de nuestra guarda y efetos del govierno de Dios Invisible*, Zaragoza: Diego Dormer, 1637, p. 368.

dad", aludiendo en detalle al pasaje de Habacuc. No menciona allí, no obstante, la cuestión brujeril sino otros ejemplos (como un supuesto traslado de la Virgen "en carne mortal", de Jerusalén a Zaragoza, para aparecérsele al apóstol Santiago).[376]

Ahora bien, en 1652, quince años después, el benedictino publicó su *Patrocinio de ángeles y conbate de demonios*, en la imprenta del monasterio San Juan de la Peña, en el Pirineo aragonés. Allí refiere en diversos pasajes a las brujas, dando cuenta de aspectos propiamente "sabbáticos" (aunque el vuelo de la bruja no adquiere un lugar central; el pasaje del traslado de Habacuc aparece más bien referido repetidamente como "dibuxo del Purgatorio").[377] Blasco Lanuza dice que los demonios aparecían ante las brujas en figura de cabrón "porque con ellas hazen lo que el cabron con las cabras" y que de ello "ay innumerables experiencias". Luego dice que el demonio se mostraba ante ellas en figura humana, en las juntas que hacían magos y brujas ciertos días estipulados.[378] Lanuza las acusa de apestar el mundo "con tanta diversidad de ponzoñas", de concitar tempestades y de entregarse al demonio. Dice que profesaban ser siervas perpetuas del demonio "negando la Fe de Christo, adorandole en forma visible" y dando al demonio tan nefandos obsequios "que el oyrlo causa horror". Todo esto ocurría a cambio de una enorme recompensa: "riquezas, honras, gozos, y todo genero de prosperidad al passo de su desseo, en esta vida, y en la otra cosas mayores".[379] Ahora bien, también repite lo enseñado en su primera obra: describe a las brujas como "las sangrientas fieras" del bosque del demonio que degollaban "ovejas mansas, y corderillos, del rebaño de Christo". Y esto era así porque el oficio de las brujas era "quitar vidas tiernas de niños, y tambien de hombres en mayor edad":

376 *Ibidem*, pp. 326-327.

377 Francisco de Blasco Lanuza, *Patrocinio de ángeles y conbate de demonios*, San Juan de la Peña: Juan Nogués, 1652, pp. 248, 440, 945, 1015, 1032-1033. Dice: "Fue Daniel, en este conflicto, figura de un alma en Purgatorio, donde está necessitada de comida satisfactoria, sin poderse remediar por si misma; y entre leones, porque tiene visiones de demonios" (p. 1015).

378 *Ibidem*, pp. 559, 794.

379 *Ibidem*, pp. 740, 773, 776, 795.

> con ademanes de amor se entran por las casas, o se llegan a las plaças, y calles, donde estan los niños, y con cevo de algun manjar, o haziendoles mil lisonjas, los toman en sus manos, y los malefician, quitando las prendas de mayor estimacion a los amorosos padres. [380]

Mas adelante explica el destino de los niños, recalcitrando en el tópico del canibalismo infantil, inserto ahora en el conventículo nocturno:

> paran grandes mesas, con diversos manjares, en particular de niños, que matan, o sacan de las sepulturas, guisados sin sal. Comen con regozijo, y luego salen a dançar, y cantar, haciendo siempre honras al Principe del infierno, que les preside. Concluyen su fiesta con actos deshonestos, sirviendo los demonios a las mujeres de incubos, como hombres, y a ellos de súcubos, como mugeres. Finalmente cada qual de los maléficos, o bruxas se vuelve por los ayres, en manos de su demonio Martinelo, a la casa de donde salió.[381]

Cabe decir entonces que, si bien Blasco Lanuza se obsesionó con los demonios por su experiencia como exorcista, las brujas también aparecen en su obra como una fuerza demoníaca contra la cual había que combatir con firmeza.[382] Como indica Tausiet, haciendo suya la perspicaz tesis de Stephens, "la batalla psíquica e ideológica contra un demonio invisible se plasmaba en auténticas campañas dirigidas a su eliminación". Estas campañas eran sufridas por seres humanos, casi siempre mujeres, "en quienes el Enemigo incorpóreo cobraba vida". En última instancia (y, sobre todo, a mediados del siglo XVII), la bruja podía ser presentada como una prueba de la existencia del demonio y de su Creador (como también lo era la posesa, por cuya boca se manifestaba el Maligno).[383] Para Blasco Lanuza, era necesario expulsar

380 *Ibidem*, pp. 781, 783.

381 *Ibidem*, pp. 796.

382 Ver Gari Lacruz, "La posesión demoníaca", p. 185.

383 María Tausiet, "Avatares del mal: el diablo en las brujas", en Tausiet y Amelang (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, pp. 65-66; Stephens, *Demon Lovers*, pp. 17, 25.

demonios y luchar contra ellos "para que se notifique a todo el mundo, el poder divino, que tiene la Santa Iglesia Catholica; y la virtud de los sacerdotes" y también

> para que crean los Ateystas, hereges (que niegan sustancias espirituales, eternidad de almas, y vida eterna despues desta) que andan deslumbrados, y den crédito a los fundamentos infalibles de la Fe Catholica, viendo que ay innumerables demonios invisibles, por los efetos, que causan visibles, que no pueden atribuyrse a otra criatura. Y uno de los motivos por que ahora se descubren dilata el error de los hereges Ateystas en la Francia, y previene la piedad Divina esse antídoto contra essa ponzoña de almas, en nuestra España, disponiendo, que den evidentes muestras los mismos demonios, que están secretos en los cuerpos, de su ciego error (…). Oxala que aora en estos Reynos de España, con la entrada de los Franceses, en el de Cataluña, no se vaya estendiendo essa ponzoña.[384]

Mujeres –"malas cristianas" en el caso de las brujas, "mugeres de buena vida" en el caso de las posesas– eran quienes ponían el cuerpo. En un caso, las manifestaciones físicas de la posesión eran muestra de la existencia y del poder de los demonios, "que están secretos en los cuerpos". En el otro, parecían serlo, sobre todo, los abortos y las muertes inesperadas de niños pequeños. Lo que podemos decir con seguridad es que Blasco Lanuza, a mediados del siglo XVII, hacía abierta y explícitamente aquello que Pedro de Valencia había criticado al pasar cuatro décadas antes: dejarse llevar por "fábulas" por el deseo de refutar a "políticos, epicúreos o lucianistas" –en el caso de Blasco Lanuza, los "hereges ateystas" de Francia– que solo creían en cosas corpóreas y tangibles.[385] El benedictino, para 1652, veía el descreimiento como una amenaza seria y concreta y las manifestaciones materiales del demonio como un arma para combatirlo.

384 Blasco Lanuza, *Patrocinio de ángeles*, p. 818.

385 *Ibidem*, pp. 250, 286-287. Sobre Blasco Lanuza, véase también Keitt, *Inventing the Sacred*, pp. 42, 194-195, 197 y Campagne, *Homo Catholicus*, pp. 175, 276-278.

Como había escrito Luisa de Padilla, había "muy gran parte de gente incrédula" hacia el mediodía del siglo XVII (aunque sin ser "ateísta", en su enorme mayoría) dentro de la propia España. Posturas como las de Pedro de Valencia, Alonso de Salazar y Frías, Pere Gil, Pedro Antonio Jofreu o Francisco Ferrer Nogués, que ponían reparos teológicos y jurídicos al fenómeno de la caza de brujas, surtieron efecto. En el caso de Cataluña, luego del período de gran persecución, hubo un último proceso colectivo en 1643, en la comarca del Capcir, que, sin embargo, fue frenado por la pronta intervención del obispo de Alet. Es más, el cazador de brujas que instigó el caso fue apresado en la cárcel inquisitorial de Barcelona. Parece haber habido, finalmente, algunos episodios locales de persecución de brujas en Cataluña en la década de 1640, habilitados quizás –como sugiere Alcoberro– por la ausencia o la flexibilización de la censura y del control inquisitorial que hubo en los años de dominio francés sobre el principado.[386] En el caso aragonés, hemos mencionado las ejecuciones tardías del conde de Aranda, que se prolongaron hasta 1651. De allí en más, la persecución judicial de la brujería decayó significativamente y no generó más víctimas mortales. Lo mismo estaba sucediendo para entonces en el Occidente europeo en general, del otro lado de los Pirineos.

386 Alcoberro, "Cacera de bruixes, justícia local", pp. 504-505; Núria Sales, "El bisbe d'Alet i les bruixes del Capcir", *Recerques: història, economia, cultura* 19, 1987, pp. 133-143; Alcoberro, "Los otros 'abogados de las brujas'", p. 115.

Capítulo 8
El ocaso del fenómeno

A partir del análisis que ha sido presentado hasta aquí, cabe postular ciertas conclusiones respecto del declive de la persecución judicial de la brujería en el siglo XVII.

En primer lugar, en el caso de España, se comprueba que el abandono de las posiciones más radicales y punitivas no parece haber tenido que ver con una mutación considerable en el ámbito de las creencias, ni con una suerte de "desencantamiento" del mundo. La visión más extrema, la de los llamados "ateístas", es poco aludida en el debate, de modo tangencial y no antes del siglo XVII (resulta llamativo que Ribadeneyra haya tenido que aclarar, en su célebre obra de fines del siglo XVI, el significado mismo de 'ateísta' –a saber, "los que no creen que ay Dios, ni tienen cuenta con religion alguna"–; al parecer, no se trataba entonces de un término que formara parte del acervo común).[387] Además, el ateísmo, la descreencia, son presentados como una postura absolutamente errada a ambos lados de la disputa.[388] El escéptico Pedro de Valencia, por ejemplo, sostiene que los disparatados cuentos de las brujas al menos podían servir para rebatir a "políticos, epicúreos o lucianistas":

> Solamente será muestra, como lo es toda superstición, de no ser ateísta, pero no porque haya políticos, epicúreos o lucianistas que no dan

[387] Pedro de Ribadeneyra, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Principe Christiano, para governar y conservar sus Estados. Contra lo que Nicolas Machiavelo y los Políticos de este tiempo enseñan*, Madrid: P. Madrigal, 1595, p. 3.

[388] Para una interpretación en este sentido de la demonología radical, véase Stephens, *Demon Lovers*.

> crédito ni ser más de a las cosas naturales y corpóreas que experimentan en el uso de la vida; por huir este extremo nos hemos de dejar llevar de todas las consejas de las viejas y de todas las fábulas gentilicias, y hacer verosímiles todas las metamorfosis de Ovidio.[389]

En el mismo año de 1611 en que escribía Pedro de Valencia, valga decir, fueron publicadas en Bruselas las *Diez lamentaciones del miserable estado de los ateístas de nuestros tiempos* del carmelita Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (aunque esta suerte de inventario de ateos estaba dirigido al público cortesano de los Países Bajos). La obra fue prohibida recién dos décadas más tarde, en 1632. El carmelita refiere allí la reciente persecución de Logroño, pero lo hace en un pasaje muy breve y con cierto escepticismo.[390]

Por otro lado, el crédulo Torreblanca Villalpando, como hemos visto, acusa directamente de "pirrónicos" a quienes negaban la realidad de la brujería, utilizando el término como un arma de descalificación. Décadas más tarde, Blasco Lanuza, el exorcista del Valle de Tena, recurrirá explícitamente a los supuestos efectos materiales de las naturalezas angélicas (sobre todo, la posesión diabólica) para rebatir a los herejes y "ateístas" franceses que por aquellos años de guerra en Cataluña podían estar infiltrándose en la España católica.[391]

Cierto es que circulaban ideas "ateístas" en la Península desde hacía tiempo.[392] Sin embargo, hasta la obra del médico loperano Juan de

389 Pedro de Valencia, *Obras completas VII*, pp. 286-287.

390 Beatriz Gutiérrez Mueller, "Exemplum *in contrarium* y *enumeratio* de las *Lamentaciones* de Jerónimo Gracián de la Madre de Dios", *Signos Literarios* X, 20, 2014, pp. 126-156, esp. 131. Gracián afirma que era "mal espiritu, ilusiones y engaños del demonio […] lo de las Bruxas, y hechizeras, o qualquier otra gente que tenga hecho pacto explicito, o implicito con el Demonio […]. Porque de todo esto ay muchos libros escritos, y en nuestros tiempos se veen abundancia de Bruxas, y hechizeras en Alemania, Flandes, en Francia, y en Navarra (como las que poco ha castigo la Inquisición de Calahorra) y seria nunca acabar si de cada manera deste mal espiritu se huviese de escrivir".

391 Tausiet, "Avatares del mal", pp. 65-66.

392 Jesús Villanueva, "Remarques à propos de l'historiographie sur le libertinisme espagnol du XVIIe siècle", *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* 35, 2005 (en línea). Se halla documentada la circulación de planteamientos escépticos (la negación de la otra vida, de la inmortalidad del alma, etc.) en la Castilla del siglo XV, atribuidos por entonces a los judeoconversos (John Edwards, "Religious faith and doubt in late medieval Spain: Soria, circa 1450-1500", *Past & Present* 120, 1988, pp. 3-25; Francisco Márquez Villanueva, "'Nasçer e morir como bestias' (criptojudaísmo y criptoaverroísmo)", en Fernando Díaz Esteban (ed.), *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del siglo de oro*, Madrid: Letrúmero, 1994, p. 273-293; Cavallero, *Los enemigos del fin del mundo*, pp. 170-179; Stefania Pastore, "Doubt in Fifteenth Century Iberia", en Mercedes García-Arenal (ed.), *After Conversion. Iberia and the Emergence of Modernity*, Leiden: Brill, 2016, pp. 283-303). Jesús Villanueva, en una mirada de largo plazo, diferencia el averroísmo "semítico" del averroísmo "europeo" o "paduano", que sería más relevante en la Edad Moderna. Un personaje clave en esta segunda tradición "naturalista" (que recogería Juan de Prado) fue el ya mencionado Huarte de San Juan. Véase sobre este personaje y su influencia en la tradición libertina posterior: Gabriel Pérouse, *L'Examen des esprits du docteur Juan Huarte de San Juan: la diffusión et son influence en France ause XVIe et XVIIe siècles*, Paris: Les Belles Lettres, 1970. Sin embargo, Huarte fue también ligado a la tradición judeoconversa (Malcolm Read, *Juan Huarte de San Juan*, Boston: Twayne, 1981, p. 23). Si bien no hay indicios de que haya sido cristiano nuevo, sí defendía a los médicos judíos y expresaba simpatías filosemitas (Rafael Mandressi, "Los mejores médicos de la Tierra. El "pueblo de Israel" en el *Examen de ingenios* de Juan Huarte (1575)", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 43: 2, 2016, pp. 59-87, esp. 82; Jon Arrizabalaga y Maria Laura Giordano, "Cristianismo paulino en Huarte de San Juan: meritocracia y linaje en el Examen de ingenios para las ciencias (Baeza 1575, 1594)", *Hispania Sacra* LXXII: 146, 2020, pp. 363-375; Davide Aliberti, "Variaciones sobre la sangre: para una lectura biopolítica del ingenio de los judíos en el *Examen de ingenios para las ciencias*", *Edad de Oro* XLI, 2022, pp. 101-114). Resulta llamativo que, en el caso de Prado y de los ateos de la corte denunciados por Juan Bautista Poza en tiempos de Olivares, aún subyaciera la "cuestión conversa" en las acusaciones de los contemporáneos y que la historiografía moderna hable de un "libertinismo marrano" o un "judaísmo filosófico" (Villanueva, "Remarques").

Prado (y ya fuera de España) no existió una doctrina que las sustentara abiertamente ni una corriente ideológica que las contuviera y les diera sentido.[393] La censura y la "pedagogía del miedo" de la Inquisición sin duda dificultaron su desarrollo y circulación. En opinión de Jesús Villanueva –y en línea con Caro Baroja– fue entre 1620 y 1640 cuando el término "ateo" comenzó a cambiar de significado. Pasó de referir a una figura imaginaria o extranjera a nombrar a un posible y temido enemigo interno. Este temor surgiría en Madrid y en el ámbito cultural ligado a la Corte, en tiempos del Conde-Duque de Olivares: concretamente en 1632 la Inquisición lanzó una campaña "anti-atea". Emergió en aquel ámbito una suerte de controversia anti-libertina, con Bartolomé de Argensola, Hortensio Paravicino, Saavedra Fajardo

393 Para la circulación de ideas escépticas y blasfemas en la sociedad hispana moderna, véanse por ejemplo: Stuart Schwartz, *All Can Be Saved: Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*, Yale University Press, 2008; Martí Gelabertó Vilagran, "Mentes sacrílegas, palabras impías. Ateísmo y blasfemia en Cataluña, siglos XVI-XVIII", *Ilu. Revista de Ciencias de las religiones* 19, 2014, pp. 93-125; Iván Jurado Revaliente, *Cultura oral y transgresión en la España moderna* (Tesis doctoral), Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, 2020. Respecto del mencionado Juan de Prado, véase: Gabriel Albiac, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid: Tecnos, 2013 (1987); Richard Popkin, *The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*, Oxford University Press, 2003, p. 230; Schwartz, *All Can Be Saved*, pp. 59-61.

y Francisco de Quevedo a la cabeza. Como hemos visto, esta polémica fue recogida años más tarde por el benedictino Blasco Lanuza: él se preocupó por sumar pruebas "experimentales" (exorcísticas, demonológicas) del error de los peligrosos "ateystas".[394]

Ahora bien, la decadencia y desaparición de la persecución judicial de la brujería en aquellas décadas no se vinculó de modo directo a este problema de reciente aparición pública, ni a una suerte de "descreencia" extendida. Por el contrario, la clave del asunto radicó en la transformación de los criterios procedimentales, en el avance de la centralización jurídica y en la profesionalización creciente de los tribunales implicados en la persecución de la brujería, en el seno de la justicia eclesiástica y también de la justicia civil. El fortalecimiento y la expansión jurisdiccional de instituciones como la Real Audiencia de Cataluña, la Corte y Consejo de Navarra o el Santo Oficio resultaron clave porque fueron instituciones con pruritos jurídicos y procesales cada vez más exquisitos y estaban mucho más expuestas, en términos sociales, que los tribunales de justicia locales. Aun así, ¿qué argumentos resultaron fundamentales para imponer la moderación de modo definitivo al interior de estos tribunales? ¿Qué elementos invitan a pensar que la decadencia del fenómeno puede ser explicada a partir de la transformación de los criterios y los procedimientos jurídicos?

En principio, cabe decir que el escepticismo en materia estrictamente brujeril, presente –como hemos visto– desde el comienzo mismo del fenómeno, corrió por diversos carriles que podríamos distinguir, solo en términos analíticos, como el teológico, el jurídico y el naturalista. En el ámbito hispano, los tres aparecieron tempranamente en el debate. El escepticismo teológico estaba presente en Espina, en Lope de Barrientos y en Arlés. Se apoyaba en las viejas premisas agustinianas de la demonología cristiana: la caracterización del demonio como un constructor de ficciones, que afectaba la fantasía y la imaginación, cuyo accionar estaba estrictamente sometido al permiso de la divinidad. Era una postura que contaba, además, con el apoyo del viejo capitular carolingio, al que se recurrió una y otra vez (el famoso canon *Episcopi*, como se ha dicho, era citado aún en el siglo XVII como una autoridad clave). Sin embargo, el escepticismo teológico tuvo dos grandes escollos: por un lado, la demonología que se había forjado en la plena y Baja Edad Media, la demonología radical, que permeó incluso el discurso de teólogos escépticos, como Alonso de Espina, sin llegar a convencerlos del vuelo de la bruja. Se trataba de una ciencia, un saber autoritativo, que otorgaba a los demonios poderes naturales para actuar sobre el mundo. Éstos incluían, por ejemplo, la capacidad de tener sexo con los seres humanos. Aunque hoy pueda sonar extraño, atribuir a los demonios amplios poderes sobre la materia y la autoría de hechos concretos y efectivos era una forma ortodoxa, aguda y erudita de comprender y explicar fenómenos de la naturaleza que resultaban extraordinarios o inusuales. La demonología permitía naturalizar –o "preternaturalizar", en términos más apropiados– acontecimientos portentosos, ubicándolos dentro del orden de la naturaleza dispuesto por Dios (este orden incluía el accionar de los ángeles buenos y malvados, creaturas incorpóreas consideradas reales y actuantes).[395] En cualquier caso, lo cierto es que los desarrollos de la demonología escolástica sirvieron como plataforma al "partido de los crédulos" para sostener y repetir una y otra vez no solo la posibilidad sino también la probabilidad y acuciante realidad del crimen brujeril.

Por otro lado, el escepticismo de base teológica tropezaba con las exigencias de la exégesis bíblica, es decir, con la necesidad de dar cuenta de ciertos pasajes del Viejo y el Nuevo Testamento que impedían negar de cuajo la realidad del vuelo. Habacuc había sido llevado por los aires de un cabello. Jesús había sido conducido por el diablo hasta el pináculo del templo. Estos argumentos eran difíciles de refutar. Torreblanca preguntaba:

394 Villanueva, "Remarques"; Julio Caro Baroja, "Sobre el ateísmo en España", en *De la superstición al ateísmo: meditaciones antropológicas*, Madrid: Taurus, 1974, pp. 229-288; Tausiet, "Avatares del mal", pp. 65-66.

395 Campagne, *Homo Catholicus*, p. 568, 573-576; Keitt, *Inventing the Sacred*, p. 151 y ss.; Eire, *They Flew*, p. 318.

> dormia Christo nuestro Sennor, quando el diablo dio con el sobre el pinaculo del templo, i sobre el monte levantado de Hierusalem? *Matth. cap. 4*. Sonnava S. Pedro, quando el Angel le saco de la carcel, i el libre de las cadenas, huio? *Acta Apost. cap. 12*. Delirava por ventura el propheta Habacu, quando el Angel lo llevo desde Hierusalem, hasta Babylonia a llevarle de comer al Propheta Daniel? *Dan. cap. 14*.[396]

Posiblemente pasajes bíblicos como los citados fueron el motivo por el cual la mayoría de los teólogos más doctos aceptaron que ambas alternativas eran posibles: el crimen de las brujas podía ser imaginario, fantasioso, pero también podía ser real. Esta ambigüedad abría un abanico de posibilidades de ciento ochenta grados, que, como vimos, podía redundar en opiniones muy moderadas, como la de Alpizcueta, o muy radicalizadas, como la de Torreblanca Villalpando. En virtud de esta aporía irresoluble al interior del debate teológico, con argumentos autoritativos de uno y otro lado, la cruel persecución de las mujeres acusadas de brujería resultaba difícil de superar. Fabián Campagne indicó que, en la pluma de Pedro de Valencia, comenzaba a construirse un "nuevo sentido cristiano de lo imposible" que fue acotando el campo de acción del demonio de un modo significativo. En lo relativo a la brujería, dicho modelo ya había sido postulado en tiempos de Lope de Barrientos y Alonso de Espina y subyacía incluso a las instrucciones inquisitoriales de 1526 y, por supuesto, en las de Salazar y Frías; con todo, no se impondría con plena hegemonía hasta el llamado "Siglo de las Luces".[397]

Cabría pensar entonces que el escepticismo teológico, en sentido estricto, no fue suficiente para detener la caza. Pese a los sólidos argumentos de los "abogados de las brujas", las posturas crédulas persistieron y siguieron firmes incluso en las postrimerías de la caza de brujas. Personajes como Torreblanca Villalpando, Gaspar Navarro, Luisa de Padilla o Blasco Lanuza, como hemos visto, expresaron posturas muy

396 Torreblanca, *Defensa de los libros de Magia*, p. 23.
397 Campagne, *Homo Catholicus*, pp. 523, 601, 605.

crédulas entre 1615 y 1652. En 1631, por ejemplo, son tantos los poderes naturales que Gaspar Navarro concede al demonio que el canónigo aragonés no se dispone a puntualizar lo que éste podía hacer (por ejemplo, "sin cansancio y sin fatiga mover las mayores montañas del mundo") sino aquello que no podía hacer: no podía "deshazer la conexion, y maquina universal", ni podía "destruyr todo un elemento", "ni obrar ni hazer lo contrario que obra la naturaleza, ni que en ella se de vacio". Además, Navarro salvaguarda específicamente los poderes del demonio referidos al crimen brujeril: cuando dice que el demonio no podía "mover in instanti un cuerpo", agrega que sí podía hacerlo sin embargo "con mucha presteza, y velocidad"; cuando indica que el demonio no podía hacer "conversiones y transmutaciones verdaderas", añade que sí podía hacer "ficciones aparentes" y hacer que "aparezca uno en varias especies, y formas de diverso genero de animales, y bestias", etc. Sostenía también que el demonio podía hacer "milagros fantasticos" (es decir, milagros "a nuestros ojos"), como los que hacían los hechiceros con su ayuda diabólica.[398] Gaspar Navarro, al tratar la cuestión brujeril ("muy ventilada entre la gente plebeya"), sigue a Alfonso de Castro y afirma, por lo tanto, que las brujas iban realmente en cuerpo y alma al "ludus", sin negar que algunas veces el demonio podía apoderarse de sus sentidos de tal manera que "ellas piensan aver ydo":

> los que no creen que puede el Demonio llevar verdadera, y realmente en cuerpo, y alma las Brujas, y Brujos, son ignorantes: porque no saben el poder natural que tiene el Demonio, como lo dize claramente la sagrada Escriptura, y los sagrados Expositores della; y la razon es clara, no solo en Filosofia, sino en Theologia: porque qualquiera naturaleza corporal de qualquier estado y condicion que sea, naturalmente esta sugeta al imperio, y naturaleza espiritual, en quanto al movimiento local. Y assi los Angeles, aisi buenos como malos, pueden mover los cuerpos de un lugar a otro, de la manera que quisieren, y les pareciere,

398 *Ibidem*, p. 585; Gaspar Navarro, *Tribunal de superstición ladina*, ff. 13v., 15r., 28r.

> y el negar esto seria yr contra tantos y tan graves Doctores, y contra muchas experiencias que se han visto.[399]

En pocas palabras, el orden sobrenatural (divino) y el orden preternatural (angélico/demoníaco) aún eran verdaderos "umbrales de lo posible" para Gaspar Navarro.[400] Todavía Feijóo, en el siglo XVIII, discutía la brujería según los términos teológicos tradicionales: juzgaba "espurio o intruso" el viejo y escéptico canon *Episcopi* y afirmaba que sí eran posibles las transmigraciones por el aire, e incluso "facilisimas" para los demonios, si Dios lo permitía: "que sean frecuentes estas transmigraciones solo cabe en la credulidad del vulgo; pero ponerlo en parage de que todo esto, o casi todo sea ilusion, es otro extremo vicioso y mucho mas arriesgado".[401]

Luego, también la corriente de ideas que tendió a la naturalización del fenómeno estuvo presente desde los comienzos mismos del debate. Se trata del discurso escéptico que tomó como base la filosofía natural y se articulaba muy bien con el escepticismo de base teológica: permitía contraponer explicaciones propiamente naturales (no "preternaturales" o angelicales) a las elucidaciones de los demonólogos radicales, que sostenían, por ejemplo, que la asociación del demonio y la bruja podía provocar tormentas, asesinar niños o trasladar cuerpos. Como vimos, el Tostado sostuvo tempranamente que las mujeres que creían volar por la noche estaban en verdad adormecidas o anestesiadas por alguna sustancia natural y simplemente soñaban (como sabemos, Fernández de Madrigal luego cambió de opinión, por la noticia de procesos contemporáneos y por el peso de los pasajes testamentarios que avalaban el vuelo nocturno). Más radical aún, Lope de Barrientos afirmaba explícitamente que la brujería era imposible "fablando naturalmente": las brujas no podían volar (ni en espíritu, en una suerte de

399 Gaspar Navarro, *Tribunal de superstición ladina*, ff. 49r., 50r., 51v.
400 Campagne, *Homo Catholicus*, p. 523, 601, 605.
401 *Ibidem*, pp. 526-529.

vuelo extático, ni en cuerpo), ni introducirse por los resquicios de las casas, ni metamorfosearse:

> E fablando naturalmente, todo onbre que seso e juyzio tenga, deve considerar si aquellas bruxas que se dizen andar por lugares innumerables, e entrar en las casas por los resquiçios, dexan los cuerpos quando van en los tales actos, o lievan consigo los cuerpos. Non es de dezir que los dexan, ca inposible es segunt los theólogos e philósofos qu'el ánima dexe el cuerpo quando quisiere e le tome quando quisiere; e sy dixeren que llevan consigo los cuerpos, esto es asimesmo imposible, ca todo cuerpo naturalmente fablando tiene tres dimensiones que son luengo e ancho e fondo, las quales tan grandes como ellas son, tan grande espaçio e lugar han neçessario para entrar e passar, segunt lo qual inposible es que puedan entrar por los resquiçios o agujeros de las casas, e dezir que se tornan ansares e entran a chupar los niños, esta es mayor vanidat, dezir e afirmar que onbre e muger pueda dexar la forma de su espeçie e tomar formas de otras espeçies quales quisiere. Por tanto es de creer e afirmar que son operaciones de la fantasia, e que tales personas tienen dañada alguna potençia de las interiores.[402]

Aquí Lope de Barrientos parece incluso ridiculizar las creencias brujeriles, como harían más tarde, en el siglo XVII, el célebre Pedro de Valencia o los juristas defensores de Caterina Freixa. A estos argumentos propios de los 'físicos' o los 'filósofos naturales' –tan presentes en el discurso de Salazar y Frías y del célebre humanista extremeño, como hemos visto– se sumaban cuestiones puramente sociales, como las apelaciones de los "abogados de las brujas" a la ignorancia de los implicados, al abuso de los jueces o a las posibles extorsiones y mentiras que podía haber detrás. Con todo, el partido de los crédulos oponía a cualquier reflexión sesuda no solo los poderes "naturales" propios del demonio sino también todo aquello "que sucedía en la realidad", según probaba la experiencia y las confesiones mismas de los reos. Ya hemos visto que la censura inquisitorial mutilaba obras

402 Lope de Barrientos, *Tratado de la divinança* (edición crítica y estudio de Paloma Cuenca Muñoz) (Tesis doctoral), Madrid: Universidad Complutense, 1992, p. 272.

que, desde la filosofía natural, ponían en cuestión la etiología demoníaca de ciertos fenómenos y, también, que, justo en tiempos del gran impulso a la descriminalización de la brujería, en las primeras décadas del siglo XVII, teólogos como Rafael de la Torre y médicos como Andrés Velásquez o Pedro García Carrero, reaccionaron con firmeza –y, en algunos casos, con la ratificación misma del papado– contra explicaciones naturalistas de fenómenos extraordinarios atribuidos a la potencia del demonio.

En tercer lugar, el escepticismo respecto de la brujería se nutrió de argumentos de base jurídica. Esta corriente se puede remontar sin dudas a las exigencias procedimentales presentes en las llamadas "instrucciones antiguas" del Santo Oficio, de 1526, pero llega a su triunfal apogeo en el siglo XVII. Esto ocurrió, en suelo ibérico, de la mano de autores ya estudiados, como Pedro de Valencia, Salazar y Frías, el anónimo censor de Torreblanca, Pere Gil, el "pseudo-Gil", los catorce juristas que han escrito el documento recientemente descubierto por Capdeferro o Ferrer Nogués. El mencionado censor de Torreblanca, por ejemplo, volvía a ponderar el criticado canon *Episcopi* y combinaba, como Pedro de Valencia antes que él, el escepticismo de base teológica con el de base jurídica (en la época, ambas esferas aún estaban sumamente imbricadas). En su escrito, titulado "Advertencias contra los libros de la Magia de Don Francisco Torreblanca Villalpando", sostenía con mucha claridad lo siguiente:

> La primera, i principal causa que ai contra estos libros, es el ser de Magia, cuio estudio es prohibido en la lei de Dios […]. I no solo el studio de la Magia es damnoso, i prohibido pero la demasiada curiosidad, con que se procuran indagar las cosas divinas, como en estos libros se hace tras cada passo […].
> Lo segundo, la disputa de la Magia es inútil, porque todos quantos delictos ai, o se fingen della son todos suennos, e ilusiones de el demonio, sin que en ellos aya consistencia de verdad para poderse proceder en juicio, donde han de constar los delictos con mas claridad.[403]

Aquí el censor seguía la línea argumentativa más convincente, a mi entender, del célebre Pedro de Valencia (la obra de este último, como indica Keitt, fue un verdadero "turning point in Spanish witch prosecution"). La clave de la crítica del humanista a la persecución judicial de la brujería es la siguiente: él logra demostrar la imposibilidad de construir una prueba válida en términos jurídicos.[404] Ya hemos estudiado su postura en apartados previos. Desde mi punto de vista, el análisis de Pedro de Valencia se hallaba muy probablemente empapado de la tan mentada "crisis escéptica" descrita por Popkin. Europa, quebrada –entre otros motivos– por la insalvable ruptura confesional que significó la Reforma, con posturas inamovibles, fanáticas e irreconciliables de uno y otro lado, debió encontrar nuevas formas de concebir y discernir "lo verdadero", de construir certezas o acuerdos. En este contexto, la práctica humanista puso a disposición de los contemporáneos las enseñanzas del escepticismo clásico. La corriente escéptica, si bien no implicó la negación de la creencia, sí evitó emitir juicios determinantes y propuso un alejamiento radical del dogmatismo.[405]

Sabemos que Pedro de Valencia, antes de convertirse en un destacado opositor a la caza de brujas, había sistematizado las corrientes de

---

403 Anónimo, "Advertencias contra los libros de la Magia de Don Francisco Torreblanca Villalpando", en Francisco Torreblanca Villalpando, *Defensa a favor de los libros catolicos de la Magia*, 1615 (publicado como apéndice de: Francisco Torreblanca Villalpando, *Demonologia sive de magia naturali, daemoniaca, licita, & illicita*, Moguntiae: Impensis Ioh. Theowaldi Schönwetteri, 1623), p. 4.

404 Campagne, *Homo Catholicus*, p. 523; Keitt, *Inventing the Sacred*, p. 176.

405 Popkin, *The History of Scepticism,* pp. XIX y ss., 3-4, 49; Cavallero, "La difícil búsqueda", pp. 277-297. Autores como Popkin y Monfasani consideran que esta escuela de los escépticos fue la que significó un verdadero golpe a la cosmovisión medieval. Sexto Empírico (160-210) fue traducido al latín en el XVI y esto permitió un conocimiento más extendido de dicha escuela. También Michel Montaigne fue clave en este sentido, con su *Apología para Raymond Sebond*. La "crisis escéptica o pirrónica" (por Pirrón, filósofo griego del siglo III a. C.) explica en gran medida la duda radical de Descartes a mediados de siglo XVII y su intento de buscar un nuevo fundamento para construir certezas (lo que generalmente se toma como el comienzo mismo de la filosofía moderna).

pensamiento más relevantes de la Antigüedad en su *Academica sive de iudicio erga verum ex ipsis primis fontibus* (1596). Si bien el extremeño no era un pirrónico propiamente dicho, sí se servía de los principios del escepticismo –de la discusión *in utramque partem*, del probabilismo, de la suspensión del juicio– como instrumentos intelectuales. Es decir, era un escéptico en el sentido amplio del término: defendía "una visión filosófica que plantea dudas acerca de lo adecuado o fidedigno de las pruebas que puedan ofrecerse para justificar alguna posición" (así define Popkin el escepticismo en términos generales).[406] Como hemos visto, el humanista encarnó los principios de esta postura filosófica a la hora de desenmascarar los "cuentos" de las brujas. Ante la falta de comprobación, creía preferible la indulgencia y la suspensión del juicio que la condena de un posible inocente; afirmaba que era mejor concluir entonces "en absolución que en condenación de las partes acusadas". Pedro de Valencia mismo dice que esto era así

> por la razón de los académicos, que en tales casos es prudente y verdadera y comúnmente recibida de los filósofos y jurisconsultos, y aun de todo entendimiento, que si de dos cosas que son diversas en sustancia se nos representa una misma visión y fantasía simílima e indistinguible, que no haya con qué averiguar la diferencia, que no sea el asenso o parecer temerario y precipitado el juicio, debemos de suspenderlo, dudando, sin dar consentimiento ni afirmar que sea esto y no aquello.[407]

El humanista probablemente abrevó también en la tradición escéptica a la hora de cuestionar la legitimidad de la expulsión masiva de los moriscos de España, de discutir la autenticidad de los Libros Plúmbeos del Sacromonte, de analizar el estado crítico de la economía

406 Juan Luis Suárez Sánchez de León, *El pensamiento de Pedro de Valencia. Escepticismo y modernidad en el humanismo español*, Diputación de Badajoz, 1997, pp. 26-34, 99; *Idem*, "¿Era escéptico Pedro de Valencia?", *Bulletin Hispanique* 99: 2, 1997, pp. 393-408; John C. Laursen, "Los *Academica* de Pedro de Valencia y el escepticismo en el tardo-Renacimiento", *Fragmentos de Filosofía* 7, 2009, pp. 31-47, especialmente p. 46; Cavallero, "La difícil búsqueda", pp. 277-297.

407 Pedro de Valencia, *Obras completas VII*, pp. 275-276.

del reino o de revisar la política colonial del Imperio. Sin alejarse en ningún caso de la fe de la Iglesia ni de las enseñanzas escriturarias (más bien lo contrario), se sirvió del conocimiento de la historia y del uso crítico de la razón (o del principio de "autolimitación de la razón provocada por el ataque escéptico") al pronunciarse sobre aquellos asuntos tan candentes de su tiempo.[408] En cualquier caso, lo interesante es que, en lo referido a la brujería, su recorrido intelectual le permitió cimentar persuasivamente y por escrito una postura que deslegitimaba la caza de brujas, planteando objeciones al procedimiento judicial a partir de una noción simple y contundente: sin evidencia material de la creencia y de lo dicho, el juez debía suspender el juicio. La comprobación factual se imponía así sobre la expresión verbal, a tal punto que la confesión dejó de ser vista como *probatio plenissima*, como prueba suficiente para identificar y juzgar un crimen, por más excepcional que este fuera. Siguiendo esta línea de razonamiento, las instrucciones inquisitoriales de 1614 ordenarían "que por el dicho o confesión de alguna de las personas no se deban de prender ni condenar a las personas".[409]

Pere Gil, por su parte, también criticó fundamentalmente los procedimientos judiciales utilizados, en el marco de su firme defensa de las brujas catalanas. Indicaba, por ejemplo, que ellas eran acusadas "sin preceder infamias ni semiplena probacion"; que eran infamadas personas inocentes "contra el rito de proceder juridicamente *in causis criminalibus*"; que eran capturadas "sin causas claras y suficientes"; que jueces, notarios y ministros de justicia hacían decir y confesar cosas que no eran verdad por medio de amenazas y torturas a "mugeres fragiles, medrosas y delicadas", "rudas, simples y de corto juizio", "las mas de ellas pobres, poco o casi nada enseñadas en la doctrina christiana"; que era contrario a la ley natural capturar a una mujer por una

408 Cavallero, "La difícil búsqueda"; Laursen, "Los *Academica* de Pedro de Valencia", pp. 45-46; Suárez *El pensamiento de Pedro de Valencia*, p. 31.

409 Casquero y Riesco Álvarez, "Introducción", p. 197; Cavallero, "La difícil búsqueda", pp. 275-276.

supuesta señal de pie de gato o gallo en alguna parte de su cuerpo; que no podían ser castigadas con pena de muerte por causar tormentas, puesto que "estas cosas de tempestades y piedras Dios las haze y no el demonio, ni ellas por medio de los demonios". En conclusión, Gil creía que las brujas no podían ser condenadas y ejecutadas si sus crímenes no estaban probados. Los jueces debían "ver bien y averiguar", sobre todo porque, dada la condición de dichas mujeres, nadie abogaba por ellas (repite una vez más que se trataba de personas "pobres, desamparadas, cortas de juizio, ignorantes en la fe y religion christiana y observancia de los mandamientos y buenas costumbres") (ver *infra*). Meses después de que Pere Gil escribiera estas palabras, el escrito que acompañó la presentación de su *Memorial* a la Suprema denunciaba también, entre otras cosas, que muchas mujeres eran prendidas y torturadas por cualquier señal que les hallaren en el cuerpo; que los jueces hacían confesar a fuerza de tormentos prolongados a "mugeres debiles y flacas y las mas viejas" para que dijesen lo que ellos querían y delataran nombres de presuntas cómplices; que las confesiones parecían copiadas, reproduciendo siempre las mismas palabras; que había habido condenas sin constar cuerpo del delito y sin rigurosidad procedimental; que se tomaban por ciertos testimonios poco o nada seguros, puesto que los testigos no podían afirmar con certeza que habían visto realmente a ciertas personas en los ayuntamientos o que "el espiritu malo no aya tomado su forma y figura para engañar a unos y a otros"; que muchas veces eran acusadas de cosas imposibles o no probadas, como comer "los higados de los mochachos" y que éstos siguieran viviendo o andar con unos cabrones por las nubes; que nadie se atrevía siquiera a escuchar o defender a aquellas mujeres "tan oprimidas", por el gran alboroto que había contra ellas, etc. (véase *infra*). También por entonces, en ese mismo año de 1619, tuvo lugar el caso de Caterina Freixa que, como hemos visto, provocó el pronunciamiento conjunto, muy riguroso en términos jurídicos, de catorce juristas en contra de la persecución de brujas.

Sobre la base de duras críticas de esta índole, el cambio procedimental que se instaló en los reinos hispanos durante las décadas de 1610 y 1620 en el orden del discurso performativo y la práctica jurídica fue muy eficaz. Existe una suerte de prueba documental del éxito que tuvo la implementación de estos nuevos métodos, en lo que respecta a la Inquisición. Se trata de un manual titulado "Instrucciones de la Inquisición sobre procedimientos de diversos delitos" (o, en otra copia, "Las cosas que se han de observar y practicar en las inquisiciones"), del ya mencionado Isidoro de San Vicente.[410] Éste –como vimos– en el contexto de la persecución de brujas iniciada en Zugarramurdi, en el año de 1610, había sostenido que sobraba paño para abrasar a cuantas había en el reino Navarra. Sin embargo, décadas más tarde (según Mir, en los años de 1650)[411], al escribir este manual para inquisidores, debió adoptar y presentar, en el capítulo trece, una visión muy diferente del tratamiento de la brujería. No abandona su postura crédula: creía que detrás de las confesiones de los brujos se escondía una realidad y, también, que pecaban aquellas personas que deseaban cometer los crímenes brujeriles, aunque luego lo hicieran solo en sueños. Sin embargo, reconoce la diversidad de opiniones y adopta las instrucciones que conducían a actuar con absoluta prudencia:

> En las causas de Brujas es necesario yr con muy gran circunspeçion por la gran variedad que ay de opiniones escritas y muchas mas por escribir sacadas de la experiencia *de los*[412] tiempos, en particular de las grandes conpliçidades que hubo en la Inquisicion de Logroño desde el año de 1608 hasta el de 12, que en este tiempo se quemaron algunas

410 Se trata de las siguientes copias consultadas: BN MSS/8660 (capítulo 13 en ff. 26v.-28v.) y BN MSS/831 (capítulo 13 en ff. 46r.-49r).

411 Maïté Mir, "L'Espagne en péril ou les peurs d'un Inquisiteur au XVIIe siècle", en Augustin Redondo y Marc Vitse (eds.), *L'individu face à la société*, Presses universitaires du Midi, 1994, pp. 39-49. Véase también: Henningsen, *El abogado de las brujas,* pp. 337, 394 (el autor cita al respecto el tratado de Caesare Carena de 1655, titulado *Tractatus de officio Sanctissimae Inquisitionis et modo procedente in causis fidei*) y Álvaro Huerga, *Historia de los alumbrados (1570-1630)*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 1988, t. IV, pp. 266-268. Huerga dice que por su "excesiva blandura" con presuntos alumbrados, San Vicente sería exonerado en 1623 del cargo de inquisidor en Sevilla y sería trasladado a Zaragoza.

412 *destos* en MSS/831.

> negativas y una confitente, gran maestra dogmatista de muchas, pero fue en estatua habiendose muerto en la carçel. (…)
> No se puede negar que ay mil engaños y enbelecos (que el demonio como maestro desta seta enseña) para sacar dello tan gran provecho como es la variedad de opiniones y que ay quien las defienda con deçir que todo es sueño, pero tanpoco los tales me podran negar que, aunque todo lo que haçen de noche sea sueño y dado caso que la fuerça de las unturas haga creer que lo que dormidas sueñan pasa en realidad de verdad, no lo siendo todo esto se deshaçe con que despues estando despiertas se ratifican en ello teniendolo por bueno y conplaçiendose en ello tratandolo y comunicandolo unas con otras y untandose con proposito de yr a tener sus juntas con el Demonio y haçerle reverençia y en su servicio las maldades y daños que, quando no las hagan, basta creer que las haçen, como lo diçen los que mas piadosamente escriben desto como es comense en el *Luçerna Inquisitiorum*, en el tratado *De strigiis* n°9. [413]

En cualquier caso, reconoce que, dado que los engaños que introducía el demonio en la secta de las brujas eran muy grandes, el delito debía ser juzgado con criterios particulares:

> es neçesaria mucha mas probança que en los demas delitos y ansi, porque el Demonio suele representar en aquellas juntas algunas personas ignocentes, no *basta*[414] la probança de compliçes que en los demas delitos conforme al capitulo *in fidei faborem de haeret.* si no concurren otras çircunstançias de actos que las mesmas compliçes ayan tenido y en que ayan concurrido de dia o algunos otros indicios de los que trae el dicho Comensis in *Luçerna inquisitorum ubi supra* n° 14. Y aun en tal caso en neçesario antes de executar la prision consultarla al Consejo para mejor açierto conforme a una de las instruçiones que

413 Isidoro de San Vicente, "Instrucciones de la Inquisición sobre procedimientos de diversos delitos", MSS/8660, f. 26v. Refiere allí al dominico e inquisidor Bernardo Rategno da Como (1450-1513), autor del *Lucerna inquisitorum haereticae pravitatis* y del *Tractatus de Strigiis* Véase al respecto Alessia Belli, "Le *Tractatus de Strigiis* de Bernard Rategno de Côme (*c.* 1510): le regard d'un inquisiteur sur la sorcellerie et démonologie du nord de l'Italie", *ILCEA* 45, 2022 (en línea).

414 *bastara* en MSS/831

> en Logroño que la 15. Y juntamente ordena se verifiquen primero los daños que confesaren haber hecho para que conste *de corpore ocisso.*[415]

San Vicente indica que, según las instrucciones dispuestas por el Consejo de la Inquisición en Logroño, si las presuntas brujas confesaban, pedían misericordia y se reducían espontáneamente, debían ser reconciliadas secretamente, sin confiscación de bienes, ni hábito, y previa consulta del Consejo de la Suprema. La práctica era incluso reconciliar a las relapsas, "imponiéndoles algunas penas". Señala además que quienes confesaban haber ido a las juntas "sin que aya acto de Apostasia (como en algunas suçede)" solían ser absueltas *ad cautelam* y reconciliadas. Lo mismo sucedía con las mujeres menores de doce años y los hombres menores de 14.[416] Dice haber visto "en estos tiempos" reos que tenían en su contra los testimonios de más de veinte personas y que, habiendo vencido el tormento, el Consejo les había dado "pena extraordinaria bien leve", porque según las instrucciones "se requiere que aya mas probança que de compliçes y actos exteriores". Además, señala que, pese a que el derecho sostenía que la reconciliación debía ser seguida de confiscación de bienes, esto último "no se pratica en estos tiempos".[417]

Podemos concluir entonces que, respecto de la descriminalización de la brujería, el escepticismo jurídico resultó central. Se impuso poco a poco la noción de que era imposible construir una prueba jurídicamente válida a partir de confesiones semejantes, incontrastables y obtenidas muchas veces bajo tortura. Como hemos visto, este argumento fue empleado en el siglo XVII, en territorio ibérico, por pensadores de distinta trayectoria y formación, como Pedro de Valencia, Alonso de Salazar y Frías, el aquí editado Pere Gil, Pedro Antonio Jofreu y Francisco Ferrer Nogués. Varios de ellos apelaron al mismo tiempo al

415 Isidoro de San Vicente, "Instrucciones de la Inquisición", MSS/8660, f. 27r.

416 *Ibidem*, f. 27r.-v.

417 *Ibidem*, ff. 27v.-28r. Dice: "y aun en Santiago vi un proçeso mas antiguo de un bruxo que mando el Consejo no le confiscasen los bienes aunque fue reconçiliado confesando despues de preso".

tradicional escepticismo teológico heredado de personajes como Lope de Barrientos, Alonso de Espina o Martín de Arlés (siguieron defendiendo, por ejemplo, la validez del canon *Episcopi*).[418] Pero ninguno de estos miembros que cabría ubicar dentro del "partido de los escépticos" refutó la existencia ni el poder de ángeles y demonios.

Resulta muy interesante, por último, que estos personajes hayan escrito, todos ellos, con anterioridad a la publicación del célebre tratado del jesuita Friedrich von Spee (1591-1635) titulado *Cautio criminalis seu processibus contra sagas liber* (Frankfurt, 1632). Esta obra circuló pródigamente, amplificó la discusión y profundizó la tendencia a la descriminalización de la brujería a nivel europeo.[419] El hecho de que haya sido publicada de forma anónima ("Incerto theologo romano") es prueba clara de lo polémico que era, en suelo germano y en tiempos de la "gran caza", oponerse a la persecución judicial de la brujería . El nombre del autor no aparecería hasta la traducción francesa del año de 1660 y Spee, al ser atacado por lo escrito en la *Cautio*, huiría de Colonia en 1634 –donde era profesor en la cátedra de moral– para refugiarse en Tréveris, que estaba entonces bajo poder de los españoles. Como los autores peninsulares aquí estudiados, Spee no niega la posibilidad de la brujería o de los actos mágicos, ni objeta la posibilidad del demonio de intervenir en el mundo de los hombres. Sin embargo, logra componer una crítica sistemática, profunda e implacable al sistema punitivo vigente: a la práctica de la tortura como medio de obtención de la verdad, a los interrogatorios capciosos y extorsivos, al prejuicio

418 Campagne sostuvo que, luego de las críticas de Francisco Suárez a la validez y autenticidad del antiguo canon *Episcopi*, los adversarios del sabbat tuvieron que buscar otros argumentos. Por ello, ni Pedro de Valencia ni Alonso de Salazar y Frías le otorgaron un lugar destacado en su argumentación (*Homo Catholicus*, p. 497). No obstante, sí aparece recuperado, como vimos, por el censor de Torreblanca Villalpando, por Pedro Antonio Jofreu y por Francisco Ferrer.

419 Friedrich von Spee ("Incerto theologo romano"), *Cautio criminalis seu processibus contra sagas liber*, Francofurti: sumptibus Ioannis Gronaei Austrii,1632. Un año antes, en 1631, se había publicado en Rinteln (en la Baja Sajonia), también de forma anónima, una versión un tanto reducida de la obra. Hace unos años se publicó una traducción al castellano del texto de 1632 de factura argentina: Friedrich Spee, *Cautio Criminalis, Cautela criminal* (estudio preliminar de Raúl Zaffaroni; trad. Silvia Manzo y Josefina Nagore), Buenos Aires: Ediar, 2017.

como fundamento de la acusación, a los abusos y arbitrariedades, etc. El jesuita redujo así el asunto de las brujas "a un problema de justicia mal administrada", según adujo Caro Baroja; o, aún peor, administrada por jueces homicidas (recordemos que, solo un par de años antes, Ferrer Nogués se había referido a los jueces como "asesinos judiciales"). El tratado de Spee, escrito en Espira –sede de la corte imperial de los Habsburgo, nutrida de una completísima y actualizada biblioteca–, constituye un verdadero trabajo de criminología crítica, semejante al realizado un par de décadas antes en suelo ibérico, para uso interno de la Inquisición hispana, por el inquisidor Salazar y Frías.[420]

Notable es que el alemán haya recuperado, como epígrafe mismo de la *Cautio*, dos pasajes del Antiguo Testamento, los mismos que son citados –también como epígrafe– en el presente trabajo: *Eclesiastés* 3,16 ("Vi bajo el sol impiedad en lugar de juicio e iniquidad en lugar de justicia") y *Salmos* 2, 10 ("Y ahora, reyes, entiendan; ¡instrúyanse ustedes, que juzgan la tierra!"). Además, Spee apela en su argumentación a la conocida parábola del trigo y la cizaña (*Mateo* 13, 24-30).[421] Impedido de viajar más allá de los mares como Matteo Ricci o Francisco Javier, había aceptado cumplir la militancia ignaciana en su propia tierra de origen. En aquellos años de persecución masiva de presuntas brujas en sitios como Maguncia, Mietenberg o Würzburg, tal vez pudo ver la lucha contra los cazadores de brujas como una tarea igualmente misional ("la India es Alemania", le había dicho el provincial de su orden).[422] Junto a los principios del derecho natural o derecho común –que el jesuita empuñó, sobre todo, frente a los usos legitimados por la entonces vigente *Constitutio Criminalis Carolina*–, la base bíblica, el

420 Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, p. 251; Eugenio Zaffaroni, "Friedrich Spee - El origen del derecho penal crítico", *Revista Culturas Jurídicas* 1:1, 2014, pp. 117-142; Eugenio Zaffaroni y Guido Croxatto, "Friedrich Spee: el primer criminólogo crítico", *Lecciones y Ensayos* 102, 2019, pp. 313-354.

421 Friedrich von Spee, *Cautio criminalis*, *Dubium* XIII, *Ratio* III.

422 Alberto Filippi, "Reseña del libro *Cautio Criminalis* (*Cautela Criminal*) de Friedrich Spee", *De Jure. Revista de investigación y análisis*, pp. 123-135.

orden revelado y la cosmovisión cristiana funcionaban como marco e insumo ineludible de su pensamiento.[423]

Tal vez en España podría haberse producido un escrito burlón respecto de la brujería como la francesa *Lettre contre les sorciers* del Cyrano de Bergerac (1654). Ésta cuidaba de no atentar contra la ortodoxia católica. Sin embargo, los reinos ibéricos se hallaban muy lejos de producir algo semejante a lo que escribiría el teólogo calvinista neerlandés Balthasar Bekker en *El mundo encantado* (*De Betoverde Weereld*), de 1691, para quien el mundo del diablo era pura quimera.[424] Los "defensores de brujas" que han sido estudiados no necesitaron prescindir del marco teológico ortodoxo y de las viejas autoridades para dudar de la realidad del crimen. Cierto es que no sabemos si habrían expresado abiertamente posturas más radicales si en España no hubiera reinado la censura y el control inquisitorial: aún en 1799, al publicar Goya sus "Caprichos" por vez primera, debió retirar los grabados de circulación al ser denunciado ante la Inquisición.[425] En cualquier caso, sí demostraron sus plumas, con contundencia, que era imposible obtener juicios certeros en asuntos tan oscuros. Como consecuencia de estos escritos, para el siglo XVIII, los jueces hispanos –y de la mayor parte de la Europa occidental– ya habían expulsado al diablo de los tribunales.[426] El caso de un juez inglés de Hertfold, llamado Powell, es una muestra clara de la postura triunfante: en 1712, cuando una mujer

423 Véase por ejemplo, respecto de la apelación al derecho natural: Friedrich von Spee, *Cautio criminalis*, *Dubium* XVII. Spee considera allí como parte del derecho natural que cualquier acusado pudiera tener una defensa justa e idónea, y más aún cuando se trataba de un crimen considerado "excepcional", como era el caso de la brujería.

424 Véase William Monter (ed.), *European Witchcraft*, New York: Wiley, 1969, p. 111; Michaela Valente, "'El imperio del diablo no es más que una quimera'. El mundo encantado de Balthasar Bekker", en Campagne y Cavallero, *Furor Satanae*, pp. 323-346; Gary K. Waite, "From David Joris to Balthasar Bekker?: The Radical Reformation and Scepticism towards the Devil in the Early Modern Netherlands (1540-1700)", *Fides et Historia,* 28, 1996, pp. 5-26.

425 Caro Baroja, *Las brujas y mundo*, p. 274. La crítica de Goya al Tribunal de la Fe era evidente: por ejemplo, el "capricho" número 80 ("Ya es hora") bogaba por el fin de la actuación de la Inquisición en el país.

426 Eire, *They flew*, p. 330.

llamada Jane Wenham fue acusada de bruja, desestimó las acusaciones porque no había ninguna ley que prohibiera volar.[427]

427 *Ibidem*: "there is no law against flying".

Capítulo 9

La brujería en España y la historiografía: ¿una "falsa excepción"?

El ámbito hispano ofrece un panorama muy nutrido e intenso del fenómeno de la persecución judicial de la brujería en la Europa moderna, desde los capítulos legales del Valle de Aneu, de 1424, hasta las crueles ejecuciones del conde de Aranda a mediados del siglo XVII; desde el cambio de opinión del Tostado, entre su experiencia personal y la exégesis bíblica, hasta el escepticismo humanista de Pedro de Valencia o la crítica jurídica de Francisco Ferrer Nogués; desde el complejo mundo demonológico de Alonso de Espina hasta los sintéticos argumentos y contraargumentos de Pere Gil y su anónimo antagonista del Rosellón; desde el discurso docto de Alfonso de Castro hasta los detalles más escabrosos del crimen brujeril pronunciados ante miles de personas en el famoso Auto de Fe de Logroño; desde el cruel licenciado Pedro Balanza hasta la mujer ejecutada por bruja estando embarazada, llamada María Sorrosal; desde el abad de Urdax, delator ante la Inquisición, hasta la mujer que liberó dos presuntas brujas con un hacha. Pese a ello, el caso ibérico ha sido muchas veces subestimado, relegado de la discusión historiográfica u obliterado en las obras de síntesis. Esta tendencia de la historiografía se debió, en gran medida, a que España fue vista durante décadas como un caso excepcional.[428]

[428] Hoy en día, el estudio del caso ibérico se abre paso en la historiografía especializada a nivel internacional. Un síntoma de lo dicho es la inclusión del sintético capítulo "Witch Hunting in Spain", de Lu Ann Homza, en Dillinger, *The Routledge History of Witchcraft*, pp. 134-144.

Un breve repaso historiográfico quizás dé cuenta del lugar particular que, sobre todo en las últimas décadas del siglo XX, se le otorgó a la región en lo concerniente a la caza de brujas. En 1969, Trevor-Roper decía que no faltaron brujas en España ("a fin de cuentas, los Pirineos son tan españoles como franceses"); sin embargo, siguiendo a Lea, creía que, una vez afianzada la Inquisición, "se impuso el orden local de prioridades" y los inquisidores se dedicaron a lidiar con moros y judíos, y tuvieron entonces "muy poco tiempo para las brujas".[429] Jean Delumeau, en la misma línea, sostuvo en 1978 que en la España del siglo XVI y principios del XVII, "la urgencia estriba en expulsar a los judíos y a los moriscos, y vigilar a los conversos. Por eso no hay excesiva preocupación por las brujas".[430]

Poco más tarde Brian Levack, en 1985, si bien ya no hablará de "falta de tiempo" (por el contrario, anota que la Inquisición procesó a más de tres mil quinientas personas por magia y brujería), sí menciona "la templanza con que fue tratada la brujería en la península ibérica", en virtud de la prudencia inquisitorial (lo mismo sostendría Henningsen en 2003). Levack afirma, además, que "uno de los rasgos más llamativos" de los procesos de brujería en la región fue "la rareza de los cargos de culto colectivo del diablo", más allá del excepcional caso de Zugarramurdi.[431] Miguel Jiménez de Monteserín, en 1988, afirmó que allí las brujas no fueron perseguidas tan duramente como en otros lugares por la urgencia de luchar contra los falsos conversos y los protestantes.[432] Poco más tarde, a comienzos de la década de los '90, Haliczer creía también que la figura del judeoconverso "provided the

[429] Hugh Trevor-Roper, *La crisis del siglo XVII*, p. 120; Henry C. Lea, *History of the Inquisition of Spain*, London: Macmillan & Co., 1906-1908, vol. IV, p. 206.

[430] Delumeau, *El miedo en Occidente*, pp. 492-493

[431] Levack, *La caza de brujas*, pp. 279-281. Henningsen refutó en 2003 los "ya anticuados estudios" que suponían que la Inquisición no había tenido tiempo para perseguir brujas por ocuparse férreamente de "judíos, mahometanos y protestantes" (*excursus*: no deja de llamar la atención que estos autores no hablen de judeoconversos y moriscos sino de judíos y moros). Sostiene el danés: "La revisión sistemática de los archivos inquisitoriales nos demuestra algo muy distinto. (...) Calculo que la Inquisición en los países del Mediterráneo llevó a cabo unos 20.000 procesos de brujería o magia que, no obstante, fueron sentenciados con penas menores o absolución" (Henningsen, "La Inquisición y las brujas", p. 583).

[432] Jiménez Monteserín, "De brujos y teólogos", p. 164.

Spanish masses with an ideal object of displaced aggression capable of absorbing the sadomasochistic fantasies and infanticidal impulses that provided the psychological force behind the witchcraft panics in others parts of Europe".[433] Las "masas españolas" tendrían su propio chivo expiatorio.

Así pues, la idea de que en España no hubo prácticamente cazas de brujas, salvando el famoso caso de Logroño de 1610, se instauró con fuerza en la historiografía. A tal punto fue así que el influyente *Thinking with Demons* de Stuart Clark (1997) no trató siquiera el caso hispano.[434] En 2002, Fabián Campagne, sintetizando gran parte de lo escrito hasta entonces sobre el tema en su *Homo Catholicus*, sostuvo que "la caza de brujas nunca adquirió real importancia en territorio peninsular" (allí las "pequeñas psicosis no podían compararse con los juicios masivos que ocurrían en el resto de Europa"). Escribe además que la Inquisición monopolizaba el castigo del delito y las intensas discusiones sobre la realidad del vuelo y que la caza de brujas había penetrado en el territorio ibérico en la década de 1520.[435] Cuatro años después, Henry Kamen, al redactar la entrada "Spain" para la enciclopedia de brujería editada por Golden en 2006, sentenció lo siguiente: "Spain's experience of witchcraft was substantially different from that in many other areas of Europe. No real 'witch crazes' happened there". La escasa incidencia de la persecución judicial de la brujería en Es-

[433] Haliczer, Stephen, "The Jew as Witch: Displaced Aggression and the Myth of the Santo Niño de La Guardia", en Mary Elizabeth Perry y Anne Cruz (eds.), *Cultural Encounters. The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, University of California Press, 1991 (pp. 146-156), pp. 148-149.

[434] Clark, *Thinking with Demons*. Dice acerca de la Inquisición: "instead of following through its theological commitment to the demonic and, thus, apostatical character of all forms of magic and superstition, treated these rather as threats to the Church's monopoly of sacred power and as perversions of its rituals. This was accompanied by scepticism regarding ritual devil-worship, and the adoption of procedural measures of safeguard those accused of *maleficium*" (p. 525). Cito otro ejemplo más reciente: Martine Ostorero, gran autoridad en la materia, en un trabajo de síntesis sobre los documentos de diferente naturaleza que atestiguan la emergencia del nuevo imaginario del sabbat en el siglo XV (los escritos de Johannes Nider, Martin le Franc, Hans Fründ, Jean Vinet, Nicolas Jacquier, Pierre Mamoris, Girolamo Visconti, Ambrogio de Vignate…) no incluye ningún escrito proveniente de la región ibérica (Ostorero, "Los fundamentos intelectuales").

[435] Campagne, *Homo Catholicus*, pp. 466-467, 475 y *Strix hispanica*, p. 28.

paña es entendida, también por Kamen, en virtud de: (a) la presencia de judeoconversos y moriscos ("if Spaniards needed scapegoats in times of crisis, they did not have to pick witches but could frequently find them in their resident cultural minorities (…); this alternative was not available in other European countries") y (b) la presencia de la Inquisición moderna, un tribunal escéptico, comedido en el uso de la tortura, minucioso en la construcción de la prueba y hostil a las persecuciones masivas.[436]

Joseph Pérez escribió luego un libro de síntesis titulado *Historia de la brujería en España* (2010) que se pronuncia en la misma línea. Allí sostuvo que era comúnmente aceptado que España había sido "uno de los territorios menos afectados" y que allí "la caza de brujas no presenta las mismas características que en el resto de Europa: el número de víctimas, por ejemplo, fue aquí muy inferior".[437] Otro ejemplo, bastante reciente, de esta visión es la siguiente afirmación de Morales Estévez, de 2020: "Hasta la llegada del afamado caso de Zugarramurdi, España estuvo exenta en líneas generales de capítulos de cazas de brujas homologables al resto de Europa por las instrucciones inquisitoriales del 14 de diciembre de 1526".[438] García Cárcel fue demasiado optimista quizás, en el año 2000, al pensar que Tausiet había enterrado definitivamente "el mito del racionalismo español respecto a las brujas" con su *Ponzoña en los ojos*.[439] En la reciente traducción, de 2024, del libro de Kamen titulado *Early Modern European Society 1500-1750* (de 1999, pero reeditado en 2021), leemos lo siguiente:

> En algunas partes de la Europa continental, la tradición culta jamás había aceptado la posibilidad de la brujería diabólica: el ejemplo más llamativo es España. Aunque allí de vez en cuando los tribunales seculares condenaban a la gente por brujería, a partir de 1526 la Inquisición se negó sistematicamente a emprender persecuciones (…). Se produjo una pequeña recaída en 1610.[440]

Como redunda en el presente trabajo, posturas como las aludidas, que pueden ser aceptadas para el reino de Castilla, no cabrían con justicia para los reinos hispanos *in toto.* E incluso, vale aclarar, hubo persecuciones excepcionales en suelo castellano: Cordente Martínez habla de una psicosis brujeril en el obispado conquense desde el año de 1519, a raíz de la muerte incomprensible de varios niños en sus lechos. El Tribunal de Cuenca intervino entonces y detuvo a varias mujeres acusadas del presunto crimen de *xorguinas* (los inquisidores eran entonces Juan Yáñez y Pedro Gutiérrez de los Ríos y el fiscal era Cristóbal Navarro). Si bien la Inquisición no pudo demostrar la culpabilidad de las reas, estas fueron castigadas con rigor, por la grave sospecha que caía sobre ellas. Una de las acusadas, María Monxa (alias "La Lorenza"), de Cuenca, se defendió diciendo que lo que ocurría era que el vino estaba muy barato y las madres se iban a la cama en estado de ebriedad y asfixiaban sin querer a sus propios hijos. También alegó que solo era ensalmadora y curaba a veces "el mal de madre", si alguna mujer se lo pedía, o padecimientos de niños como el "ahito".[441] Fue igualmente apresada y torturada y estuvo en el cadalso hasta 1521. Este año debió abjurar *de vehementi* y recibió como castigo cien azotes por las calles de la ciudad (desnuda de la cintura para arriba), reclusión por medio año en su casa y el pago de diez ducados de oro.[442]

Años más tarde, hubo una segunda etapa de persecución en poblados de la región, entre 1526 y 1530. Por ejemplo, en Pareja (provincia de Guadalajara), una mujer acusada de bruja por sus vecinos, conocida como "La Morillas", fue arrestada por el Gobernador del lugar, llamado Miguel Carrillo, y murió defenestrada en circunstancias poco

436 Henry Kamen, "Spain" en Golden (ed.), *Encyclopedia of witchcraft*, p. 1070. En la misma enciclopedia Muchembled escribió: "Inquisitions avoided putting witches to death" (Robert Muchembled, "Foreword", p. xxvii).

437 Pérez, *Historia de la brujería en España*, pp. 10, 171.

438 Morales Estévez, "El algoritmo de la hechicería", p. 50.

439 Ricardo García Cárcel, "Prólogo", en Tausiet Carlés, *Ponzoña en los ojos*, p. 24.

440 Kamen, Henry, *España y la creación de la Europa moderna (siglos XVI-XVIII)* (Trad. Alejandra Devoto), Barcelona: Espasa/Planeta, 2024 (1999), p. 139.

441 Véase Kurt Kriz, "Mal de madre: la patología tras del nombre", *Avisos de Viena* 4, 8, 2022, pp. 73-79. Del "ahito", Covarrubias dice: "la vianda indigesta que se ha pegado al estomago, y esta allí fixa" (*Tesoro de la lengua* castellana, f. 26r).

442 Cordente Martínez, *Brujería y hechicería en el obispado de Cuenca*, pp. 20-44.

claras. Se dijo que, desesperada, se había suicidado. El cuerpo de la víctima de esta justicia vigilante fue recogido por el populacho tras caer de la ventana del castillo y prendido fuego en las afueras del pueblo. Posteriormente, una amiga y las cinco hijas de La Morillas fueron torturadas y condenadas a muerte por los inquisidores de Cuenca, luego de confesar –en medio de suplicios– su participación en reuniones satánicas (dando detalles de ungüentos, coito con demonios, bailes nocturnos, actos de apostasía, etc.) y haber cometido infanticidios macabros. Sin embargo, cuando las sentencias fueron remitidas a la Suprema, esta anuló la decisión del tribunal local, consideró inválidos los testimonios obtenidos bajo tormento y conmutó la pena, según el caso, por azotes, cárcel perpetua y escarnio público o penas espirituales como ayunos, romerías y oraciones. De allí en más, los casos recibidos por la Inquisición de Cuenca fueron desestimados, quedando en suspenso por la inconsistencia de las delaciones. Sin embargo, hubo alguna excepción: ante nuevos casos de muertes tempranas en el pueblo, una hija de La Morillas, María Parra, fue nuevamente acusada por los vecinos y apresada y torturada por los inquisidores del lugar en 1555. Poco más tarde, en 1556, otra de las hijas, Ana "La Roa", confesó voluntariamente haber participado del sabbat en el campo de Barahona junto a otras mujeres, de quienes informó sus nombres, y dio detalles de ósculos infames, vuelos nocturnos y demás delitos. Pero un año más tarde, en 1557, revocó sus acusaciones y dijo que todo había sido un invento en pos de aliviar el cautiverio de su hermana (y el suyo, para entonces), porque el alcaide de la cárcel les había prometido que así podrían obtener la libertad.[443]

En cualquier caso, la inexacta generalización antes mencionada, que presenta a España como un territorio excepcionalmente ajeno al fenómeno brujeril, posee una explicación: el consenso historiográfico primigenio en torno del asunto se apoyó, desde Henry Charles Lea en adelante, en el estudio de fuentes inquisitoriales. Hasta fines del siglo

[443] *Ibidem*, pp. 20, 45-61.

XX y, sobre todo, comienzos del XXI no se prestó atención a estudios reveladores, de autores mayormente hispanos, que, a partir de fuentes propias del ámbito local (de la zona vasco-navarra, catalana y nor-aragonesa), habían comenzado a publicar y dar a conocer otros datos y documentos ajenos a la jurisdicción inquisitorial. El caso de las brujas de Zugarramurdi fue visto durante décadas como una gran excepción y lo fue en cierta medida, por el peculiar accionar de la Inquisición local, por los temores y los debates que suscitó, por la rica mitología que generó, pero no por ser el único ni el más letal episodio de persecución brujeril en la Península. Resultó, además, un verdadero hito historiográfico el magistral estudio de Gustav Henningsen (1980), el discípulo más destacado de Caro Baroja (cuyo libro de 1961 sobre las brujas, a su vez –entre otros aportes–, ya había marcado el campo en la España franquista).[444] Durante décadas el exhaustivo trabajo del historiador danés pareció agotar lo decible acerca de la brujería y, en particular, del célebre episodio de pánico colectivo en la región navarra (pese a que, como vimos, su estudio se centró mayormente en fuentes inquisitoriales). Signo de la reapertura y revisión de la historia de la brujería hispana en sentido amplio es que autoras como Rojas, Homza o Wilby hayan echado nueva luz en los últimos tiempos sobre este asunto mismo que parecía clausurado.

Quizás fue William Monter, en *Frontiers of Heresy* (1990), quien, aun centrándose en la jurisdicción inquisitorial, recogió la estela de trabajos más específicos de autores como Joan Reglà, Joan Alsina i Giralt, Antoni Pladevall i Font, Ricardo García Cárcel, Florencio Idoate, Ángel Gari Lacruz o Iñaki Reguera, que permitieron construir y dar a conocer a la comunidad internacional, poco a poco, una visión más amplia y precisa de la persecución de la brujería en la región hispana.[445]

[444] Henningsen, *El abogado de las brujas*; Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*.

[445] Monter, *La otra Inquisición*, pp. 301-324. Monter escribe nuevamente sobre el asunto, con una síntesis actualizada, en: "Witchcraft in Iberia", en Levack (ed.), *The Oxford Handbook of Witchcraft*, pp. 269-282.

Ahora bien, no hay duda de que, salvo algunas excepciones, allí donde la Suprema pudo hacer valer su autoridad, el estereotipo de la bruja causó un número escaso de víctimas mortales.[446] Se ha comprobado, además, que la Inquisición pudo entorpecer muchas veces la escalada de violencia antibrujeril que apoyaron o alentaron, en ciertos momentos críticos, los tribunales locales. Pero lo mismo puede decirse de la acción del *Parlament* de París en territorio francés o de la Inquisición romana en la Península Itálica (e, incluso, de los tribunales de alta justicia civil dentro de la Península, cuya postura dominante también fue la moderación).[447] Tampoco se puede negar o discutir la distribución geográfica desigual de la caza de brujas en España. Lejos de extenderse por el territorio de manera uniforme, la persecución se concentró en el área oriental-septentrional de la Península. Pero también en otros sitios de Europa la represión tendió a refugiarse en zonas fronterizas y territorios relativamente alejados del alcance del poder central.[448]

La aceptación de estas dos verdades no implica sin embargo la necesidad de abrazar la tesis de la "excepcionalidad hispánica" (que debería ser pensada, en tal caso, como una excepcionalidad *castellana*). La naturaleza del crimen de la brujería, por definición *mixti fori*, y del atiborrado sistema de justicia antiguorregimental, con múltiples instancias solapadas, muchas veces en disputa, impide reducir el estudio y la comprensión del fenómeno a la acción de los tribunales inquisitoriales. El proceder de las cortes seglares, sobre todo en el ámbito local, menos indulgentes y mesuradas, proveen una perspectiva bastante diferente del fenómeno. Anna Armengol advirtió sobre este asunto en 2002. Ella creía que las valoraciones de la mayoría de los trabajos escritos sobre el fenómeno de la brujería en España "han extraído conclusiones al respecto basándose fundamentalmente, y en algunos casos exclusivamente, en las fuentes inquisitoriales", cuyas evidencias parecen mostrar que la caza de brujas fue una caza menor. Por eso se llegó a creer, dice la autora, que en España había primado una suerte de "racionalismo" distintivo. Armengol concluía, a comienzos de este siglo, que era "necesario ser cautos a la hora de realizar comparaciones precipitadas, puesto que solo estamos hablando de tribunales inquisitoriales, olvidando que las jurisdicciones reales, eclesiásticas y hasta señoriales también actuaron".[449]

Considerando lo dicho hasta aquí, he intentado poner a disposición del lector una síntesis actualizada del devenir de la demonología y la brujería en territorio ibérico durante el período moderno. La creencia, el temor y la persecución de las brujas, como hemos visto, estuvieron muy presentes en el territorio hispano. He procurado, además, poner a disposición del lector fuentes (o pasajes de fuentes) a lo largo del presente trabajo, algunas de ellas aún poco estudiadas, para facilitar su conocimiento y fomentar el estudio de la demonología ibérica. La edición crítica y traducción del "De bello demonum" de Alonso de Espina (escrito *circa* 1460) y la transcripción, edición y traducción parcial del más tardío y breve *Memorial* de Pere Gil (1419), conservado en dos únicos manuscritos, que agrego en forma de apéndices, tienen un objetivo semejante. Forjado uno tempranamente, cuando el paradigma del sabbat y el temor a las brujas comenzaba a ser discutido en Europa, y el otro en el período más álgido de la caza de brujas catalana, ambos documentos dan cuenta del carácter controversial, de la perdurabilidad y de la diversidad de registros que tuvo en España la cuestión de la brujería.

446 Henningsen, "La Inquisición y las brujas"; Knutsen, *Servants of Satan*, pp. 13-37; Castell Granados, "Con toda templança y moderación".

447 Brian Levack, *La caza de brujas*, p. 234; Alfred Soman, *Sorcellerie et Justice Criminelle: le Parlement de Paris, 16e–18e siècles*, Basingstoke: Ashgate Publishing, 1992; Ruth Martin, *Witchcraft and the Inquisition in Venice, 1550-1650*, Nueva York-Oxford: Blackwell, 1989, p. 246 y ss. Sobre la intervención de la inquisición para frenar cazas mayores, véase por ejemplo Moreno, "Las estrategias inquisitoriales"; Pérez, *Historia de la brujería en España*, pp. 235-280; Knutsen, *Servants of Satan*, pp. 51-81, 147-151.

448 Respecto de la distribución desigual la persecución brujeril en la Corona de Aragón, presente en el norte y ausente en el sur (sobre todo, en el Reino de Valencia), véase Gustav Henningsen, *The Witches' Advocate* e *Idem*, "The Database of the Spanish Inquisition. The «relaciones de causas-project» revisited", en Heinz Monhaupt y Dieter Simon (eds.), *Vortrage zur Justizforschung. Geschichte und Theorie,* Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1993 (pp. 43-85), p. 72 y Knutsen, *Servants of Satan,* pp 39-50.

449 Armengol, "Realidades de la brujería en el siglo XVII".

Por último, presentaré una suerte de síntesis del problema, a inmediata continuación, sabiendo que España estuvo lejos de constituir un ámbito cultural homogéneamente escéptico en lo referido a las brujas y, también, de carecer de víctimas mortales. Intentaré mostrar que, en España, la caza de brujas fue un fenómeno rico y complejo, como también lo fue en otros sitios de Europa.

Capítulo 10

La persecución judicial de la brujería: dinámicas regionales divergentes

Resulta imposible aceptar una explicación monocausal para el fenómeno de la brujería. Tanto las causas profundas del fenómeno como los catalizadores más inmediatos de cada episodio de persecución brujeril difieren según la región y las coordenadas temporales. La historiografía especializada ha ensayado múltiples explicaciones para este fenómeno: fue vinculado con el avance de las élites sobre una rezagada cultura popular, con el arma de la demonización; con el incremento de la conflictividad social, en el marco de la transición del feudalismo al capitalismo; con las fracturas generadas por la Reforma, la Contrarreforma y las crudas guerras de religión; con la formación del Estado moderno, las guerras cada vez más abrasivas y la "revolución judicial" que acompañó el proceso; con factores climáticos (por ejemplo, con la "pequeña edad glaciar" de los siglos XVI y XVII); con el consumo excesivo de alucinógenos; con cuestiones psicológicas o el padecimiento de ciertas enfermedades, etc.[450] Levack concluye que "la caza de brujas en Europa no fue, en realidad, otra cosa que un conjunto de cazas diversas" y Briggs, en la misma línea, afirmó que cualquier generalización extendida es falsa o tan trivial que carece de poder analítico.[451]

450 Robin Briggs, "'Many reasons why': witchcraft and the problem of multiple explanation", en Jonathan Barry, Marianne Hester, Gareth Roberts (eds.), *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*, Cambridge University Press, 1996, pp. 49-63; Voltmer, "The Witch Trials", p. 104.

451 Levack, *La caza de brujas*, p. 25; Briggs, *Witches and Neighbours*, p. 7.

La pluralidad del fenómeno se manifiesta, además, en las evidentes diferencias de grado e intensidad que caracterizaron la caza de brujas europea en términos geográficos. El paradigma sabbático no fue igualmente aceptado en todas las regiones de Europa por parte de las autoridades locales, ni tampoco fue creído o temido de igual modo por el común del pueblo. En principio, dos elementos podrían resultan fundamentales para comprender la diversidad regional. En primer lugar, cabría atender a los procedimientos jurídicos y los sistemas legales propios de cada sitio y, sobre todo, al grado de control que ejercían sobre ellos los poderes centrales, tendencialmente más escépticos y comedidos. El crimen brujeril, al implicar tanto herejía y apostasía cuanto daño o destrucción de personas y cosas, era de fuero mixto. Por consiguiente, como sabemos, el sistema de justicia civil (señorial, concejil o regia) y el eclesiástico (episcopal o inquisitorial) podían reclamar jurisdicción sobre el delito. Hemos visto que, en el caso hispano, el conflicto jurisdiccional fue recurrente y determinante.[452] Gracias a él conocemos la existencia misma del fenómeno en determinados sitios. Arbitrar sobre asuntos brujeriles (ligados a un mundo suprasensible, que se juzgaba actuante) era una herramienta fundamental para la auto-afirmación de los diversos polos de poder existentes. Como sugieren los tempranos estatutos del Valle de Aneu, esta dimensión de la cuestión asoma desde los orígenes mismos del fenómeno: el conde y los prohombres del lugar, en 1424, estaban haciendo uso del privilegio de regirse por sus propias costumbres "escritas y no escritas", "así en lo espiritual como lo temporal", y decían rechazar "todo derecho civil y canónico salvo en caso de falta de costumbres".

El caso hispano, por lo tanto, solo puede ser entendido a partir de las características específicas de los actores políticos y los complejos regímenes jurídicos de cada sitio. En Aragón, Cataluña y la región vascuence (ésta última formaba parte de la Corona de Castilla, pero era un territorio foral), el entramado jurídico local restringía la capacidad de control social que podía ejercer allí la Inquisición, o incluso el poder monárquico, y dejaba grandes cotas de poder a los concejos y baronías.[453] La articulación, el conflicto y la colaboración entre las distintas instancias de poder no fueron lineales. *Grosso modo*, a mi entender, el movimiento inicial que propició la caza de brujas en Navarra y el País Vasco provino "desde arriba", mientras que, en el caso de Aragón y Cataluña, donde la persecución fue más intensa, la iniciativa estuvo en manos de jurisdicciones pequeñas y medianas, alentadas por la presión popular. Estas últimas jurisdicciones, al decir de Brian Levack, estuvieron tendencialmente, en toda Europa, en el núcleo de la persecución más violenta.[454] Eran sitios en los cuales el control de los centros de poder era nulo o poco efectivo y, por lo tanto, los jueces y señores locales podían llevar adelante sus propias cacerías, sometiendo a su arbitrio la aceptación o rechazo de cualquier rumor de magia dañina. Podían decidir también el método de detección de supuestos brujos y brujas, el inicio, duración y ferocidad de los procesos, la rudeza de los interrogatorios y el uso la tortura con un margen considerable de discrecionalidad (apelaban al método inquisitorial por la presunta gravedad del delito, lo que permitía, entre otras cosas, iniciar procesos de oficio, recurrir a la tortura, invertir la carga de la prueba, etc.).[455]

En virtud de lo dicho, cabría inducir entonces que, más allá de la complejidad del asunto, la gradual maduración de los Estados modernos impactó en la decadencia de la persecución judicial de la brujería desde el siglo XVII: la centralización jurídica condujo a la supervisión atenta de las instancias inferiores de justicia, a la creciente profesiona-

452 Tausiet, *Ponzoña en los ojos*, pp. 55-74; Gari Lacruz, "Variedad de competencias en el delito de brujería"; pp. 191-212.

453 Alcoberro, ""Los otros 'abogados de las brujas'", p. 98.

454 Brian Levack, "State-building and witch hunting in early modern Europe", en Barry *et alii* (eds.), *Witchcraft in Early Modern Europe*, pp. 96-115, esp. p. 99: "The active, the dynamic force in most witchcraft prosecutions were local authorities, members of local elites who did whatever they could to gain the sanction of central authorities but who did not serve as their direct agents. The central officers of the state, moreover, did much more to restrain these local authorities than to abet them in their efforts to prosecute witches".

455 Respecto del uso de la tortura, véase por ejemplo Levack, *La caza de brujas*, pp. 108-117 y Voltmer, "The Witch Trials", p. 108 y ss.

lización de las cortes locales, a la fijación de estándares más exigentes de probación del delito y a una homogeneización de las pautas legales y procedimentales. Como indica Voltmer, las leyes locales referidas a la brujería fueron vistas, con el tiempo, como una "violación de las prerrogativas soberanas".[456]

En el caso de la zona vascuence, la caza de brujas parece haber sido una herramienta para la expansión jurisdiccional de los tribunales superiores (inquisitoriales, reales). Cierto es que, en términos generales, las autoridades centralizadas promovieron la moderación y la prudencia. Sin embargo, en Navarra y en las provincias vascongadas fueron representantes de dichas instancias de poder los mayores cazadores de brujas. Hemos dicho, por ejemplo, que a principios del siglo XVI fue un fiscal del Tribunal de Calahorra quien introdujo las acusaciones de demonolatría y brujería satánica contra María San Juan de Garonda, no los vecinos. También vimos que, en 1525, el licenciado Pedro de Balanza cazó brujas cumpliendo su cargo de juez real (e invocando la ayuda de la Inquisición): ese mismo año, Carlos I le había encomendado la reducción de Navarra (recordemos que Navarra se había resistido recientemente a la conquista castellana e intentaba apegarse a su lengua e identidad diferencial).[457] Balanza terminaría siendo oidor del Consejo Real de dicho reino. Luego, en la ola de persecuciones de 1575-1576, fue la corte secular de justicia la que llevó adelante dieciocho casos de brujería, procesando a unas cincuenta brujas en unos pocos meses. La cacería fue impulsada inicialmente por la denuncia de un abad, Pedro de Anocíbar. Éste presentó ante el máximo tribunal de justicia del reino acusaciones de brujería muy satanizadas, que incluían el vuelo nocturno, la asistencia al sabbat, la interacción con sapos, la destrucción de cultivos y animales, homicidios con polvos,

456 Voltmer, Rita, "The Witch Trials", p. 133: "State monopoly over jurisdiction meant that the violation of sovereign prerogatives by witch-hunting committees, local bailiffs, and minor lords could no longer be tolerated. Witchcraft laws were repealed or suppressed, for example in France (1682), Prussia (1714), England (1736), in the Habsburgian Lands (1755, 1766), in Poland (1776), and in Sweden (1779)".

457 Bernardo Estornés Lasa, "Balanza, Pedro", en *Enciclopedia Auñamendi* [en línea], 2024; Rojas, *Bad Christians*, pp. 15.

diversas depravaciones sexuales, etc. (como resume Rojas, "the pivotal witch trial from Anocibar in 1575 featured the Sabbath, the diabolical pact, and acts of iconoclasm").[458] Este proceso de 1575 fue clave no solo porque dictó condenas a muerte sino también porque generó una reacción en cadena (es decir, múltiples procesos anti-brujeriles en poco tiempo) en una región sin persecuciones "a la alemana", en donde la mitología brujeril solía redundar en pequeños procesos esporádicos vinculados con la mala fama de ciertas mujeres.[459] Luego, hemos mencionado también el accionar del Señor de Andueza. Éste, en 1595, capturó e interrogó a diecisiete personas por brujería (acusadas, nuevamente, de graves delitos de satanismo que no eran usuales para los habitantes de la región). Las víctimas fueron encarceladas y procesadas a instancias de la Corte Real de Navarra, y muchas murieron en sus cárceles. Un procurador real (otro "abogado de brujas"), llamado Juan Pérez de Dindart, descubrió que quien había identificado a las supuestas brujas (encontrando en sus ojos una marca en forma de sapo) era una niña de doce años que no había tenido la voluntad de acusar a sus vecinos sino que había sido persuadida por el Señor de Andueza. Rojas describe este caso como un claro ejemplo de "top-down trials".[460] Usunáriz, por su parte, indica que "a lo largo del siglo XVI fue el Consejo Real (por ejemplo, en 1525 o en 1575), a través del fiscal del reino, quien tuvo la iniciativa" y que "en Navarra, las ocasiones en las que las autoridades locales, instigadas por la comunidad de la que formaban parte y con la estrecha colaboración de los vecinos, cometieron tropelías contra supuestos brujos son escasas

458 Rojas, *Bad Christians*, p. 196.

459 *Ibidem*, pp. 82, 222-276.

460 Pérez, *Historia de la brujería en España*, p. 232; Rojas, *Bad Christians*, pp. 97-103; Usunáriz, "La caza de brujas en la Navarra moderna", pp. 315 y 336; Idoate, "La brujería en Navarra", pp. 61-66 y "Brujerías en la Montaña de Navarra", pp. 299-321; Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, pp. 187-201 y *Brujería vasca*, pp. 52-54. Rojas dice, respecto de lo novedoso de los cargos: "Their confessions diverged sharply from the more common concerns about witchcraft in Navarra, and instead reflected the belief in a diabolical Sabbath and unnatural sex with the devil" (p. 98).

y se circunscriben al momento de histeria colectiva provocado por la causa de Zugarramurdi".[461]

Recordemos, finalmente, este último episodio –el más paradigmático– de Navarra. En este caso, la chispa que provocó la caza fue encendida también por un señor eclesiástico de los Pirineos, que no apeló a la justicia real sino al Tribunal de la Inquisición en Logroño, que a su vez acudió al asunto con mucha dureza en una primera etapa. León Araníbar, abad de Urdax, hizo una denuncia a la Inquisición acerca de la presencia de presuntas brujas satánicas en Zugarramurdi. Araníbar había estudiado en Salamanca, se sentaba en las Cortes de Navarra y sería nombrado, luego, comisario de la Inquisición. Las tierras de Zugarramurdi, no casualmente, habían pertenecido al monasterio que él presidía, pero se habían independizado pocas décadas antes, en 1580, constituyéndose en parroquia con ayuntamiento propio. Sus habitantes habían dejado de ser siervos del monasterio y, según los estudios de Azurmendi, la denuncia del abad, que tendría un desenlace fatal en Logroño, había sido hecha "para satisfacer viejos deseos de venganza del convento". El antropólogo indica que, hasta 1608, funcionaba en el pueblo una pauta tradicional, a nivel parroquial, para la resolución de conflictos derivados de las acusaciones de brujería.[462] Fueron "las autoridades" las que intervinieron "desde fuera del conflicto" apelando a la Inquisición y quebrantando la pauta y las costumbres preexistentes. Azurmendi describe en su trabajo un proceso de criminalización/judicialización de la brujería que impuso desde el exterior de la comunidad un nuevo "contexto cultural", que para los lugareños podía resultar incluso "ininteligible y esquizofrénico". Esta novedad cultural estaba vinculada a la conversión del maleficio popular en brujería

461 Usunáriz, *Maleficium*, pp. 83, 109.

462 En los años previos al célebre caso de Logroño, las acusaciones de brujería en las aldeas vascuences se resolvían en el recinto de la parroquia, con un lavado sacramental público y el perdón de los vecinos. Incluso lo sucedido en Zugarramurdi en 1608 (que había comenzado a partir del regreso de una mujer a la región, que había dejado Zugarramurdi escapando de la miseria y luego había regresado de Francia, huyendo ahora de la feroz cacería de Pierre de Lancre) había sido saldado en principio según la vieja usanza local: con una ceremonia pública, en diciembre de 1608, en la que "los acusados piden perdón por sus agravios y todo vuelve a su sitio" (Azurmendi, *Las brujas de Zugarramurdi*, p. 32).

sabbática y complot colectivo y a la imposición de nuevos lenguajes, prácticas y actores judiciales, no sin violencia, sobre las aldeas.[463]

Ahora bien, Homza se ha dedicado a estudiar el período inmediatamente posterior al gran Auto de Fe de Logroño y, con fuentes complementarias a las utilizadas por Henningsen, comprueba que la psicosis brujeril se extendió pronto por la región. Discute así (aunque explícitamente solo en una nota al pie) la interpretación de Azurmendi: afirma que los vecinos analfabetos de aquellas villas, que solo hablaban la lengua local, se presentaban ante el tribunal real en Pamplona para salvar su reputación, tras la ola de acusaciones. Para la autora, esto evidencia que el sistema de justicia, al menos el secular, no era visto como una entidad extranjera o exterior sino que, por el contrario, resultaba "familiar" para los aldeanos. Es decir, en opinión de Homza, el antropólogo se equivoca al pensar que las instancias superiores de justicia eran ajenas a los habitantes de aquellas villas pirenaicas.[464] Ahora bien, es necesario decir que Azurmendi en verdad presta atención al conflicto vecinal inicial, en 1608, y a la violenta intervención del tribunal de la Inquisición en el caso específico de Zugarramurdi y Urdax (1608-1610). Esta acción, de acuerdo con el autor, fue lo que desarticuló la vida comunitaria, culminó en ejecuciones y confiscaciones de bienes e impuso una lógica del "sálvese quien pueda". Azurmendi indica que los aldeanos vieron actuar "una justicia lejana, extraña, inexplicable e implacable" en el seno de cada aldea pero aclara, también, que tuvieron que aprender con mucha urgencia su funcionamiento, para poder escapar de ella.[465] Cabría deducir entonces que la inserción de los altos tribunales en las villas no preexistía pero sí fue prontamente exitosa.

Además, aquel nuevo "contexto cultural" acarreó, sin dudas, consecuencias imprevistas. Homza encuentra al abad de Urdax mismo, León de Araníbar, actuando más tarde, en febrero de 1611, como comisario de la Inquisición. Pese a no contar con el permiso o la autoridad para

463 Azurmendi, *Las brujas de Zugarramurdi*, pp. 31-49, esp. 38-38, 48.

464 Homza, *Village Infernos*, p. 142 y 217.

465 Azurmendi, *Las brujas de Zugarramurdi*, p. 58.

hacerlo, Araníbar entregaba aquel año al Tribunal de la Fe tres detenidos (dos mujeres y un hombre de Zubieta), alegando que había sido muy difícil evitar que los propios vecinos les cortaran la garganta o los quemaran vivos. Araníbar también se involucró en la persecución de brujas llevada adelante por el concejo del Valle de Baztan y avaló allí acciones represivas con un halo de presunta autoridad que en realidad no tenía.[466] Apoyó, por ejemplo, el encarcelamiento de las mujeres de Arrayoz que defendió, liberó y trató de salvar Catalina de Iturbide.[467] Pero Homza relega un detalle no menor: que Araníbar era justamente aquel abad del monasterio de Urdax que, según Azurmendi, había introducido la caza de brujas "desde fuera" a la comunidad de Zugarramurdi. Homza considera en cambio que Araníbar (¿por hablar vascuence?) estaba totalmente arraigado en la comunidad local.[468] En cualquier caso, los intentos de "justicia por mano propia" referidos, por un lado, y la voluntad de los aldeanos de apelar a instancias judiciales superiores para dirimir conflictos o salvaguardar su honor ante acusaciones abusivas, por el otro, bien pueden ser leídos como consecuencias del quebrantamiento de las pautas sociales previas, como propuso Azurmendi. El silencio absoluto sobre el tema que celebra Alonso de Salazar y Frías muy pocos años después no resulta un dato menor.

Ahora bien, sin dudas la caza de brujas fue un fenómeno de carácter dialéctico. Para extenderse en el tiempo y el espacio requería que tanto las autoridades como las poblaciones implicadas creyeran en –o, al menos, juzgaran posible– la realidad del crimen brujeril. En los sitios donde la caza fue más intensa, como Cataluña o el norte de Aragón, resulta evidente que el paradigma de la brujería no fue una mera

466 Homza, *Village Infernos*, pp. 43-45: "It is crucial to note that Aranibar, like all inquisition commissioners, was only authorized to take down sworn testimony and forward it to the tribunal: he could conduct interviews with suspects and witnesses, but he had no official power to imprison, torture, or sentence".

467 Rojas, *Bad Christians*, p. 148.

468 *Ibidem*, p. 45: él y un familiar de la Inquisición y notario real que lo acompañaba, Narbarte, "were thoroughly ensconced in their Navarrese communities" y abusaron de su poder a conciencia, por eso no dejaron nada por escrito.

construcción erudita ni su persecución un fenómeno dirigido exclusivamente "desde arriba" (más bien, de hecho, parece haber ocurrido lo contrario). Para que hubiera cazas masivas o persistentes en el tiempo, en cualquier sitio de Europa, las poblaciones debían ser propensas a expresar o interpretar sus temores, desgracias, conflictos y rivalidades sociales en términos brujeriles o diabólicos. El trabajo de Robin Briggs, por citar un ejemplo clásico de la brujería a nivel europeo, supo mostrar la responsabilidad que muchas veces cabía a los vecinos mismos en la persecución brujeril, en tanto demandaban la acción de las autoridades locales.[469] Estas últimas, por su parte, estuvieron muchas veces dispuestas a encabezar la represión judicial de la brujería, ya por decisión propia, ya por presión de los habitantes de sus comunidades. Ambas fuerzas se conjugaron, a nivel local, tanto en Cataluña como en el Alto Aragón (en este sentido, resulta patente la clara diferencia entre dichas regiones y el Reino de Valencia, donde, como indica Knutsen, no hubo siquiera acusaciones, denuncias o confesiones de satanismo colectivo sino casos de magia amorosa y simple hechicería).[470]

Para el caso de Cataluña, tanto Pau Castell como Knutsen adoptan el principio general postulado por autores como Levack o Briggs para comprender las persecuciones: esto es, en palabras de Castell, "la relación inversa entre el grado de centralización político-judicial de un territorio y la intensidad de la persecución".[471] En opinión de Knutsen, la incapacidad de la Inquisición para consolidar su jurisdicción en ciertas regiones resulta clave para comprender el fenómeno pero igual

469 Robin Briggs, *Witches and Neighbours*. Véase también Pamela Stewart y Andrew Strathern, *Brujería, hechicería, rumores y habladurías* (trad. Raquel Vázquez Ramil), Madrid: Akal, 2008 [2004].

470 Según el autor, debido a la importancia que tuvieron los moriscos en la región meridional de la Corona de Aragón en términos demográficos y culturales, la concepción que ellos tenían acerca de los demonios habría influido también en la percepción de sus vecinos "cristiano-viejos". Como fruto de la combinación de ambas culturas (y quizá también de la cultura judía), habría surgido una tradición mágica en el sur que enfatizaba las prácticas orientadas no a servir a los demonios sino a controlarlos y someterlos, tradición que, para el autor, no era conciliable con la demonología cristiana. Knutsen haba de "cosmologías incompatibles" (Knutsen, *Servants of Satan,* pp 39-50, 155-173). *Cf.* Cavallero, *Los enemigos del fin del mundo*, p. 275 y Garcés, *La bruja y la condesa*, p. 73 y ss. Almonacid de la Sierra, dice Garcés, estaba poblada casi exclusivamente por moriscos (p. 78).

471 Castell, "La caza de brujas en Cataluña", p. 102.

de importante, o más aún, era la utilización de la caza de brujas por parte de las autoridades locales para lograr su autoafirmación en términos judiciales y políticos.[472] Un testimonio elocuente de lo dicho es el de Juan Álvaro Zapata, obispo de Solsona. Este prelado catalán dio una respuesta muy escéptica cuando fue consultado acerca del asunto brujeril a finales de 1621 (creía que todo era falso, un engaño del demonio). Pero, más allá de eso, sostenía que *todos* los jueces seculares, deseando afirmar su jurisdicción, se engañaban a sí mismos con frecuencia y que no sería cosa fácil quitarles a los barones la prerrogativa de perseguir brujas, porque todos defendían su jurisdicción incluso con las armas.[473]

Al mismo tiempo, como indica Castell, la documentación conservada para el caso del principado "demuestra el origen popular de la mayoría de las acciones judiciales" y que éstas "solían iniciarse a partir de acusaciones vecinales por maleficio", en contextos de desgracia. Se trataba de "acusaciones formuladas en su mayoría ante unos tribunales de justicia del ámbito local, a menudo alejados del orden del derecho y dispuestos a hacer un uso abusivo del tormento judicial para obtener confesiones autoinculpatorias". Luego, en los tribunales, las confesiones obtenidas se adecuaban al estereotipo brujeril que circulaba en los tratados antibrujescos o en la jurisprudencia preexistente.[474]

La lógica descrita aparece en el origen del fenómeno, ya en el siglo XV, y persiste en los siglos siguientes. En 1516, por ejemplo, fueron los vecinos de Llagunes, en el dominio de Vilamur, los que solicitaron la captura de Margarida Guitarda: "la villa se congregó en Vilamur pidiendo reunirse en concejo con el señor baile de Vilamur para decidir cómo debían obrar, puesto que ella tenía fama de bruja y muchos se quejaban del ganado y otras cosas […]. Y la villa acordó hacer requerimiento al baile de Vilamur para que la apresaran".[475] Luego, al analizar el brote anti-brujeril de 1548-1549, Castell afirma que el combustible que alimentaba los procesos era "el deseo de la población de ver castigadas a las supuestas responsables de sus males" y que esto espoleaba "la actuación de unos tribunales seglares que no dudaban en subvertir el orden del derecho para favorecer las sentencias de culpabilidad".[476] Luego, en el marco de la "gran caza" catalana, encontramos que los procesos antibrujeriles también fueron iniciados mayormente a nivel local y por presión popular. Como indica Alcoberro, la documentación prueba que eran los concejos los que convocaban a los "cazadores de brujas" o exigían a los señores la formación de tribunales. Indica también que muchas veces estaban dispuestos a pagar impuestos extraordinarios para costear los gastos procesales y que los vecinos se ofrecían voluntariamente como testigos y ejercían en ciertas ocasiones violencia popular ("justicia por mano propia") sobre las acusadas.[477] Núria Sales, por ejemplo, estudió cómo en la comarca del Capcir los vecinos mismos eran quienes cazaban brujas.[478]

Luego, respecto del caso aragonés, hemos referido también los múltiples desaforamientos que aprobaban las ciudades, villas y lugares de la región con el objeto de perseguir brujas "con más facilidad y brevedad". En el valle de Aísa, por ejemplo, fue una "plega y junta general del valle", en septiembre de 1574, la que comenzó la cacería, de la cual participaron ochenta hombres (entre autoridades y, la mayoría, vecinos). Esta junta confirmó los estatutos de brujería que habían sido aprobados en la región unas décadas antes, en 1530, y designó una delegación de hombres con "plenos poderes" para actuar contra el crimen. Esto redundó en una caza de brujas muy dura en el valle: de los procesados, tres mujeres fueron ahorcadas ese mismo año. Y, si bien hubo vecinos que en abril de 1575 intentaron derogar los estatutos,

472 Knutsen, *Servants of Satan*, p. 114.
473 Kamen, *The Phoenix and the Flame*, p. 242.
474 Castell, "La caza de brujas en Cataluña", p. 102 y "Con toda templança y moderación", pp. 61-63.
475 Castell, "La persecución de la brujería en el Pirineo", p. 35. La traducción castellana del original catalán (ADM, Vilamur, leg. 2, doc. 76) es del autor.
476 Castell, "Con toda templança y moderación", p. 54.
477 Alcoberro, "Los otros 'abogados de las brujas'", p. 97.
478 Tausiet, *Ponzoña en los ojos*, pp. 70-71; Sales, "El bisbe d'Alet".

una nueva junta general del valle los confirmó pocos días después, "desde la primera línea hasta la última" (aunque hubo veinticuatro vecinos que votaron en contra, insistiendo en su revocación).[479]

En la Corona de Aragón, por lo tanto, los magistrados seculares del ámbito local (concejiles, condales, baroniales) fueron los protagonistas de las cazas de brujas más intensas y mortales. En estos territorios forales, las cortes de justicia local pudieron escapar del férreo control de la justicia centralizada, más escéptica, protocolizada y devota de las reglas procedimentales. Además, los magistrados locales debían lidiar de primera mano con el fragor de las acusaciones populares –o estaban plenamente implicados en ellas–. Estas acusaciones, como se ha dicho, solían irrumpir en el seno de los poblados en contextos violentos, trágicos o calamitosos. Allí el involucramiento de las autoridades era un modo de reforzar su propio poder (una manifestación, en este sentido, de procesos políticos y jurisdiccionales de mayor alcance) pero también fueron, al mismo tiempo, un canal de expresión de conflictos económicos y sociales muy duros que atravesaban a la comunidad. La presión social actuaba en detrimento de ciertas mujeres o grupos familiares que, ahondando grietas preexistentes (por competencia, inquina, desconfianza, temor o enemistad), eran tomados como chivo expiatorio.

Y no solo los concejos sino también la justicia señorial escapaba de la supervisión de instancias judiciales superiores y podía abusar de los procedimientos de excepción con mayor libertad y menores consecuencias. Doy un ejemplo de lo dicho, proveniente de la región aragonesa y de la erudición de Garcés: al estudiar el proceso de Isabel Alcaide, condenada por la justicia del conde de Aranda en 1629, el mencionado autor concluía lo siguiente: "si una mujer era torturada e incapaz de soportar el sufrimiento terminaba por «confesar» aquello que sus verdugos deseaban que dijera, quedaba probado que era bruja, y estaba perdida. Pero si lograba superar el tormento, también

[479] Garcés, *La mala semilla*, pp. 231-232, 249.

estaba perdida, porque algo así solo podía conseguirlo con auxilio del demonio, y por tanto quedaba probado igualmente que era bruja" (el *Tribunal de superstición ladina* del clérigo de Aranda Gaspar Navarro, escrito solo dos años después de los tormentos sufridos por aquella mujer, hablaba del presunto maleficio que el diablo concedía a las brujas para que no sintieran los tormentos de la justicia).[480]

Este tipo de abusos judiciales podía conducir a una cadena de confesiones y delaciones forzadas que, como hemos dicho, funcionaban como válvula de escape en tiempos de crisis y, a la vez, permitía que las autoridades autoafirmaran su poder. Esto último podía ocurrir como respuesta al avance de instancias superiores que amenazaban las prerrogativas de los jueces locales pero, también, como un castigo riguroso en detrimento de cualquier vasallo que osara desafiar a la autoridad. En el caso de la mencionada Isabel Alcaide, por ejemplo, la mujer se había resistido primero al destierro impuesto por los señores de Aranda, de quienes dijo: "Yo aseguro que pues me echan del lugar, que les ha de venir a los señores su azote y a los labradores también". Fue acusada finalmente de cometer un "crimen de infidelidad, traición y alevosía" contra los condes de Aranda y fue torturada salvajemente, al parecer hasta la muerte.[481] Ya hemos dicho, también, que el conde cazador de brujas sentenciaba penas capitales "en fuerza del absoluto poder que a su excelencia compete en sus vasallos".

Por otra parte, los motivos y contextos de la saña popular que alentaba los procesos podían ser muy variables y cambiantes. No siempre se cumplen los estereotipos. En la Cataluña del otoño de la Edad Media, por ejemplo, resultó fundamental no solo la demonización de prácticas mágico-medicinales sino también la mitología de la *bruxa* que dotó al estereotipo brujeril de un fuerte componente infanticida.[482]

[480] Garcés, *La bruja y la condesa*, p. 144.

[481] Garcés, *La bruja y la condesa*, pp. 130-132, 148.

[482] Respecto de la criminalización de prácticas mágico-medicinales en la Baja Edad Media (a través de su demonización y heterización) es muy claro el ejemplo de Gueraula de Codines provisto por Pau Castell para las décadas de 1300-1300. Se trata de una mujer que examinaba la orina y el pulso, usaba conjuros y oraciones y aconsejaba ayunos. Debió comparecer ante el obispo de Barcelona en diversas ocasiones por sortílega "bajo apariencia de medicina" y,

Al estar este último muy presente en la creencia popular, las muertes o enfermedades de niños generaron "numerosas acusaciones vecinales desde los primeros tiempos de la persecución".[483] Luego, en las mayores oleadas represivas ocurridas en el principado (a mediados del siglo XVI, en la década de 1570 y en el siglo XVII), el caldo de cultivo de las acusaciones fueron más bien las pestes, las malas cosechas, las hambrunas y las catástrofes climáticas; dichas oleadas no tuvieron lugar en zonas montañosas, alejadas y pobres sino en áreas que se hallaban en expansión, en términos económicos, de la mano del desarrollo de las redes urbanas.[484] En el caso de Aragón, como indica Garcés, la mayoría de las mujeres condenadas por brujería no se adecuaban al estereotipo tradicional de la curandera o comadrona; eran meros chivos expiatorios a los que el pueblo adjudicaba la culpa de enfermedades, muertes imprevistas, pérdidas materiales o fenómenos atmosféricos adversos.[485] Por ejemplo, en los registros del juicio de una de las mujeres ejecutadas por la justicia condal en 1629, en Épila, se indicaba que la cosecha de ese año había sido muy mala.[486]

Para el caso de Navarra, en pleno pánico brujeril, un sagaz testigo de los hechos, el jesuita Solarte, decía en 1611 que había sido con "las grandes heladas pasadas" que mujeres de Legasa habían sido capturadas y torturadas.[487] Además, creía haber descubierto "los dos principios de la maldad" al nivel de la aldea: (a) la "ficción de algunas malas personas por odios y venganzas" y (b) los "padres hechos verdugos de sus hijos". Según el jesuita, los padres temían por la honra y la salvación del alma de sus hijos, si estos eran acusados. Persuadidos luego por algún oficial (dato para nada menor) de que el remedio necesario era la confesión, utilizaban cualquier medio "justo o injusto" para

finalmente, ante el inquisidor (Castell Granados, "*E cert te molt gran fama de bruixa*", pp. 237-238).

483 Castell, "La caza de brujas en Cataluña", p. 100.

484 Alcoberro, "Los otros 'abogados de las brujas'", p. 97.

485 Garcés, *La mala semilla*, p. 27.

486 Garcés, *La bruja y la condesa*, p. 130.

487 Henningsen (ed.), *The Salazar* Documents, p. 175.

forzarlos a declarar. Los hijos muchas veces hablaban "de miedo", luego de que sus propios padres los acercaran a calderas hirviendo o les pusieran un puñal en el pecho.[488] Este protagonismo de niños y niñas como acusadores y presuntos asistentes al sabbat fue muy frecuente en la región de Navarra.[489] Llama la atención que varios de ellos hayan sido fácilmente manipulados e implicados en el asunto por su precaria condición social. El mencionado Solarte, por ejemplo, informó en 1611 que un "mocito" de Vera acusado de haber ido al conventículo brujeril había dicho que los muchachos que lo acusaban (también muy jóvenes) no se llenaban antes con borona (pan de pobre) y ahora les daban muy bien de comer. Otro pastorcito de Echalar, según el jesuita, confesó que le habían ofrecido ropa y dinero a cambio de que dijera que una mujer lo había llevado al aquelarre, y que por ese motivo lo había hecho.[490] La acusación de brujería pudo haber sido muchas veces un mecanismo para discriminar o criminalizar a pobres, forasteros o marginados. Ya Castañega había sostenido en 1529 que "más hay de las pobres y necesitadas, porque, como en otros vicios, la pobreza es muchas veces ocasión de muchos males" y Blasco Lanuza decía, todavía en 1652, que las brujas "casi siempre son gente pobre, y vil".[491] Homza ha mostrado, en cualquier caso, que las tensiones sociales, los temores parentales y las inquinas personales, en tiempos de la gran psicosis brujeril en Navarra, fueron expresados en el lenguaje de la guerra religiosa más radical.[492]

Una gran prueba *a posteriori* del arraigo de la creencia popular en las brujas, al menos en ciertas regiones de España, es que, una vez que los jueces dejaron de perseguir brujas, siguió habiendo poblaciones que vejaron y ajusticiaron mujeres por iniciativa propia. Esto sucedió

488 Henningsen (ed.), *The Salazar* Documents, pp. 151-155, 157, 161.

489 Homza, *Village Infernos*, pp. 109-121, 185. Véase también Rojas, *Bad Christians*, pp. 147-53; Usunáriz, "Los niños como víctimas" y Henningsen, "El síndrome de brujería infantil", pp. 999-1012.

490 Henningsen (ed.), *The Salazar* Documents, pp. 151-155.

491 Castañega, *Tratado de las supersticiones*, p. 64; Blasco Lanuza, *Patrocinio de ángeles*, p. 538.

492 Homza, *Village Infernos*, pp. 51-86.

por ejemplo a comienzos de la década de 1860 en la tierra de Trasmoz. La víctima del caso, la Tía Casca, fue inmortalizada poco tiempo después de su ejecución por el poeta y narrador Gustavo Adolfo Bécquer.[493]

Ahora bien, si atendemos al tema de la credulidad de ciertas autoridades y a su voluntad de encabezar la persecución del delito, en distintas escalas de la jerarquía social, resulta imposible no prestar atención a la circulación y el impacto de la abundante literatura demonológica de la época, mucha de la cual hemos estudiado o referido aquí. Por algunos indicios, cabe afirmar que la tinta del partido de "los crédulos", que corrió sobre todo en tiempos de intensa persecución, dotó de legitimación ideológica al fenómeno. Estuvo en la mente de autoridades con nombre y apellido que tomaron decisiones acerca de la caza de brujas. Ejemplo de esto es la respuesta del crédulo obispo de Vic (territorio en donde hubo ejecuciones) a la encuesta episcopal sobre la cuestión brujeril realizada en Cataluña a fines de 1621 y principios de 1622. El prelado sostuvo allí:

> siento que dezir ser sueños e yllusiones todo lo que a las bruxas acontece, y apariciones del demonio en figura dellas, y no reales hechos y obras suyas executadas por sus proprias personas, *es hierro muy grande, y falta de doctrina y de lición de muchos libros de graves autores antiguos y modernos que desta materia tratan y yo he visto y leýdo*; en que me han confirmado los procesos de algunas bruxas que en las varonías de mi dignidad se han fulminado.[494]

La justificación que da el obispo a su creencia en la realidad del crimen de las brujas resulta clave: manifiesta que, para algunas autoridades, los procesos confirmaban lo que habían leído en libros autoritativos repletos de sutilezas teológicas y exégesis bíblica. Esto nos da una idea del influjo que pudo tener la alta cultura (la ciencia demonológica de la época, en particular) en los diversos niveles de la jerarquía eclesiástica, e incluso civil, a la hora de legitimar procesos, allí donde tuvieron lugar. Cobran mayor relevancia aún, en este sentido, textos como los aquí estudiados, desde el Tostado o Bernardo Basín hasta Martín del Río o Gaspar Navarro, pasando por Pedro Ciruelo y Alfonso de Castro.

Otro ejemplo significativo, en línea con lo dicho, es povisto por Garcés y proviene del ámbito aragonés. Se trata de un documento que muestra que también en la esfera de la jerarquía secular se vincularon estrechamente el discurso culto y la praxis represiva. Me refiero a un dato que surge de los procesos llevados adelante por el conde de Aranda en Épila y Almonacid: dichos procesos fueron añadiendo, con el tiempo, nuevos elementos que los jueces señoriales iban descubriendo en los manuales y tratados de brujería que caían en sus manos, escritos por "autores graves".[495] Por otro lado, cuando la última bruja de España fue quemada en Épila, en 1651, un abogado llamado José Leiza y Eraso respondió a una consulta que le había hecho el justicia del municipio poco antes de sentenciar a la horca a María Vizcarreta. Este documento es clave, como indica Garcés, porque nos menciona a esos "autores graves" y porque fue literalmente utilizado "para justificar, a partir de un número excepcionalmente alto de citas de tratados sobre brujas y obras de derecho penal, la ejecución de la mujer".[496]

Un tercer y último ejemplo, ahora de la zona vascuence, es el criterio que utilizaba el jesuita Solarte, en 1611, para emitir juicio acerca de la caza de brujas (esta vez en un sentido inverso, escéptico). Él denuncia la falsedad de las acusaciones y confesiones que cundían en las aldeas cercanas a Zugarramurdi. Primero narra su propia experiencia pastoral y, luego, concluye:

493 Garcés, *La bruja y la condesa*, pp. 32, 360-367. Ver también, respecto de la persistencia de la creencia y persecución en el ámbito popular, Castell, "La caza de brujas en Cataluña: un estado de la cuestión", pp. 112-114 y Pau Castell Granados y Jordi Abella Pons (coords.), *Se'n parlave… i n'hi havie. Bruixeria al Pirineu i a les terres de Ponent*, Lleida: Xarxa de Museus de les Terres de Lleida i Aran, 2019.

494 *Ibidem*, p. 111. El resaltado es mío.

495 Garcés, *La bruja y la condesa*, pp. 24, 342-346

496 *Ibidem*, p. 344.

> lo que tengo que decir acerca de este negocio es que, a mi pobre juicio, por dos principios se descubre su falsedad. El uno es especulativo y el otro, práctico. En lo especulativo, porque cualquiera que viere lo que los autores dicen acerca de esta materia, echarán de ver ser mentira […]. En lo práctico y experimental, yo ya he dicho lo que he palpado.[497]

Los reos decían haber sido llevados al sabbat en contra su voluntad: confesaban "lo que no es culpa ninguna suya". Por lo tanto, el asunto difería de lo que enseñaban los libros acerca de la apostasía deliberada de las brujas. Por otro lado, Solarte criticaba las formas procesales utilizadas, sobre todo en lo referente los interrogatorios (con los reos "apremiados, espantados, amenazados con medios rigurosos", lo que producía, en su opinión, testimonios falaces); pugnaba, en cambio, por la utilización de medios amorosos.

En pocas palabras, los argumentos y contraargumentos del largo debate sobre las brujas que atravesó aquellos siglos, aquí estudiado para el ámbito hispánico, no tuvieron un impacto inocuo en la sociedad. Fueron mutando, en un mundo muy cambiante, y emergieron, sobre todo, en momentos de alarma social. En tales contextos, rumores de brujería, o procesos y ejecuciones concretos, "confirmaban" para algunos la realidad de un complot que creían y temían verosímil. Para otros, se trató desde un comienzo de fantasías, engaños, cuentos o ficciones. En cualquier caso, lo cierto es que este vivo debate, con posiciones de uno y otro lado, más o menos crédulas y punitivas, se mantuvo álgido durante siglos. Esto fue así, llamativamente, pese a las consecuencias crueles y tangibles de las posturas más extremas, que consentían que la horca fuera el destino de personas indefensas: las presuntas brujas complotadas.

***

[497] Henningsen (ed.), *The Salazar* Documents, pp. 163, 165.

En vistas de los elementos aquí mencionados y analizados, resulta imposible hablar de la caza de brujas como un fenómeno uniforme, lineal o incontestado. La mayor parte de las tierras que componen lo que hoy llamamos España no ha sido escenario de grandes persecuciones: la escasa incidencia del crimen es evidente en Castilla y en Valencia (así como lo es también en gran parte de las actuales Francia, Inglaterra, Italia o Alemania). La disparidad geográfica del crimen en la Península podría ser explicada apelando a causas que podrían ser válidas, también, para dar cuenta de diferencias regionales semejantes en otros sitios de Europa. Cabría concluir el presente libro, entonces, postulando la necesidad de abandonar la noción de "excepcionalidad hispana" en asuntos brujeriles. Hubo en suelo ibérico un vasto número de procesos y de víctimas, aunque la cifra de condenas a muerte no sea equiparable a la estipulada para la región germana (a decir verdad, ninguna región de Europa se acerca a los guarismos registrados en la región occidental del Sacro Imperio). La persecución judicial de la brujería en suelo ibérico –centrada en la zona catalana, noraragonesa y vasco-navarra– fue un fenómeno muy complejo, como lo fue en la Europa toda. Si bien resulta inescindible de condicionantes característicos de la época moderna, como la superposición de jurisdicciones en pugna o el aumento inédito de la conflictividad social, respondió ciertamente a lógicas muy diversas según la región y según el período que se estudie.

Por otra parte, hemos visto que los argumentos esgrimidos sobre el asunto fueron profusos y encendidos de un flanco y otro del debate. En este sentido, la historia de las disputas respecto de la brujería corrobora que el mundo "encantado" de la Europa pre-moderna –y de España, en particular– era heterogéneo, diverso, plural, complejo, "etimológicamente fragmentado"; que era escenario de disputas y cuna posible para la innovación cultural.[498] Dicha polémica no solo acompañó la historia completa del fenómeno brujeril, de principio a fin, sino también propició, en el siglo XVII, la lenta desaparición de la figura legal de la brujería satánica.

[498] Richard Jenkins, "Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment: Max Weber at The Millennium", *Max Weber Studies* 1:1, 2000, pp. 11-32, esp. p. 15; Keitt, "Preternatural Peasants", pp. 98. 104.

Los ecos de este fenómeno tan particular de la Edad Moderna se prolongan hasta nuestros días: no es un dato menor que, en el año de 2022, con la fuerza del movimiento feminista de los últimos años, el asunto haya hecho una nueva aparición en la historia política de Cataluña. El día 26 de enero de ese año, el *Parlament* aprobó por amplia mayoría de votos (144 votos contra 14, más 6 abstenciones) una resolución que dispuso la reparación y restitución de la memoria histórica de las "miles de mujeres" injustamente condenadas y ejecutadas por brujería, consideradas víctimas de una persecución misógina.[499]

En cualquier caso, valga el presente trabajo para mostrar que los reinos hispanos merecen la atención de los estudiosos de la demonología y de la brujería modernas, tanto por la teoría jurídica y demonológica que corrió a la par del fenómeno como por la praxis represiva y sus consecuencias en términos simbólicos, sociales y humanos. El lugar prominente y vanguardista de la brujería ibérica es innegable en los orígenes mismos del fenómeno, en el período de la "gran caza" y en el gradual proceso de despenalización de esta quimera, de este complot que nunca existió.

[499] Alcoberro, *Judici a una bruixa catalana*, pp. 119-121.

EDICIÓN DE DOCUMENTOS

El "De bello demonum" de Alonso de Espina: Edición crítica y traducción

La presente edición crítica del *Liber quintus* del *Fortalitium fidei*, titulado "De bello demonum", ha sido realizada sobre la base del códice 154 del archivo de la Catedral de El Burgo de Osma (ff. 174v-188v). El manuscrito data del año de 1465 y fue copiado por García de San Esteban de Gormaz, por encargo del obispo de Osma, llamado Pedro García de Montoya. Pese a que la bibliografía especializada –sin excluirme– ha dado la fecha de 1464 para el manuscrito oxomense, quizás por mera repetición, el códice mismo indica que fue copiado un año más tarde.[1] Además, este manuscrito ha sido referido equivocadamente como el único –o, al menos, el único completo– que se había conservado de la obra. Sin embargo, trabajos recientes han comprobado la existencia de otras cinco copias completas manuscritas del texto

[1] Por cotejo con otros *loci* del manuscrito, resulta evidente que se trata de un 5. Los especialistas, sin embargo, han leído al final del manuscrito la fecha de 1464 o así se ha ido copiando, tomando tal fecha por buena. Echevarría, excepcionalmente, considera que el manuscrito ha sido copiado un lustro más tarde: escribe, en una ocasión, 1469 y, en otra, 1468 (Echevarría, "The Perception of the Religious Other", pp. 162, 169, 191). Lo cierto es que el último dígito de la fecha podría quizás ser confundido con un 4 o un 9.

latino del *Fortalitium*, además de la de El Burgo de Osma, datadas, todas ellas, entre 1470 y 1500.[2] Se trata de las siguientes:

- Saint-Omer, Bibliothèque de l'Agglomération du Pays de Saint-Omer, MS 144 (1470);
- Bruxelles, Bibliothèque Royale de Belgique, MS Latin 7497 (c. 1470);
- Bruxelles, Bibliothèque Royale de Belgique, MS Latin 156-157 (c. 1470-1480; 176 ff.);
- Bruxelles, Bibliothèque Royale de Belgique, MS Latin 9524 (1470-1480);
- Bruxelles, Bibliothèque Royale de Belgique, MS Latin II 83 (siglo XV).[3]

Luego, existen copias de algunos *excerpta* del *Fortalitium fidei*, que son las siguientes:

- Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek Augsburg, MS 8 Cod 203 (Proemio; s. XVI; ff. 39v-51v);
- Darmstadt, Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt, MS 146 (Parte del *liber quintus*; 1490-1500; f. 218r-v);
- Groningen, Universiteitsbibliotheek, MS 103 (Parte del *liber quintus*[4]; 1500-1525; f. 19r-v);
- München, Bayerische Staatsbibliothek, MS Clm 14081 (Parte del prólogo; 1490-1500; ff. 89v-91v);
- München, Bayerische Staatsbibliothek, MS Clm 22371 (Pasajes del *liber primus* y del *liber tertius*; 1450-1500; ff. 1r-13v);
- San Marino (CA), The Huntington Library, MS HM 1068 (Pasaje del *liber primus*; 1450-1500; f. I);
- Wien, Österreichische Nationalbibliothek MS, 4043 (Trascripción parafrástica de la obra; siglo XV; ff. 108r-145v);[5]
- Wroclaw, Bibliotekam Uniwersytecka, MS I Q 73 a (Parte del *liber tertius*; siglo XV; ff. 124r-146v);
- Würzburg, Universitätsbibliothek, MS M.ch.q.156 (Trascripción parafrástica de una parte del *liber quartus*; 1480; ff. 65r-68r).[6]

Por último, algunos manuscritos del *Fortalitium fidei* se han perdido, según ha indicado recientemente Gavaldà Mestres. Se trata de los siguientes documentos:

- El Escorial, Real Biblioteca de San Lorenzo del Escorial, MS I. E. 18 (c. 1470, perdido probablemente en tiempos de la invasión napoleónica);
- Magdeburg, Ökumenisches Domgymnasium, MS 228 (1471; ff. 1-240; ¿perdido durante la Segunda Guerra Mundial?);
- Pontigny, Abbaye Cistercienne de Pontigny, MS 155.
- Ghent (Sin catalogar).
- Rooklooster (Sin catalogar).
- Valladolid (Sin catalogar).[7]

El presente trabajo de edición crítica del "De bello demonun" ofrece una comparación del códice más antiguo conservado del texto, el

[2] Véase Gavaldà Mestres, "The Latin Manuscripts of Alfonso de Espina", pp. 727-756; Echevarría, "The Perception of the Religious Other", p. 191; David Thomas y Alex Mallet (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 5 (1350-1500)*, Leiden-Boston: Brill, 2013, p. 454. Véase también Klaus Reinhardt y Horacio Santiago-Otero, *Biblioteca bíblica ibérica medieval*, Madrid: CSIC, 1986, pp. 63-64.

[3] Según Gavaldà Mestres, los dos últimos códices enumerados formarían parte de una tradición manuscrita distinta a la que conforman los otros cuatro documentos, es decir, los tres primeros de la lista y el de El Burgo de Osma (Gavaldà Mestres, "The Latin Manuscripts", p. 749).

[4] Es una transcripción literal del título "Quod artes magice demonum scientia exercentur" (Gavaldà Mestres, "The Latin Manuscripts", p. 742).

[5] En Thomas y Mallet y en Reinhardt y Santiago-Otero aparece citado con el número 4045.

[6] Gavaldà Mestres, "The Latin Manuscripts", p. 730. En cuanto a las traducciones, como indica Gavaldà Mestres, hay copias manuscritas en francés en: (a) Bern, Burgerbibliothek, MS 84; (b) London, British Museum, MS Royal 19 E IV; (c) London, British Museum, MS Royal 17 F VI-VII; (d) Paris, Bibliothèque nationale de France, Fonds français, MS 20067-69; (e) Bruxelles, Bibliothèque royale, MS 9007; (f) Valenciennes, Bibliothèque municipale, MS 244; (g) Wien, Österreichische Nationalbibliothek, MS 2535; (h) Wien, Österreichische Nationalbibliothek, MS 2536; (i) Douai, Bibliothèque municipale, MS 515; (j) Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, MS 133 A 6. En Thomas y Mallet aparece mencionado un manuscrito francés ubicado en la Biblioteca Real de El Escorial, con el número 9007. Luego, se conoce la existencia de dos traducciones parciales al alemán en: (a) Hannover, Niedersächsische Landesbibliothek, MS XI 667 y (b) Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, MS HB I. Por último, no hay copias conocidas de manuscritos del *Fortalitium Fidei* en italiano pero sí una edición en dicha lengua, realizada en Carmagnola en 1522 (perdida).

[7] Gavaldà Mestres, "The Latin Manuscripts", p. 748.

del Burgo de Osma de mediados de la década de 1460, con las siete ediciones de la obra que se han hecho de allí en más, publicadas todas ellas entre 1471 y 1525. Lamentablemente, no han sido tomados en consideración los manuscritos posteriores al oxomense porque, al momento de la finalización del presente trabajo de transcripción y cotejo textual, aquellos documentos o bien no eran conocidos o bien no resultaban accesibles para la autora. En cuanto a las ya mencionadas ediciones existentes del *Fortalitium fidei*, se trata de las siguientes:

- Strasbourg: Ed. Johannes Mentelin, 1471.
- Basel: Ed. Bernard Richel, 1475.[8]
- Nürnberg: Ed. Anton Koberger, 1485.
- Lyon: Ed. Guillaume Balsarin,1487.
- Nürnberg: Ed. Anton Koberger, 1494.
- Lyon: Ed. Johannes de Romoys, 1511.
- Paris: Ed. Johannes Moylin *alias* de Chambray, 1525.

Normas de esta edición

En esta edición, utilizo un aparato positivo con las siguientes abreviaturas:

ms. = códice Osma, Catedral 154.
om. = *omisit*, omitió.
edd. = ediciones.

Trancribo el manuscrito 154 del archivo de la Catedral de El Burgo de Osma respetando la grafía original (incluso en alternancias del tipo t/c, y/i o v/u).

Las fuentes citadas en la obra aparecen referidas en las notas a la traducción castellana.

[8] En este caso, el ejemplar utilizado, conservado en la Biblioteca de la Universidad de Basilea, posee correcciones agregadas a mano luego de la impresión.

Fortalitium fidei, **f. 174v.**
Códice 154 del archivo de la Catedral de El Burgo de Osma.

LIBER QUINTUS

Liber quintus incipit[9].

Dissolutis hereticorum, iudeorum et saracenorum bellis, restat experiri in hoc libro quinto et ultimo huius voluminis demonum vires[10], quid scilicet possint contra nostrum fidei fortalicium; et ut meum possim[11] explicare[12] conceptum duodecim considerationes circa bellum[13] demonum occurrunt intellectui[14] pertractande. Prima erit an sint demones et de quiditate demonum et eorum nobilitate ac natura. Secunda, de eorum sciencia. Tercia[15], de bello demonum in celo. Quarta, de eorum habitatione. Quinta, de eorum potestate et preheminencia. Sexta de bello demonum contra humanum genus postquam ceciderunt de celo usque ad Christi adventum. Septima, de perdicione dominii eorum per iusticiam in Christi adventu. Octava, de proprietatibus et malicia demonum. Nona, de bello demonum post adventum Christi[16]. Decima, de diversitate demonum et si possunt haberi spiritus

[9] *Liber quintus incipit* ms.: *Incipit liber quintus* ed. 1475; *Incipit liber quintus et ultimus, tractans de bello demonum contra fidei fortalicium* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525; om. ed. 1471.

[10] *demonum vires* ms.: *de demonum viribus* edd.

[11] *possim* ms.: *possem* edd.

[12] *explicare* ms., edd. 1511, 1525: *explicari* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494.

[13] *bellum* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525: *bella* ed. 1494.

[14] *intellectui* ms.: *intellectum* edd. 1471, 1475; om. edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.

[15] *tercia* ms., edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *tercio* ed. 1475.

[16] *adventum Christi* ms., edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *Christi adventum* ed. 1475.

LIBRO QUINTO

Comienza el libro quinto.

Resueltas las guerras de los herejes, los judíos y los sarracenos, resta ocuparse en este quinto y último libro de este volumen de las fuerzas de los demonios, es decir, lo que pueden hacer contra nuestra fortaleza de la fe. Y, para que yo pueda explicar mi concepto, se presentan al intelecto doce consideraciones que han de ser tratadas respecto de la guerra de los demonios. La primera será si existen los demonios y acerca de qué son los demonios y sobre su nobleza y naturaleza. La segunda, sobre su conocimiento. La tercera, sobre la guerra de los demonios en el cielo. La cuarta, sobre los sitios en que habitan. La quinta, sobre su potestad y preeminencia. La sexta, sobre la guerra de los demonios contra el género humano después de que cayeron del cielo hasta la venida de Cristo. La séptima, sobre la perdición de su dominio por medio de la justicia con la venida de Cristo. La octava, sobre las propiedades y la malicia de los demonios. La novena, sobre la guerra de los demonios después de la venida de Cristo. La décima, sobre la diversidad de los demonios y si pueden ser tenidos como espíritus fa-

familiares. Undecima, de qualitate et figuris corporum in quibus apparent et si possunt humana corpora vel animas subintrare. Duodecima, quo fine debet[17] terminari bellum[18] demonum.

[1] An sint demones in mundo et que sunt eorum nomina et de quiditate eorum nobilitate ac natura[19]

//[f.175r] Prima consideratio est an sint demones et de quiditate demonum et de eorum nobilitate ac natura. Quatuor ergo puncta in hac consideracione sunt videnda. Primo, an sint demones. Secundo, quid est dyabolus. Tercio, qualis est eius nobilitas. Quarto, qualis est eius natura.

An sint demones in mundo et si sunt que sunt eorum nomina

Primus punctus est an sint demones et que nomina eorum. Quoad primum non discrepant iudei et saraceni a christianis quia apud iudeos scriptum est esse dyabolos et de principibus eorum Huza et Azael esse appellatos. Dicebant etiam iudei in evangelio insultantes contra Christum *demonium habet et insanit*[20]; et iterum *in Beelzebub principe demoniorum eiicit demonia*[21]; que[22] non afirmarent nisi diabolos crederent esse. Non enim possunt negare quin scriptum sit in primo *Regum*[23] quod spiritus malus agitabat Saul.

Saraceni etiam concedunt demones esse et illos principes demonum quos vocant iudei Huza et Azael. Ipsi vocant in lingua arabica Aroth et Maroth.

17 *debet* ms.: *debent* edd.
18 *bellum* ms.: *bella* edd.
19 *An sint demones in mundo et que sunt eorum nomina et de quiditate eorum nobilitate ac natura* ms.: om. ed. 1471; *An s. d. in m. et q. sint e. n. et de q. e. n. atque n.* ed. 1475; *Prima consideratio est de quatuor punctis edd.* 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
20 *insanit* ms., ed. 1471: *insaniat* edd. 1475; *insanit Ioh. X* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
21 *demonia* ms., ed. 1471: *demonia Math. XII* edd. 1485, 1487,1511, 1525; *Math. XI* ed. 1494 (recte *Matthaeus* 12, 24).
22 *que* ms.: *qui* edd. 1471, 1475; *quod* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
23 *primo Regum* ms., ed. 1471: *I Regum XVI* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.

miliares. La undécima, sobre la cualidad y las formas de los cuerpos en los cuales aparecen y si pueden introducirse en los cuerpos humanos o las almas. La duodécima, con qué fin debe ser terminada la guerra de los demonios.

[1] Si existen demonios en el mundo y cuáles son sus nombres y acerca de qué son, de su nobleza y naturaleza

La primera consideración trata de si existen los demonios y acerca de qué son los demonios y sobre su nobleza y naturaleza. Por lo tanto, cuatro puntos deben ser analizados en esta consideración. Primero, si existen los demonios. Segundo, qué es el diablo. Tercero, cuál es su nobleza. Cuarto, cuál es su naturaleza.

Si existen demonios en el mundo y, si existen, cuáles son sus nombres

El primer punto trata de si existen los demonios y cuáles son sus nombres. En cuanto a lo primero, los judíos y los sarracenos no discrepan de los cristianos, porque entre los judíos se ha escrito que existen los diablos y que entre sus príncipes estaban los llamados Husa y Azael. Decían también los judíos en el evangelio, insultando a Cristo: "Tiene un demonio y está loco"[1] y, además, "expulsa demonios en nombre de Belcebú, príncipe de los demonios"[2], lo que no afirmarían si no creyeran que los diablos existen. En efecto, no pueden negar que está escrito en I *Reyes* que un espíritu malo atormentaba a Saúl[3].

Los sarracenos también conceden que existen los demonios y aquellos príncipes de los demonios que los judíos llaman Husa y Azael. Ellos los llaman en lengua arábiga Aroth y Maroth.

1 *Juan* 10, 20.
2 *Mateo* 12, 24.
3 I *Samuel* 16, 14.

Nos vero christiani de hoc certam fidem habemus, cum evangelica doctrina hoc expresse in pluribus locis exprimat. Et ideo de hoc nulli dubium esse debet[24], sed cum certitudine afirmare demones esse in mundo. Demones vero non nominamus nos cristiani nisi eo modo quo in sacra scriptura reperimus[25] secundum modum suarum temptationum. Unde cum temptat de superbia vocatur 'dyabolus', id est, 'deorsum fluens' (*Apocalipsis* XX). Quando de invidia dicitur 'Sathan', id est, 'adversarius plasmacioni'[26] (*Mathei* 16)[27]. Quando de yra, dicitur 'exterminator' (*Apocalipsis* IX)[28], quia yra ponit animam extra terminos suos. Quando de accidia, dicitur 'demonium', id est, 'suficiens iniquitas' (*Mathei* octavo), quia suficit ad puniendum homines. Quando de avaritia, dicitur 'Leviatam', id est, 'aditamentum' (*Iob* XL)[29]. Quando de luxuria, dicitur 'Asmodeus', id est, 'facture iudicium' (*Thobie* tercio), quia propter luxuriam iam dominus mundum iudicavit diluvio[30]. Quando de gula, dicitur 'Vehemoth', id est, 'animal' (*Iob* XL)[31], quia gula redit hominem bestialem. Item vocatur 'Belial', quod interpretatur vel 'absque iugo'[32] vel 'absque dominio'[33], quia pro posse pugnat contra eum cui deberet[34] esse subiectus. Item vocatur 'Beelzebuth', *Luc*. XI[35], quod interpretatur 'vir muscarum', id est, animarum peccati que reliquerunt Christum virum[36].

Patet ergo demones esse et que nomina eorum secundum christianos, iudeos et saracenos.

24 *debet* ms., edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *debeat* edd. 1471, 1475.

25 *reperimus* ms.: *nos reperimus* edd.

26 *plasmacioni* ms.: *blasmacioni* ed. 1471, om. edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.

27 *M. 16* ms.: *Mathei XVI* edd. 1487, 1494, 1511, 1525; *Marci* edd. 1471, 1475 (recte *Matthaeus* 16, 23).

28 *Apoc. IX* ms. («*graece nomen habet Apollyon*», *Apocalypsis Ioannis* 9, 11): *Apoc. III* edd. 1471, 1475; *I Cor. X* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525 («*perierunt ab exterminatore*», *I Corinthios* 10, 10).

29 *Iob* XL ms.: *Iob. III* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525; *Iob IIII* edd. 1471, 1475 (recte *Iob* 40, 20 et *Iob* 3, 8).

30 *diluvio* ms., edd. 1471, 1475: *diluvio Gen. VI* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.

31 *Iob XL* ms., edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *Iob IIII* edd. 1471, 1475.

32 *vel absque iugo* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: om. ms., ed. 1475; *absque pago* ed. 1471.

33 *vel absque dominio* ms., edd. 1471: *absque dominio* ed. 1475; *dominio Iudi. XIX* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.

34 *deberet* ms.: *debet* edd.

35 *Luc. XI* ms., edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *Luce II* edd. 1471, 1475.

36 *id est, animarum peccati que reliquerunt Christum virum* ms., edd. 1471, 1475: *pro immundicia et sordibus idolatrie et sanguinis eis inmolati ad quem multitudo muscarum conveniebat* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.

En cambio nosotros, los cristianos, tenemos una fe firme en esto, porque la doctrina evangélica lo da a conocer expresamente en muchos lugares. Y por este motivo nadie debe dudar al respecto sino afirmar con certeza que hay demonios en el mundo. Pero nosotros, los cristianos, no nombramos a los demonios sino del modo en que los encontramos en la Sagrada Escritura, según el modo de sus tentaciones. De ahí que, cuando tienta el demonio acerca de la soberbia, es llamado 'diablo', esto es, 'que fluye hacia abajo' (*Apocalipsis* 20)[4]. Cuando tienta acerca de la envidia, se dice 'Satán', esto es, 'adversario de la Creación' (*Mateo* 16)[5]. Cuando se trata de la ira, se le dice 'exterminador' (*Apocalipsis* 9)[6], porque la ira saca de quicio al alma. Cuando se trata de la acidia, se le dice 'demonio', esto es 'iniquidad suficiente' (*Mateo* 8)[7], porque es suficiente para castigar a los hombres. Cuando tienta acerca de la avaricia, se le dice 'Leviatán', esto es 'añadidura' (*Job* 40)[8]. Cuando se trata de la lujuria, se dice 'Asmodeo', esto es 'juicio de lo obrado' (*Tobías* 3)[9], porque a causa de la lujuria el Señor ya juzgó al mundo con el diluvio[10]. Cuando se trata de la gula, se dice 'Behemoth', esto es 'animal' (*Job* 40)[11], porque la gula vuelve bestial al hombre. Asimismo, se lo llama 'Belial', que se interpreta o bien 'sin yugo' o bien 'sin dominio'[12], porque lucha tanto como puede contra aquel a quien debe estar sujeto. Asimismo, se lo llama 'Belcebú' (*Lucas* 11)[13], que se interpreta como 'señor de las moscas', esto es, del pecado de las almas que abandonaron al Cristo hombre[14].

Por lo tanto, es patente que existen los demonios y cuáles son sus nombres según los cristianos, los judíos y los sarracenos[15].

4 *Apocalipsis* 20, 10.

5 *Mateo* 16, 23.

6 *Apocalipsis* 9, 11; I *Corintios* 10, 10.

7 *Mateo* 8, 31.

8 *Job* 3, 8; *Job* 41,1.

9 *Tobías* 3, 8.

10 *Génesis* 6, 17.

11 *Job* 40, 15.

12 *Jueces* 19, 22.

13 *Lucas* 11, 15.

14 En lugar de "esto es, del pecado de las almas que abandonaron al Cristo hombre", en varias ediciones del texto (1485, 1487, 1494, 1511 y 1525) leemos: "por la inmundicia y las suciedades de la idolatría y de la sangre inmolada por ellos, a la cual acudía una multitud de moscas".

15 Hay otros nombres demoníacos mencionados en el *Fortalitium fidei* mismo, como 'Mamón' (ver *infra*).

Quid est dyabolus sive que eius quidditas[37]

Secundus punctus est scire quid est diabolus. Pro cuius declaratione notandum quod fuit opinio platonicorum[38], secundum quod refert beatus Augustinus octavo *De civitate Dei* capitulo XVI, allegans[39] Varronem, qui fuit platonicus, quod demones sunt genere animalia, animo passiva, mente rationalia[40], corpore aerea, tempore eterna.

Si autem obiiciatur quod demones non possunt dici 'animalia' cum sint substantie incorporee, dicendum est quod non loquitur ibi[41] Augustinus secundum mentem propriam, ut dictum est, sed secundum opinionem platonicorum. Et ideo irrationabiliter locuntur sic difinientes demones cum hoc attribuunt Augustino. Unde eisdem Augustinus secundum mentem propriam et rectam fidem difiniens demones libro eodem, capitulo XXII, dicit[42] sic: demones sunt[43] spiritus nocendi cupidissimi, a iusticia penitus alieni, superbia tumidi, invidia lividi, falacia calidi.

Quidam[44] autem[45] dicit quod demones sunt substantie rationales incorporee, ingrate Deo, dampnationis hominum cupidissimi.

37 *Quid est dyabolus sive que eius quidditas* ms.: om. ed. 1471; *Q. e. d. s. quid est e. q.* ed. 1475; *De quiditate demonum* edd. 1485, 1494; *De quantitate demonum* edd. 1487; *De demonum quidditate* edd. 1511, 1525.

38 *platonicorum* ms., edd. 1471, 1475: *platonicorum precipue Apulei* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.

39 *allegans* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525: *alle legans* ed. 1494.

40 *rationalia* ms. edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *racionabilia* edd. 1471, 1475.

41 *ibi* ms.: *hic* edd.

42 *dicit* ms., edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *dicens* edd. 1471, 1475.

43 *sunt* ms.: om. edd.

44 *quidam* ms., ed. 1525: *quidem* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494, 1511.

45 *autem* ms.: *alius* edd.

Qué es el diablo o cuál es su esencia

El segundo punto consiste en saber qué es el demonio. Para aclarar esto hay que notar que fue opinión de los platónicos[16], según lo que refiere San Agustín en *La ciudad de Dios* VIII, capítulo XVI[17] –citando a Varrón, que era platónico–, que los demonios son seres animales en género, pasivos en alma, racionales en mente, aéreos en cuerpo, eternos en tiempo.

Pero si se objeta que los demonios no pueden ser llamados 'animales' porque son sustancias incorpóreas, hay que decir que no habla allí Agustín según su propio pensamiento, como se ha dicho, sino según la opinión de los platónicos. Y, por este motivo, hablan sin razón quienes definen así a los demonios atribuyéndoselo a Agustín. Sobre ellos Agustín, según su propia opinión y recta fe, definiendo a los demonios en el mismo libro, capítulo XXII, dice así: los demonios son espíritus muy deseosos de dañar, totalmente ajenos a la justicia, hinchados de soberbia, lívidos por la envidia, astutos en la mentira[18].

Y alguien dice que los demonios son sustancias racionales incorpóreas ingratas a Dios, muy deseosos de la condena de los hombres[19].

16 Las ediciones agregan: "principalmente de Apuleyo".

17 *De civitate Dei* VIII, cap. 16.

18 El pensamiento angelológico/demonológico de san Agustín está expresado, sobre todo, en sus obras *De divinatione daemonum*, *De genesi ad litteram* (I y IV) y *De civitate Dei* (VIII-XI, XI-XII). Véase sobre este tema: Claudio Moreschini, "La polémica di Agostino contro la demonología di Apuleio", *Annali Della Scuola Normale Superiore Di Pisa. Classe Di Lettere e Filosofia* 2: 2, 1972, pp. 583-596; Jörg Haustein, "Augustine, St. (354–430)", en Golden, *Encyclopedia of Witchcraft*, pp. 68-69; Keck, *Angels and Angelology in the Middle Ages*, pp. 16-17; Bonino, *Les anges et les démons*, pp. 55-59; Véase también mi estudio sobre el peso de la demonología agustianana en el *Fortalitium fidei* en: Cavallero, *Los enemigos del fin del mundo*, pp. 278-313.

19 La tesis de la inmaterialidad de los ángeles y los demonios, presente ya en la obra de Dionisio Areopagita (Keck, *Angels and Angelology*, p. 31), había sido defendida por Tomás de Aquino en el siglo XIII y logró imponerse luego como creencia hegemónica entre los cristianos. Véase al respect, entre otros trabajos: James Collins, *Thomistic Philosophy of the Angels*, Catholic University of America Press, 1947; John Wippel, "Metaphysical composition of angels in Bonaventure, Aquinas, and Godfrey of Fontaines", en Tobias Hoffmann (ed.), *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Boston: Brill, 2012, pp. 45-78; Elliot, *Fallen Bodies*, pp. 127-156. Respecto de la pervivencia de la tesis opuesta, que otorgaba cierta materialidad o corporeidad al ángel, véase: Darin Hayton, "Michael Psellos' *De dæmonibus* in the Renaissance", en Charles Barber y David Jenkins, *Reading Michael Psellos*, Leiden: Brill, 2006, pp. 193-215; Anja Hallacker, "On Angelic Bodies: Some Philosophical Discussions in the Seventeenth Century", en Isabel Iribarren y Martin Lenz (eds.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry. Their Function and Significance*, Aldershot: Ashgate, 2008,

De nobilitate demonum[46]

Tercius punctus est qualis est nobilitas demonum. Pro cuius noticia sciendum quod loqui possumus de demonibus dupliciter: vel quoad bonitatem moralem, vel quoad bonitatem nature.

Si[47] loquamur de bonitate morali, boni homines meliores et nobiliores sunt demonibus. Unde Augustinus, octavo[48] *De civitate Dei*, capitulo 15, loquens de demonibus secundum opinionem platonicorum, quod uniuntur corporibus naturalibus et phisicis sicut animae nature et quod illa corpora demonum sunt incorruptibilia, dicit: non ideo demones meliores sunt hominibus quia habent corpora meliora, scilicet incorruptibilia. Alioquin multas bestias hominibus preferemus. Quis enim, inquit, hominum[49] videndo equabitur aquilis et vulturibus? Aut quis odorando[50] canibus? Quis velocitate leporibus cervis et omnibus avibus? Quis multum valendo leonibus et elefantibus? Quis diu vivendo serpentibus, qui etiam deposita tunica senectutem deponere et in[51] iuventutem redire perhibentur? Sed sicut his omnibus meliores rationando sumus, ita etiam demonibus honeste vivendo meliores esse debemus. Hec Augustinus. Patet ergo quod in moribus nobiliores sunt boni homines demonibus.

Si vero loquamur de nobilitate nature, nobiliores sunt demones hominibus quantumcumque sanctis, sicut deducitur ex dictis Augustini 9 *De civitate Dei*, capitulo nono, ubi dicit quod animal ex anima et corpore constat; quorum duum anima quantumcunque viciosa est melior corpore[52] quantumtumcunque bene disposito, sicut dicit[53] quod aureum, licet sordidum, argento quamvis purissimo carius estimatur. Ex quo dicto elicit Franciscus de Mayrones in *Floribus* suis

46 *De nobilitate demonum* om. ed. 1471.
47 *sed* ms.: *si* edd.
48 *octavo* ms.: om. edd.
49 *hominum* ms., edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *hominem* 1471, 1475.
50 *adorando* ms.: *odorando* edd.
51 *in* ms., edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: om. edd. 1471, 1475 (ed. 1475 addit *ad* inter lineas).
52 *corpora* ms.: *corpore* edd.
53 *dicit* ms., edd. 1471, 1475: *dicitur* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.

Acerca de la nobleza de los demonios

El tercer punto trata de cuál es la nobleza de los demonios. Para conocer esto hay que saber que podemos hablar acerca de los demonios de dos maneras: o bien en cuanto a la bondad moral, o bien en cuanto a la bondad de naturaleza.

Si hablamos de la bondad moral, los buenos hombres son mejores y más nobles que los demonios. De ahí que Agustín, en *La ciudad de Dios* VIII, capítulo XV, al hablar de los demonios según la opinión de los platónicos –acorde con la cual los demonios se unen a cuerpos naturales y físicos como las almas a la naturaleza y aquellos cuerpos de los demonios son incorruptibles– dice: los demonios no son mejores que los hombres porque tengan cuerpos mejores, es decir, incorruptibles. De ser así, preferiríamos muchas bestias antes que a los hombres. En efecto, ¿quién de los hombres –dice– será equiparado a las águilas y los buitres en el ver? ¿O quién a los perros en el olfatear? ¿Quién a las liebres, los ciervos y todas las aves en velocidad? ¿Quién a los leones y elefantes en ser muy fuerte? ¿Quién a las serpientes en vivir tanto tiempo, de las cuales se dice incluso que, una vez perdida la piel, pierden la vejez y retornan a la juventud? Pero, así como en el razonar somos mejores que todos estos, así también debemos ser mejores que los demonios en el vivir honestamente. Esto dice Agustín. Por lo tanto, es patente que los buenos hombres son más nobles que los demonios en las costumbres.

En cambio, si hablamos de la nobleza de naturaleza, los demonios son más nobles que los hombres, por santos que estos sean, como se deduce de las palabras de Agustín en *La ciudad de Dios* IX, capítulo IX, donde dice que el animal está compuesto de alma y cuerpo; de estos dos, el alma, por viciosa que sea, es mejor que el cuerpo, por bien dispuesto que esté, así como se dice que el oro, a pesar de estar sucio, es considerado más valioso que la plata aunque ésta sea purísima. De lo

pp. 201-214; Patrick Patterson, *The debate over the corporeality of demons in England, c. 1670-1700* (Tesis de Maestría), University of North Texas, 2009.

duas conclusiones. Prima est quod demones sunt meliores hominibus, quantumcunque sanctis, quia sicut anima viciosa excellit corpus quodcumque propter excellenciorem naturam, ita substantia spiritualis omnem substantiam corporalem. Secunda conclusio, quod meliores sunt angeli //[f.175v] quibuscumque animabus separatis, quantumcunque beatis, quia maior est excellencia nature secundum quam angeli superant[54] ipsas[55] cum maior sit excellencia de genere substantie quam excellencia gratie, que est quedam forma accidentalis. Et isto modo ponuntur etiam meliores anima Christi. Hec ille.

De natura demonum[56]

Quartus punctus est qualis est natura demonum, ad quod breviter respondetur dupliciter. Primo quod eorum natura non est mala sed bona: *Vidit enim Deus cuncta que fecerat et erant valde bona* (*Genesis* primo); quod autem dyabolus sit malus non habet ex natura sed ex vicio. Secundo, dicitur quod eorum natura est[57] mortalis et disolubilis[58], sed ex Dei gratia eorum natura est inmortalis et indisolubilis sicut[59] et bonorum angelorum. Unde Plato in libro *Tymey*, loquens in persona Dei, ad angelos dicit: *dii deorum quorum opifex et magister ego sum, vos vestra natura corruptibiles estis, mea autem voluntate incorruptibiles permanetis*[60]. Istud dictum allegat Augustinus XIII[61] *De civitate Dei*, capitulo XVI, dicens: Sententia fuit Platonis deos, id est[62], angelos esse mortales secundum suam naturam et dissolubiles[63] quia sunt facti a Deo, tamen divina voluntate indisolubiles. Et quia divinum consilium et voluntas sunt validiora quam sit eorum natura, ideo dicit Plato

54 *superant* ms., edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *separant* ed. 1475.
55 *ipsas* ms.: *ipsos* edd.
56 *De natura demonum* ms., edd. 1475, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: om. ed. 1471.
57 *est* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1494, 1511, 1525: *eum* ed. 1494.
58 *disolubilis* ms., 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *indissolubilis* ed. 1475 (*in* expunctum).
59 *sicut* om. ms.
60 *permanetis* ms., edd. 1471, 1485, 1487, 1511, 1525: *manetis* ed. 1494.
61 *XIII* ms., ed. 1511: *XIIII* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494, 1525.
62 *id est* ms.; *et* edd.
63 *et dissolubiles* ms., 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: om. ed. 1475.

dicho, Francisco de Mayronis deduce en sus *Flores* dos conclusiones: la primera es que los demonios son mejores que los hombres, por santos que sean estos, porque así como el alma viciosa supera a cualquier cuerpo a causa de su naturaleza superior, de la misma manera una sustancia espiritual supera a toda sustancia corporal. La segunda conclusión es que los ángeles son mejores que cualquier alma separada, por santa que sea, porque es mayor la excelencia de su naturaleza, de acuerdo con la cual los ángeles superan a aquella, porque la excelencia en cuanto al género de la sustancia es mayor que la excelencia en cuanto a la gracia, que es cierta forma accidental. Y, de este modo, son considerados incluso mejores que el alma de Cristo. Esto dice aquél.

Acerca de la naturaleza de los demonios

El cuarto punto trata de cuál es la naturaleza de los demonios, a lo cual se responde brevemente en dos maneras. Primero, que su naturaleza no es mala sino buena. En efecto, "Dios vio todas las cosas que había hecho y eran sumamente buenas" (*Génesis* 1)[20]. Que el diablo sea malo no surge a partir de su naturaleza sino de su vicio. Segundo, se dice que su naturaleza es mortal y disoluble pero, por la gracia de Dios, su naturaleza es inmortal e indisoluble, como lo es también la de los buenos ángeles. De ahí que Platón, hablando en nombre de Dios en el libro *Timeo*, dice a los ángeles: "dioses de los dioses, de los cuales yo soy artífice y maestro, ustedes son corruptibles por su naturaleza pero, por mi voluntad, permanecen incorruptibles". Alega Agustín estas palabras en *La ciudad de Dios* XIII, capítulo XVI, diciendo: "fue opinión de Platón que los dioses –esto es, los ángeles– son mortales y disolubles según su naturaleza porque fueron hechos por Dios; sin embargo, son indisolubles por voluntad divina". Y como la determinación y voluntad divinas son más fuertes que la naturaleza de aquellos, por esto dice Platón que no se disuelven. Y esta parece haber sido la

20 *Génesis* 1, 31.

quod non dissolventur. Et hec videtur fuisse intencio Porfirii, qui fuit platonicus, in capitulo *De differentia*, ubi dicit: *Sumus enim rationales nos et dii*, id est, angeli, *sed mortale aditum*[64] *separat nos ab illis*, quasi dicat: mortales erant angeli sicut et nos ex natura sed divina voluntate inmortales facti sunt et sic diferunt a nobis

[2] De scientia sive de noticia demonum[65]

Secunda consideratio est videre qualis est sciencia demonum. Hic sunt tria puncta declaranda. Primus est de sciencia demonum. Secundus[66] est cuius sciencia artes magice exercentur et si possunt sine peccato exerceri. Tercius est de arte notoria, si est a Deo vel a demonibus.

De scientia demonum ante casum et post casum[67]

Primus punctus est de sciencia demonum, circa quod notandum est quod dupliciter possumus loqui de sciencia demonum. Uno modo de illa sciencia[68] quam habuerunt ante casum suum de celo, et sic dicit Magister *Sententiarum* in secundo, distinctione tercia, quod triplicem cognicionem naturalem habebant, scilicet quod facti erant, et[69] a quo facti erant, et cum quo facti erant, scilicet cum celo empireo materia prima et tempore. Noticiam etiam habuerunt boni et mali et quid[70] appetendum et quid[71] respuendum illis esset. Dicit etiam beatus Augustinus, loquens de noticia angelorum ante casum, XI *De civitate Dei*, capitulo septimo et octavo, quod cum sit alia noticia angelorum matutina et alia vespertina, quarum prima est rerum in verbo et secunda rerum in genere proprio, quando fuit dictum *factum est vespere*

64 *aditum* ms.: *additum nobis* edd.
65 *De scientia sive de noticia demonum* ms.: om. ed. 1471; *De scientia sive noticia demonum* ed. 1475; *De scientia demonum* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
66 *secundus* ms., edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *secunda* ed. 1475.
67 *De scientia demonum ante casum et post casum* ms., edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: om ed. 1471; *De scientia demonum ante casum* ed. 1475.
68 *illa sciencia* ms., edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *sciencia illa* ed. 1475.
69 *et* om. edd.
70 *quid* ms., edd. 1471, 1475: *quod* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
71 *quid* ms.: om. edd.

intención de Porfirio, que fue platónico, en el capítulo *De differentia*, donde dice: "En efecto, nosotros somos racionales y dioses", esto es, ángeles, "pero un añadido mortal nos separa de ellos", como si dijera que los ángeles eran mortales como nosotros por naturaleza pero, por divina voluntad, fueron hechos inmortales y así difieren de nosotros.

[2] Acerca de la ciencia o conocimiento de los demonios

La segunda consideración consiste en ver cuál es la ciencia de los demonios. Aquí hay que aclarar tres puntos. El primero trata sobre la ciencia de los demonios. El segundo consiste en saber por el conocimiento de quién se ejercen las artes mágicas y si pueden ser ejercidas sin pecado. El tercero trata acerca del arte notoria, si ésta proviene de Dios o de los demonios.

Acerca de la ciencia de los demonios antes de la caída y después de la caída

El primer punto trata de la ciencia de los demonios, acerca de lo cual hay que notar que, respecto de ella, podemos hablar de dos maneras. Un modo es respecto de la ciencia que tuvieron antes de su caída del cielo, y así el Maestro en las *Sentencias*, en el libro II, distinción III, dice que tenían una triple cognición natural, a saber: que habían sido hechos, por quién habían sido hechos y con qué cosa habían sido hechos, a saber, cielo empíreo, materia prima y tiempo. También tuvieron conocimiento del bien y del mal y de qué cosa debía ser apetecida y rechazada por ellos. Dice también San Agustín, hablando del conocimiento de los ángeles antes de la caída, en *La ciudad de Dios* XI, capítulos 7 y 8, que –dado que hay un conocimiento matutino de los ángeles y otro vespertino, de los cuales el primero es conocimiento de las cosas en la Palabra y, el segundo, de las cosas en su propio género– cuando se dijo que "el día uno se hizo con el atarceder y la mañana", en *Génesis* I[21], aquí se toma 'mañana' por conocimiento matutino y

21 *Genesis* 1, 5.

et mane dies unus, *Genesis* primo, ibi accipitur 'mane' pro noticia matutina et 'vespere' pro vespertina. Et secundum hoc ponuntur dies sex secundum quod angeli illa sex genera creaturarum que ibi numerantur cognoverunt noticia matutina et vespertina in primo instanti quo omnia fuerunt simul creata, secundum illud *Ecclesiastici* 18°: *qui vivit in eternum creavit omnia simul*.

Si vero loquamur de noticia demonum post casum, dicit Magister in secundo *Sententiarum*, distinctione septima, quod demones, licet sint obstinati in malo, triplici tamen sciencie[72] acumine vigent, scilicet subtilitate nature, temporum experiencia et revelacione spirituum supernorum. Primo modo[73] intelligunt naturalia praesencia. Secundo modo naturalia futura, sicut tempora pluviosa vel sicca et eclipses solis et lune et huiusmodi. Tercio modo inteligunt voluntaria.

Sed de cognicione futurorum contingencium dicit dominus Bonaventura in secundo *Sententiarum* quod, licet demones non possunt per se scire futura contingencia certitudinaliter, tamen frequenter vera predicunt quia eventum futurorum aliquo modo presenciunt. Quattuor modis, secundum Augustinus *Super Genesim ad litteram*, quia aut[74] presenciunt talia ingenii aut[75] sensus acrimonia, ut quando vident aut considerant diligenter ad quid inclinetur afectio nostra[76] vel que sint inducencia vel retrahencia; aut presciunt talia temporum experiencia, scilicet quia[77] ex talibus viderunt accidere similia; aut tercio talia presciunt demones cautela dolosa, ut quando proponunt aliquid facere et primo predicunt quasi sit aliquid[78] futurum; aut quarto talia predicunt demones aliena doctrina, ut quando scilicet divino iudicio permittuntur aliquid a bonis angelis addiscere. Unde patet quod de-

72 *sciencie* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1494: *sententie* edd. 1487, 1511, 1525.
73 *modo* ms.: om. edd.
74 *aut* edd.: *ut* ms.
75 *aut* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525: *a* ed. 1494.
76 *nostra* ms.: *mea* edd.
77 *quia* ms.: *quod* edd.
78 *aliquid* ms.: *aliquod* edd.

'atardecer' por el vespertino. Y según esto se establecen seis días de acuerdo con el hecho de que los ángeles conocieron por conocimiento matutino y vespertino los seis géneros de creaturas que allí son enumeradas, en el primer instante en que todas las cosas fueron creadas al mismo tiempo, según aquello de *Eclesiástico* 18: "quien vive en lo eterno creó todas las cosas al mismo tiempo"[22].

Por otra parte, si hablamos del conocimiento de los demonios después de la caída, dice el Maestro en el segundo de las *Sentencias*, distinción VII, que los demonios, a pesar de estar obstinados en el mal, son sin embargo vigorosos por una triple agudeza de su ciencia, a saber, la sutileza de su naturaleza, la experiencia de los tiempos y la revelación de los espíritus supernos. Por el primer modo, inteligen las cosas naturales presentes. Por el segundo modo, las cosas naturales futuras, como los tiempos lluviosos o secos, los eclipses de sol y de luna y cosas de este tipo. Por el tercer modo, inteligen las cosas voluntarias.

Pero acerca del conocimiento de los futuros contingentes, dice dom Buenaventura en el segundo libro de las *Sentencias* que, a pesar de que los demonios no pueden por sí mismos conocer con certeza los futuros contingentes, predicen sin embargo con frecuencia cosas verdaderas porque de algún modo presienten los eventos del futuro. Esto se da de cuatro modos, según Agustín en su *Comentario al Génesis a la letra*, porque, o bien presienten tales cosas por la agudeza de su ingenio o de sus sentidos (como cuando ven o consideran atentamente hacia qué cosa se inclina nuestra afección o qué cosas son las que nos inducen o nos refrenan); o bien saben de antemano tales cosas por la experiencia del tiempo, es decir, porque vieron acaecer a partir de ciertas cosas otras similares; o bien, en tercer lugar, los demonios conocen de antemano tales cosas por astucia engañosa (como cuando proponen hacer algo y primero lo predicen como si fuera algo futuro); o bien, en cuarto lugar, los demonios predicen tales cosas por enseñanza ajena (a saber, como cuando por divino juicio se les permite aprender algo

22 *Eclesiástico* 18, 1.

mones futura contigentia, etsi possint probabiliter opinari, nequeunt tamen certitidunaliter scire.

De cognitione vero temporalium et mutabilium dicit beatus Augustinus octavo *De civitate Dei* capitulo XXI, quod angeli boni cercius ista temporalia et mutabilia noverunt quia eorum principales causas[79] in verbo Dei conspiciunt, quibus cuncta ordinantur. Demones autem non eternas et cardinales causas in Dei sapiencia contemplantur sed quorundam signorum nobis occultorum maiori experiencia multo plura quam homines futura prospiciunt. Denique autem isti sepe numquam illi omnino falluntur. Quod ibidem declarans dicit: «Aliud enim est[80] temporalibus temporalia, mutabilibus mutabilia scire[81] eisque temporalem et mutabilem motum sue voluntatis et facultatis inserere, quod demonibus certa ratione permissum est, aliud autem in eternis atque inconmutabilibus Dei legibus, que in eius sapiencia vivunt mutationes rerum previdere Deique voluntatem, que tam certissima quam potentissima est, Spiritus //[f.176r] eius participacione cognoscere, quod sanctis angelis recta discretione donatum est». Ex quibus secuuntur duo documenta. Primum est quod sancti in Dei legibus eternis contemplantur futura quia hic hoc dicit expresse. Secundum documentum est quod sancti in divina voluntate cognoscunt ista futura contingencia quia dicit quod Dei voluntate[82], que certissima est et omnipotens, ista noverunt.

Sed remanent due difficultates. Prima est si demones habuerunt noticiam prophetiarum adventus Christi. Dicendum quod sic; cognoverunt etiam quod Christus in lege et prophetis promissus deberet esse verus Deus et verus homo, et quod debebat pro humano genere de virgine nasci et pati in genere. Nunquam tamen in specie cognoverunt quod in hoc homine Christo ista[83] complerentur. Sciebat enim dyabolus per scripturas et prophetas quod Christus ventu-

79 *causas* om. ed. 1475.
80 *quod ibidem declarans dicit: Aliud enim est* edd.: om. ms.
81 *scire* edd.: *citare* ms.
82 *voluntate* ms.: *voluntatem* edd.
83 *ista* om. ed. 1475.

de los buenos ángeles). De aquí es patente que los demonios, aun si pueden opinar con probabilidad acerca de los futuros contingentes, no pueden sin embargo conocerlos con certeza.

Por otra parte, acerca del conocimiento de las cosas temporales y mutables, dice san Agustín en el libro octavo de *La ciudad de Dios*, capítulo XXI, que los ángeles buenos conocen con más certeza estas cosas temporales y mutables porque ven en la palabra de Dios sus causas principales, por las cuales todas las cosas son ordenadas. Los demonios, en cambio, no contemplan las causas eternas y cardinales en la sabiduría de Dios sino que, por una mayor experiencia de ciertos signos ocultos para nosotros, prevén muchas más cosas futuras que los hombres. En definitiva, estos se equivocan con frecuencia, pero aquellos no fallan en absoluto sobre el asunto. Explicando esto, dice allí mismo [Agustín]: "En efecto, una cosa es conocer las cosas temporales por las temporales y las cosas mutables por las mutables e insertar en ellas el movimiento temporal y mutable de su voluntad y facultad –lo cual está permitido a los demonios, por cierta razón– y otra cosa es prever en las leyes eternas e inmutables de Dios, que viven en su sabiduría, las mutaciones de las cosas y conocer la voluntad de Dios, que es tan cierta como poderosa, por la participación de su Espíritu, lo cual fue dado a los santos ángeles por correcta discreción"[23]. A partir de estas cosas se siguen dos enseñanzas. La primera es que los santos contemplan las cosas futuras en las leyes eternas de Dios, porque eso dice aquí expresamente. La segunda enseñanza es que los santos conocen estos contigentes futuros en la voluntad divina, porque dice que los conocieron por voluntad de Dios, que es muy cierta y omnipotente.

Pero quedan todavía dos dificultades. La primera es si los demonios tuvieron conocimiento de las profecías sobre la venida de Cristo. Hay que decir que así fue; conocieron incluso que Cristo, prometido en la Ley y en los Profetas, debía ser verdadero Dios y verdadero hom-

23 *De civitate Dei*, XI, cap. 22.

rus erat verus Deus et verus homo. Etiam sciebat tempus nativitatis Christi esse impletum per ebdomadas Danielis; tamen nesciebat certitudinaliter quod Ihesus Nazarenus esset ipse Cristus. Verumtamen propter eminenciam sanctitatis habebat quandam coniecturam quod ipse esset verus Christus; et hoc voluit experiri per temptacionem et per illam illum inducere ad peccatum si inveniretur purus homo; sed neutrum obtinuit licet temptaverit[84] eum de concupiscencia, superbia et avaricia. Unde licet ille demon qui Christum in deserto temptavit fuerit inter demones acucioris ingenii, nunquam tamen scire potuit per certitudinem utrum Ihesus esset qui erat promissus in lege ad salutem mundi et deiectionem dyaboli, nisi per quandam coniecturam et ideo procuravit Christi capcionem per iudeos, intelligens per aliqua signa quod ipse esset verus Christus et per consequens quod per eius mortem expoliaretur infernus. Hoc perpendit per eius pacienciam et per scripturarum impletionem et forte per sanctorum patrum in limbo existencium exultacionem. Ideo mortem eius impedire voluit per[85] uxorem Pilati, cuius preces efficaces credebat in conspectu viri sui, ut notat Nicholaus de Lyra super *Matheum*.

Secunda difficultas est si demones cognoscant cogitaciones nostras. Respondetur quod soli Deo cognite sunt secundum opinionem[86] doctorum. Et hoc videtur per illud quod dicitur primo *Regum*: *Deus autem intuetur cor*, et primi *Paralipomenon* VI: *Tu solus nosti corda filiorum hominum*. Dicit tamen hic Nicholaus de Lyra super illud *Ad Hebreos* quarto: *vivus est sermo Dei*, et cetera; sequitur[87] *et discretor*

[84] *temptaverit* ms.: *temptavit* edd.
[85] *quod* ms.: *per* edd.
[86] *opinionem* ms.: *communem opinionem* edd.
[87] *sequitur* ms.: om. edd.

bre y que, por el género humano, debía nacer de una Virgen y padecer en ese género. Sin embargo, nunca conocieron que en este hombre en particular, Cristo, se cumplirían estas cosas. En efecto, el diablo sabía por las escrituras y por los profetas que Cristo vendría como verdadero Dios y verdadero hombre. Sabía también que el tiempo del nacimiento de Cristo se había alcanzado por las hebdómadas de Daniel; sin embargo, no sabía con certeza que Jesús Nazareno era Cristo mismo. No obstante, a causa de la eminencia de Su santidad, [el diablo] tenía una cierta conjetura de que Él era el verdadero Cristo; y quiso comprobar esto por medio de la tentación y, mediante ella, si era encontrado puro hombre, inducirlo al pecado. Pero no logró ni una cosa ni la otra, a pesar de haberlo tentado con la concupiscencia, la soberbia y la avaricia. De aquí que, aunque el demonio que tentó a Cristo en el desierto era el de más agudo ingenio entre los demonios, sin embargo nunca pudo saber con certeza si Jesús era aquel que había sido prometido en la Ley para salvación del mundo y deyección del diablo sino por medio de una cierta conjetura y por eso procuró la captura de Cristo por parte de los judíos, entendiendo por algunos signos que Él era el verdadero Cristo y, en consecuencia, que por medio de su muerte sería expoliado el infierno. Consideró esto por Su padecimiento y por el cumplimiento de las Escrituras y quizás por la exultación de los santos Padres que estaban en el limbo. Por este motivo, quiso impedir Su muerte por medio de la esposa de Pilato, cuyos ruegos creía eficaces ante el marido, como observa Nicolás de Lyra en su comentario a *Mateo*.

La segunda dificultad es si los demonios conocen nuestros pensamientos. Se responde que, según la opinión de los doctores, son conocidos sólo por Dios. Y se ve esto por aquello que se dice en el primer libro de *Reyes*, "Dios contempla el corazón" y en el primero de *Paralipómenos* 6, "Tú solo conociste los corazones de los hijos de los hombres"[24]. Dice sin embargo aquí Nicolás de Lyra, sobre aquello de *Hebreos* 4: "El discurso de Dios está vivo", etc.; sigue [Dios es] "el dis-

[24] I *Reyes* 8, 39; II *Crónicas* 6, 30.

cogitationum et intentionum cordium; quod licet aliqui doctores dicant ipsam cogitacionem nostram esse cognoscibilem pure substantie spirituali, tamen de intencione cogitacionis ipsi concedunt quod est cognoscibilis soli Deo. Verbi gratia, si cogitem de muliere, dicunt quod hoc potest cognoscere angelus bonus sive malus etiam ex naturalibus; sed si cogitem de muliere intencione decipiendi ipsam vel ad bonum informandum cognoscit solus Deus. Et propter hoc subdit Apostolus *et intencionem cordis*, quia cognicio Christi non solum se extendit ad ipsas cogitaciones sed etiam ad cogitacionum intenciones, quod ut patet demonibus non convenit. Ad istud etiam propositum loquitur Augustinus *De diffinicionibus* sic dicens: internas animi cogitaciones dyabolum non videre certi sumus, sed motu eas concipi ab illo et afectionum iudiciis colligi experimento didicimus. Secreta autem cordis solus ille novit ad quem dicimus *Tu solus nosti corda filiorum hominum*.

Quod artes magice exercentur sciencia demonum[88]

Secundus punctus est cuius sciencia artes magice exercentur et si possunt sine peccato exerceri. Ad primum respondetur quod artes magice exercentur sciencia demonum, sicut traditur in secundo *Sententiarum*, distinctione septima. Unde ibidem dicitur quod eorum sciencia et virtute artes magice exercentur; quam scienciam et virtutem huiusmodi operando a Deo demones acceperunt vel ad fallendum fallaces, vel ad movendum[89] fideles, vel ad exercitandam et probandam iustorum pacienciam.

Ad secundum dicitur quod artes magice vel divinaciones non possunt exerceri vel a demonibus consilium seu[90] auxilium requiri, absque peccato, nisi forte in hoc casu ubi Deus dyabolum subiiceret homini iusto sicut de aliquibus viris sanctis narratur. Voluntario autem co-

88 *Quod artes magice exercentur sciencia demonum* ms., ed. 1475: om. ed. 1471; *Quod artes magice demonum scientia exercentur* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
89 *movendum* ms: *monendum* edd.
90 *seu* ms.: *vel* edd.

cernidor de los pensamientos e intenciones de los corazones"; porque, a pesar de que algunos doctores dicen que nuestro propio pensamiento es cognoscible para una sustancia espiritual pura, sin embargo ellos mismos conceden, respecto de la intención del pensamiento, que ésta es cognoscible solamente para Dios. Por ejemplo, si pensara en una mujer, dicen que esto puede conocerlo un ángel bueno o uno malo, incluso a partir de medios naturales, pero si pensara en una mujer con la intención de engañarla o para hacer un bien solo Dios lo conoce. Y por este motivo añade el Apóstol "y la intención del corazón", porque el conocimiento de Cristo no sólo se extiende a los pensamientos mismos sino también a las intenciones de los pensamientos, lo cual, como es evidente, no se da en los demonios. Con este propósito también habla Agustín en *Acerca de las definiciones* diciendo así: estamos seguros de que el diablo no ve los pensamientos internos del alma pero aprendimos que aquellos son captados por él por un gesto y, por experiencia, los deduce mediante juicios de las afecciones. Pero los secretos del corazón sólo Él los conoció, a quien decimos "Tú solo conociste los corazones de los hijos de los hombres".

Que las artes mágicas son ejercidas por la ciencia de los demonios

El segundo punto trata por ciencia de quién las artes mágicas son ejercidas y si pueden ser ejercidas sin pecado. A lo primero se responde que las artes mágicas son ejercidas por la ciencia de los demonios, como se transmite en el segundo de las *Sentencias*, distinción séptima. De ahí, en el mismo lugar, se dice que las artes mágicas son ejercidas por ciencia y poder de aquellos; esta ciencia y poder para obrar de esta manera los demonios los recibieron de Dios, sea para engañar a los falaces, para mover a los fieles o para ejercitar y poner a prueba la paciencia de los justos.

Respecto de lo segundo, se dice que las artes mágicas o adivinaciones no pueden ser ejercidas, ni puede ser requerido consejo o auxilio de los demonios, sin pecado, excepto quizás en caso de que Dios someta al diablo a un hombre justo, como se cuenta de algunos hombres santos. Pero, siendo voluntario este comercio, no puede existir sin pecado. Pues

mercio non potest sine peccato. Nam aut est ibi peccatum infidelitatis, utpote si homo demoni credendo attribuit ei aliquid divinum, aut est ibi peccatum ydolatrie, utpote in oblationibus et sacrificiis, aut est ibi peccatum inobedientie saltem, quia facit contra prohibicionem Dei et ecclesie. Ratio autem[91] huius prohibicionis est quia talis peccat in Deum dum recurrit ad dyabolum, quasi non sit omnipotens Deus christianorum et omnino sufficiens et benignus. Item peccat in seipsum dum se committit discrimini corporis et anime. Item peccat in ecclesiam dum habet comercium cum illo qui est omnino prescisus et ecclesie adversarius. Et ideo in caractheribus magnum peccatum est, quia est ad ministerium demonum invocandum, quia huiusmodi ex se non habent virtutem, sed solum ex dyaboli pactione[92]. Sic enim pangit[93] dyabolus illis qui fiunt ei familiares, quod talia signa recognoscant et ad ea se presentes offerant. Ostendunt enim demones[94] per illa cogi ut aliquid virtutis ostendant se habere[95] in huiusmodi artibus, in quibus sunt multa nephanda per que abducitur homo a fide et cultura Dei. Et ideo hec facit dyabolus non quia in illis delectetur sed pocius in infidelitate faciencium.

Sunt autem hec magice artes nigromantia, piromancia, aeremancia, ydromancia, geomancia et ciromancia, que sunt divinationes in mortuis quoad primam, in igne quoad secundam, in aere quoad terciam, in aqua quoad //[f.176v] quartam, in terra quoad quintam et in manibus quoad sextam. Tales magici 'malefici' vulgo nuncupantur ob facinoris[96] magnitudinem. 'Nigromantici' dicuntur quibus per cantacionibus videntur resuscitari mortui et ad interrogata respondere. Alii dicuntur 'incantatores', qui artem verbis peragunt. Alii dicuntur 'arioli', qui circa aras ydolorum nepharias preces emittunt et funesta sacrificia offerunt hisque ebrietatibus demonum responsa accipiunt. Alii dicuntur

91 *autem* ms.: om. edd.
92 *dyaboli pactione* ms.: *pactione diaboli* edd.
93 *pangit* ms.: *pandit* edd.
94 *demones* ms.: *demones se* edd.
95 *habere* ms., ed. 1511: *haberi* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494, 1525.
96 *facinoris* ms.: *facinorum* edd.

o bien hay allí pecado de infidelidad, como cuando el hombre, creyendo en el demonio, le atribuye algo divino; o bien hay allí pecado de idolatría, como ocurre en las oblaciones y sacrificios; o bien hay allí pecado de desobediencia, porque en todo caso va en contra de la prohibición de Dios y de la Iglesia. La razón de esta prohibición es que tal persona peca contra Dios cuando recurre al diablo como si el Dios de los cristianos no fuese omnipotente y completamente suficiente y benigno. Además, peca contra sí mismo al exponerse al peligro del cuerpo y el alma. Además, peca contra la Iglesia cuando tiene comercio con aquel que está completamente condenado y es adversario de la Iglesia. Y por este motivo, en estos caracteres hay gran pecado, porque es para invocar el ministerio de los demonios, puesto que cosas de este tipo no tienen poder por sí mismas sino solamente por un pacto con el diablo. Así, en efecto, el diablo se compromete con aquellos que se hacen cercanos a él, para que reconozcan tales signos y se ofrezcan propicios a ellos. En efecto, los demonios muestran que, por medio de esos signos, son forzados a mostrar que tienen algún poder en las artes de ese tipo, en las cuales hay muchas cosas nefandas por las que el hombre es alejado de la fe y del culto de Dios. Y por eso el diablo hace estas cosas, no porque se deleite en ellas sino más bien en la infidelidad de quienes las hacen.

Por otra parte, estas artes mágicas son la nigromancia, la piromancia, la aeromancia, la hidromancia, la geomancia y la quiromancia, que son adivinaciones con los muertos en el caso de la primera; con el fuego en el caso de la segunda; con el aire, en la tercera; con el agua, en la cuarta; con la tierra, en la quinta y con las manos en la sexta. Tales magos son llamados por el vulgo 'maléficos' a causa de la magnitud de su crimen. Se les dice 'nigromantes' a aquellos por quienes los muertos, mediante encantamientos, parecen resucitar y responder a las preguntas. A otros se les dice 'encantadores', los cuales realizan su arte con palabras. A otros se les dice 'aríolos', a quienes emiten plegarias nefastas en torno a los altares de los ídolos y ofrecen sacrificios funestos y, con estas ebriedades, reciben respuestas de los demonios. A otros se les dice 'arúspices', en tanto observadores de las horas; en

'aruspices', quasi horarum inspectores; dies enim et horas in agendis negociis operibusque custodiunt et quid per singula tempora observare[97] debeat homo intendunt, exta[98] etiam pecudum inspiciunt et ex eis futura predicunt. Alii dicuntur 'augures', qui volatus avium et voces intendunt aliaque singula rerum vel observaciones improvisas hominibus. Alii dicuntur 'astrologi' eo quod in astris auguriantur. Alii dicuntur 'geneatici', propter natalicium considerationes quia per cursum siderum nascencium mores actus eventusque predicere[99] conantur; qui[100] vulgo 'mathematici' dicuntur. 'Ydromantici' ab aquis dicti sunt. Est enim ydromancia in aquarum inspectione umbras demonum evocare ibique ab eis aliena audire. Prenunciant etiam demones interdum per aliquas figuras vel signa que in rebus inanimatis apparent, que si fiant in aere vocatur 'aerimancia', si in igne 'piromancia', si in visceribus animalium inmolatorum[101] in aris demonum vocatur 'aruspicia', si per sturnutaciones hominum vel membrorum saltus aut[102] motus quorumcumque animalium dicitur 'augurium'. Si vero fiat ex aliquibus signis in spatula alicuius animalis apparentis[103] vocatur 'spatulancia'. Qui sub nomine ficte religionis per quasdam quas vocatur sanctorum sortes divinationis scientiam profitentur aut quarumcumque scripturarum inspectione futura promittuntur. Si vero tales figure vel signa fiant in terra dicitur 'geomancia', a *geos* quod est 'terra'; si vero in plantis manuum dicitur 'ciromancia', a *ciros* quod est 'manus'. Talibus portentis per demonum fallacias illuditur curiositas humana quomodo id imprudenter scire appetit quod nulla racione investigare ei convenit. Unde vitanda sunt a christiano et omni[104] penitus execratione

97 *observare* ms.: *observari* edd.
98 *exta* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *extra* ms., 1471, 1475? (non legitur).
99 *predicare* ms.: *predicere* edd.
100 *qui* ms.: *que* edd.
101 *inmolatorum* ms., edd. 1485, 1487, 1511, 1525: *inviolatorum* edd. 1471, 1475, 1494.
102 *aut* ms.: *vel* edd.
103 velim *appatentibus*.
104 *omni* ms.: *omnium* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494; *hominum* edd. 1511, 1525.

efecto, cuidan los días y las horas para la realización de negocios y trabajos y prestan atención a qué cosa debe observar el hombre en cada momento; examinan también las entrañas de los animales y predicen el futuro a partir de ellas. A otros se les dice 'augures', quienes prestan atención al vuelo y los sonidos de las aves y a otras singularidades de las cosas u observaciones inadvertidas por los hombres. A otros se les dice 'astrólogos' por el hecho de que hacen augurios con los astros. A otros se les dice 'geneáticos'[25] a causa de las consideraciones de los nacimientos, porque mediante el curso de las estrellas intentar predecir las costumbres, acciones y acontecimientos de quienes nacen; a estos se les dice vulgamente 'matemáticos'. 'Hidrománticos' se les dice [a quienes adivinan] a partir de las aguas. En efecto, la hidromancia consiste en evocar las sombras de los demonios en la inspección de las aguas y allí escuchar de ellos cosas extrañas. A veces los demonios también preanuncian cosas a través de algunas figuras o signos que aparecen en las cosas inanimadas, lo cual, si ocurre en el aire, se llama 'aeromancia'; si en el fuego, 'piromancia'; si en las vísceras de los animales inmolados en los altares de los demonios, se llama 'aruspicina'; si por medio de los estornudos de los hombres o los saltos o movimientos de los miembros de cualquier animal, se dice 'augurio'. En cambio, si se hace a partir de algunos signos que aparecen en el omóplato de algún animal, se llama 'espatulomancia'. Ellos, en nombre de una religión ficticia, profesan la ciencia de la adivinación mediante ciertos métodos que llaman 'suertes de los santos' o anticipan cosas futuras con la inspección de cualquier escritura. Por otra parte, si tales figuras o signos se manifiestan en la tierra, se dice 'geomancia', de *geos*, que es 'tierra; si, en cambio, en las palmas de las manos, se dice 'quiromancia', de *khiros* que es 'mano'. Con estos portentos es burlada la curiosidad humana, mediante los engaños de los demonios, cuando imprudentemente desea saber aquello que por ninguna razón le conviene investigar. De ahí que deben ser evitados por el cristiano y repu-

25 Para *geneaticus* por *genethliacus*, véase Charles du Fresne Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinatis*, París: Firmin Didot, 1844, t. 3, p. 504.

repudianda, quia in istis omnibus vel expresse demon[105] imploratur aut propter peticionem hominis se occulte demon ingerit.

Hanc maledictam artem primus Zoroastes invenit qui solus natus est ridendo. Hunc Ninus, rex assiriorum, bello interfecit. Et si queras quid tales magi[106] facere possunt, respondetur quod ipsi[107], permissione Dei, elementa concuciunt, mentes turbant, hominum minus in Deo confidentium sensus illudunt ac sine ullo veneni[108] haustu[109] violencia tantum carminis ledunt et interdum[110] perimunt. Magi ergo secundum privatos[111] contractus quos habent cum demonibus agunt[112] artem eorum. Que ars magica non est supra ordinem naturalium causarum, ymo fit virtute activorum naturalium, tamen est supra conprehensionem hominum et facultatem propter tria. Primo, quia demones magis cognoscunt activorum naturalium virtutem[113] quam homines. Secundo, quia celerius possunt ea congregare. Tercio, quia activa naturalia que assumunt ut instrumenta se possunt extendere ad maiores efectus ex virtute aut demonum arte quam ex virtute seu arte hominum. Inde hominibus videntur miracula et stupenda que per aliquos artifices fiunt et sic patet quod magi veritatem spernentes et mendacia[114] credentes, seducti a demonibus, eis coaptantur cum quibus sine fine peribunt. Hec et plura alia de magicis artibus ex libro *De civitate Dei* transumptive in *Decretis* 26, questione 5, capitulo *Nec mirum*.

105 *demon* ms., ed. 1525: *de modo* edd. 1471, 1475 (*demon* lector corrigens), 1485, 1487, 1494, 1511.
106 *magi* ms., edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *magici* ed. 1475.
107 *ipsi* ms., edd. 1485, 1487, 1511, 1525; *ipse* edd. 1471, 1475, 1494.
108 *veneni* ms.: *veneno* edd.
109 *haustu* ms.: *hausto* edd.
110 *interdum* edd.: *interdunt* ms.
111 *privatos* ms., ed. 1494, 1511, 1525: *privatus* edd. 1471, 1475, 1485, 1487.
112 *agunt* ms., edd. 1511, 1525: *agere* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494.
113 *virtutem* ms., edd. 1511, 1525: *virtutum* edd. 1471, 1475, 1485,1487, 1494.
114 *mendacio* ms.: *mendacia* edd.

diados totalmente con toda execración, porque en todas estas cosas o bien se implora expresamente al demonio o, a causa de la petición del hombre, el demonio se entromete ocultamente.

Zoroastro, el único que nació riendo, descubrió primero esta arte maldita. A éste lo mató en guerra Nino, rey de los asirios. Y si preguntas qué cosa pueden hacer tales magos, se responde que estos, con la permisión de Dios, sacuden los elementos, perturban las mentes, burlan los sentidos de los hombres que menos confían en Dios y, sin ninguna ingestión de veneno, los hieren y a veces matan solamente con la violencia del encantamiento. Por lo tanto, los magos llevan adelante su arte de acuerdo con contratos privados que tienen con los demonios. Esta arte mágica no está por encima del orden de las causas naturales sino, por el contrario, se hace por virtud de agentes naturales activos. Sin embargo, está por encima de la comprensión y de la facultad de los hombres a causa de tres cosas: primero, porque los demonios conocen más que los hombres la virtud de los agentes naturales activos. Segundo, porque pueden reunirlos más rápidamente. Tercero, porque los agentes naturales activos que asumen como instrumentos pueden extenderse a efectos mayores por virtud o arte de los demonios que por virtud o arte de los hombres. De ahí es que a los hombres les parecen milagros y cosas sorprendentes las que son realizadas por algunos artífices. Y así, es patente que los magos, al despreciar la verdad y creer mentiras, seducidos por los demonios, se unen a ellos, con quienes perecerán sin fin. Estas y muchas otras cosas acerca de las artes mágicas se toman del libro *La ciudad de Dios*, transcriptas en los *Decretos* XXVI, cuestión V, capítulo "Y no es asombroso…".

Quod ars notoria est illicita et quomodo nulla sciencia infusa potest haberi a demonibus[115]

Tercius punctus est de arte notoria[116]: si est a Deo vel a demonibus et si possunt demones infundere scienciam aliquam. Ad primum respondetur secundum fratrem Iohanem Astensen[117] in *Summa* sua, quod ars notoria est illicita et ineficax, unde arguitur a demonibus inventa. Illicita enim est quia utitur quibusdam ad scienciam habendam que non habent secundum se virtutem causandi scienciam, sicut inspectione quarumdam figurarum et prolacione quorundam verborum ignotorum[118] et aliis huiusmodi. Et ideo huiusmodi ars non utitur his ut causis sed ut signis. Non autem ut signis divinitus inspiratis, sicut sunt sacramentalia signa[119]. Unde restat quod sunt signa vana et supersticiosa et per consequens continencia quedam pacta significacionum cum demonibus prehabita[120] et phederata. Ars igitur notoria, quasi a dyabolo inventa est, a christiano penitus repudianda et fugienda, sicut et alie[121] artes nugatorie et noxie supersticionis, ut Augustinus dicit secundo *De doctrina cristiana*. Est etiam huiusmodi ars ineficax ad scienciam acquirendam cum enim per huiusmodi artem non attendatur[122] acquisicio sciencie secundum modum huiusmodi[123] connaturalem, scilicet in adinveniendo[124] vel adiscendo; consequens est quod iste effectus expectatur a Deo vel a demonibus. Certum est autem aliquos a Deo sapienciam et scienciam per infusionem habuisse, sicut de Salomone legitur tercio *Regum* tercio et secundi *Paralipomenon* pri-

115 *Quod ars notoria est illicita et quomodo nulla sciencia infusa potest haberi a demonibus* ms., ed. 1475: om. ed. 1471; *Ars notoria est illicita et a demonibus inventa* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.

116 *notoria* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525: *notorie* ed. 1494.

117 *Astensen* ms.: *Astaxen* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494, 1511; *Astexen* ed. 1525.

118 *ignotorum* ms., edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *ignitorum* ed. 1475.

119 *sacramentalia signa* ms., edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *signa sacramentalia* ed. 1475.

120 *prehita* ms.: *prehabita* edd.

121 *alie* ms., edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *alii* ed. 1475.

122 *intendatur* ms.: *attendatur* edd.

123 *huiusmodi* ms., edd. 1471, 1487, 1494, 1511, 1525: *homini* edd. 1475, 1485.

124 *adveniendo* ms., ed. 1525: *adinveniendo* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494, 1511.

Que el arte notoria es ilícita y cómo es que ninguna ciencia infusa se puede obtener de los demonios

El tercer punto trata del arte notoria: si existe a partir de Dios o de los demonios y si pueden los demonios infundir algún conocimiento. A lo primero se responde, de acuerdo con el hermano Juan Astense en su *Summa*[26], que el arte notoria es ilícita e ineficaz, de donde se prueba que fue inventada por los demonios. En efecto, es ilícita porque es utilizada por algunos para tener un conocimiento en cosas que no tienen la virtud de causar conocimiento por sí mismas, como la examinación de alguna figura, la pronunciación de ciertas palabras desconocidas u otras cosas de este tipo. Y por este motivo, este tipo de arte no se sirve de estas cosas como causas sino como signos, pero no como signos divinamente inspirados, como son los sacramentales. De aquí resta que son signos vanos y supersticiosos y, por consiguiente, implican ciertos pactos de significados preexistentes y acordados con los demonios. Así pues, el arte notoria, en tanto arte inventada por el diablo, debe ser totalmente repudiada y evitada por el cristiano, como también las otras artes nugatorias y delitos de superstición, como dice Agustín en el segundo libro de *De doctrina cristiana*. Este tipo de arte es ineficaz para adquirir conocimiento, puesto que mediante este tipo de arte la adquisición de conocimiento no se busca de un modo connatural al hombre, es decir, descubriendo o aprendiendo. Por lo tanto, se espera este efecto de Dios o de los demonios. Es cierto, sin embargo, que algunos obtuvieron sabiduría y ciencia a partir de Dios, por infusión; así se lee acerca de Salomón en III *Reyes* 3 y II *Paralipómenos* 1[27]. En efecto, Cristo dijo a sus discípulos en *Lucas* 16[28]: "Yo les daré boca, sabiduría y ciencia que ningún adversario vuestro podrá resistir ni contradecir"; pero este don no le es dado a cualquiera por cierta ob-

26 Quizás refiera al fraile de Asti (O. F. M.), que escribió en 1317, en el norte de Italia, una *Summa de casibus conscientiae* conocida como *Summa Astensis*. Al igual que el *Fortalitium*, esta obra fue impresa en Estrasburgo por Johannes Mentelin *circa* 1470. Véase libro I, título 14.

27 III *Reyes* 3, 11-12, 28; III *Reyes* 4, 29; II *Paralipómenos* 1, 12.

28 Véase *Lucas* 21, 15.

mo. Christus etiam dixit[125] discipulis suis *Luce* XVI[126]: *Ego dabo vobis os et sapienciam et scienciam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri*; sed hoc donum non datur quibuscumque cum certa observacione sed secundum arbitrium Spiritus Sancti, secundum illud prima *Corinthios* secundo: *Alii datur per spiritum sermo sapiencie*, et cetera. Et postea subditur: *Hec omnia* //[f.177r] *operatur unus atque idem spiritus dividens singulis prout vult*. Ad demones autem non pertinet illuminare intellectum. Acquisicio autem sapiencie et sciencie fit per intellectus illuminationem et nullus unquam scienciam per demones acquisivit. Et sic patet solucio ad secundum. Possunt tamen demones hominibus colloquendo aliquarum scienciarum exprimere documenta sed hoc non queritur per artem notoriam. Et si dicas quod Danielis primo *pueris abstinentibus dedit Deus scienciam in omni libro et sapienciam* sed observancia[127] artis notorie est secundum quedam ieiunia et secundum quasdam abstinencias[128], ergo per artem illam potest haberi talis sciencia et sapiencia[129], respondetur quod illi non abstinebant[130] secundum vanam observanciam artis notorie sed secundum auctoritatem legis divine, nolentes cibis gentilium inquinari. Ideo merito obediencie a Deo scienciam consecuti sunt, secundum illud Psalmi: *super senes*[131] *intelexi quia mandata tua exquisivi*.

[3] De bello demonum in celo[132]

Tercia consideratio est de bello demonum in celo. Cum enim angeli fuerunt creati in celo empireo, ut dicit[133] Beda, et alegat magis-

125 *dixit* ms., ed. 1525: *dicit* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494, 1511.
126 *Luce XVI* ms.: *Luce XXVII* edd. (legendum est *Lucas* 21, 15).
127 *observancia* sive *observantia* edd.: *observancie* ms.
128 *abstinencias* ms., *abstinentias* edd. 1511, 1525; *abstinenciam* edd. 1471, 1475 (*abstinencias* lector corrigens), *abstinentiam* edd. 1485, 1487, 1494.
129 *sciencia et sapiencia* ms.: *sapientia et scientia* edd.
130 *obstinebant* ms.: *abstinebant* edd.
131 *senex* ms.: *senes* edd.
132 *De bello demonum in celo* ms., edd. 1475, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: om. ed. 1471.
133 *dicit* ms., ed. 1494: *dixit* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525.

servación sino de acuerdo con el arbitrio del Espíritu Santo, de acuerdo con aquello de I *Corintios* 2: "A uno le es dada palabra de sabiduría por medio del Espíritu", etcétera[29]. Y luego se añade "todas estas cosas las obra un único y mismo Espíritu, repartiéndolas a cada uno como quiere". Pero a los demonios no les corresponde iluminar el intelecto. Mas la adquisición de sabiduría y ciencia se produce por medio de la iluminación del intelecto y nadie jamás adquirió ciencia por medio de los demonios. Y así es patente la solución a lo segundo. Sin embargo, los demonios, conversando con los hombres, pueden expresar a veces enseñanzas de algunas ciencias, pero esto no se busca a través del arte notoria. Y si dices que en el primero de *Daniel* "Dios dio conocimiento de todo libro y sabiduría a los jóvenes que se abstenían"[30] y que la observancia del arte notoria se lleva a cabo mediante algunos ayunos y algunas abstinencias y, por lo tanto, que por este arte se puede tener tal cienica y sabiduría, se responde que aquellos jóvenes no se abstenían por vana observancia del arte notoria sino por la autoridad de la ley divina, no queriendo contaminarse con el alimento de los gentiles. Por este motivo, con el mérito de la obediencia, consiguieron de Dios la ciencia, de acuerdo con aquello del salmo: "comprendí más que los ancianos porque atendí a tus mandatos"[31].

[3] Acerca de la guerra de los demonios en el cielo

La tercera consideración trata de la guerra de los demonios en el cielo. En efecto, cuando los ángeles fueron creados en el cielo empíreo, como dice Beda y alega el Maestro en el segundo de las *Sentencias*,

29 I *Corintios* 12, 8.
30 *Daniel* 1, 17.
31 *Salmos* 119, 100.

ter in secundo *Sententiarum* distintione secunda, et[134] omnes angeli fuerunt boni creati et sine vicio, unde innocentes sunt creati. Non tamen virtutibus prediti que stantibus apposite fuerunt ut patet ibidem, non tamen fuerunt apposite cadentibus. Boni enim fuerunt ad Deum conversi quod est Deo adherere. Mali autem fuerunt adversi a Deo quod est hodio habere vel invidere. Invidie enim mater est superbia qua voluerunt se parificare Deo, ut patet eodem libro, distintione 5. Et cum esset inter omnes angelos Lucifer excelior nec inter stantes aliquis fuit eo dignior, eminenciam sue nature et profunditatem sue sciencie perpendens in suum creatorem superbivit in[135] tantum quod Deo voluit se equare, ut patet libro eodem, distinctione 6. Dixit enim in corde suo illud *Isaie* IX: *Ascendam in celum*, ubi dicit[136] magister distinctione secunda, libri secundi, quod celum vocat equalitatem divinam, Deo[137] enim se parificare volebat[138]. Mox ergo ut creati fuerunt angeli, quidam Deo adheserunt per caritatem, quidam vero cum Lucifero a Deo recesserunt[139] per superbie pravitatem. Et sic inter utrosque *factum est prelium magnum in celo; Michael et angeli eius preliabantur cum drachone et dracho pugnabat et angeli euis et non prevaluerunt nec locus inventa*[140] *est amplius eorum in celo*, *Apocalipsis* 12.

Hoc autem prelium in celo non est intelligendum materiale sed spirituale, quod factum fuit quando boni et mali diversos affectus[141] et consensus habuerunt, quando dixit Lucifer: *Ascendam in celum et ero similis altissimo*; ubi magister dicit non per imitationem sed per equalitatem potentie; ubi[142] supra: *Ecce affectus et consensus superbie et*

134 *et* ms.: om. edd.

135 *in* ms., edd. 1471, 1475, 1494: om. edd. 1485, 1487, 1511, 1525.

136 *dicit* ms., ed. 1494, 1525: *dixit* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511.

137 *Deus* ms.: *Deo* edd.

138 *volebat* ms.: *volebat quia brevissima morula fuit, ut dicit magister Sententiarum* edd.

139 *a Deo recesserunt* ms.: *a Deo restiterunt* edd. 1471, 1475; *Deo restiterunt* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.

140 *Michael et angeli eius preliabantur cum drachone et dracho pugnabat et angeli euis et non prevaluerunt nec locus inventa* ms.: *Michael et angeli eius*, *et cetera et non prevaluerunt draco et angeli eius neque locus inventus* edd.

141 *effectus* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494, 1525: *affectus* ed. 1511.

142 *magister dicit non per imitationem sed per equalitatem potentie ubi* edd.: om. ms. ex homoeoteleuto.

distinción segunda, todos los ángeles fueron creados buenos y sin vicio, de ahí que fueron creados inocentes. Sin embargo, [los demonios] no fueron dotados de las virtudes que fueron asignadas a los que se mantuvieron firmes, como es patente allí mismo; [estas], sin embargo, no fueron asignadas a los que cayeron. Los buenos, en efecto, se convirtieron a Dios, que es adherirse a Dios. Los malos, en cambio, se opusieron a Dios, que es tener odio o envidia. De la envidia, en efecto, la madre es la soberbia, por la cual quisieron equipararse a Dios, como es patente en el mismo libro, distinción V. Y, siendo Lucifer el más sobresaliente entre todos los ángeles –y ninguno fue, entre los que se mantuvieron firmes, más digno que él–, sopesando la eminencia de su naturaleza y la profundidad de su ciencia, se ensoberbeció tanto contra su Creador que quiso igualarse a Dios, como es patente en el mismo libro, distinción VI. En efecto, dijo en su corazón aquello de *Isaías* 9: "Ascenderé al cielo"[32], donde dice el Maestro en la distinción segunda del libro segundo que llama 'cielo' a su igualdad con Dios. En efecto, quería equipararse a Dios[33]. Por consiguiente, cuando los ángeles fueron creados, algunos adhirieron a Dios por caridad. Algunos, sin embargo, junto a Lucifer, se apartaron de Dios por la pravedad de la soberbia. Y entre unos y otros "se produjo una gran batalla en el cielo; Miguel y sus ángeles combatieron contra el dragón y el dragón luchaba y también sus ángeles pero no prevalecieron ni se encontró más lugar para ellos en el cielo", *Apocalipsis* 12[34].

Pero esta batalla en el cielo no debe ser entendida como material sino espiritual, la cual tuvo lugar cuando los buenos y los malos tuvieron diversos afectos y consensos cuando Lucifer dijo: "Ascenderé al cielo y seré semejante al Altísimo"[35]; allí el Maestro dice que no por imitación sino por igualdad de su poder; allí, más arriba: "He aquí el afecto y el consenso de la soberbia y, por el contrario, los buenos án-

32 *Isaías* 14, 14.

33 En las ediciones se agrega: "por lo cual el lapso transcurrido fue brevísimo, como dice el maestro de las *Sentencias*".

34 *Apocalipsis* 12, 7-8.

35 *Isaías* 14, 14.

econverso boni angeli humilem habuerunt afectum[143]. Unde Michael dicitur preliasse cum drachone, quia Michael interpretatur quis ut Deus. Ecce humilitas et reverencia. Unde Psalmo[144]: *Domine, quis similis erit tibi?*, quasi dicat non Lucifer superbus nec quicunque alius. Sic[145] ergo Michael cum angelis suis, facto prelio magno, habuerunt victoriam de superbo Lucifero et ei adherentibus, qui precipitati sunt de celo. Et, ut dicit Franciscus de Mayronis in *Tractatu angelorum*, duplex fuit ibi pugna, quarum prima sumpsit inicium a Lucifero. Sicut enim nunc impellit[146] homines ad peccandum, sic et tunc impullit sanctos angelos ad consenciendum sibi sed viriliter resisterunt. Secunda pugna sumpsit inicium ab archangelo Michaele. Videns enim[147] quod alter delinquerat et quod morte dignus erat et quod in celo cum sanctis angelis habitare non debebat, expulit eum viriliter et in istum aerem caliginosum, secundum apostolum,[148] deiecit[149]. Licet Lucifer restiterit quantum potuit sed non prevaluit, ut dictum est.

Et si queratur quanta fuit mora inter creacionem angelorum et casum eorum de celo, doctores comuniter dicunt quod fuit morula parva, scilicet a principio aurore usque ad creationem lucis, ubi dicitur quod[150] Deus divisit lucem a tenebris. Sed tamen Geraldus Odonis in suo secundo *Sententiarum*, distinctione quarta, questione 4, dicit quod fuit mora septem dierum, ad minus, inter instans creationis et conversionis[151] bonorum et inter instans creationis[152] et aversionis malorum. Quod sine preiudicio sententie melioris probat duplici ratione, pro cuius probacione supponatur ad presens quod angeli fuerunt creati prima die[153]. Tunc arguitur sic: mali angeli post lapsum non fuerunt valde boni, id est op-

143 *afectum* ms., edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *effectum* ed. 1475.
144 *Psalmo* ms., edd. 1471, 1475: *Psalmo LXXXII* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
145 *sic* ms., ed. 1525: *sit* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494, 1511.
146 *impellit* ms., edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *impulit* ed. 1475.
147 *enim* ms.: *autem* edd.
148 *apostolum* ms.: *Petrum apostolum* edd.
149 *deiecit* ms., edd. 1471, 1475: *deiecit II Pretri II* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
150 *quod* ms.: om. edd.
151 *conversionis* ms., edd. 1471, 1475, 1494: *aversionis* ed. 1485, 1487, 1511, 1525.
152 *creationis* ms., edd. 1471, 1475, 1494, 1511, 1525: *correctionis* edd. 1485, 1487.
153 *die* ms.: *die. Hoc dicit magister* edd.

geles tuvieron un afecto humilde"; de donde se dice que Miguel luchó contra el dragón porque 'Miguel' se interpreta '¿Quién como Dios?'. He aquí la humildad y la reverencia. De ahí el *Salmo*: "¿Señor, quién será semejante a Ti?"[36], como si dijera "ni el soberbio Lucifer, ni ningún otro". Por consiguiente, hecha así la gran batalla, Miguel con sus ángeles obtuvieron la victoria sobre el soberbio Lucifer y quienes adhirieron a él, los cuales cayeron del cielo. Y como dice Francisco de Maronis en el *Tratado de los ángeles*, hubo allí dos combates, de los cuales el primero tuvo inicio por Lucifer. En efecto, así como ahora impulsa a los hombres al pecado, también en ese entonces impulsó a los santos ángeles a que le consintieran, pero resistieron valientemente. El segundo combate tuvo inicio por el Arcángel Miguel. Al ver que el otro había delinquido y que era digno de muerte y que no debía habitar en el cielo con los santos ángeles, lo expulsó valientemente y lo arrojó, de acuerdo con el apóstol[37], a este aire caliginoso. Aunque Lucifer resistió cuanto pudo, empero no prevaleció, como se ha dicho.

Y si se pregunta qué lapso hubo entre la creación de los ángeles y su caída del cielo, los doctores comúnmente dicen que fue un lapso muy breve, es decir, desde el principio de la aurora hasta la creación de la luz, donde se dice que Dios separó la luz de la oscuridad. Pero, sin embargo, Gerardo de Odón en su segundo libro de las *Sentencias*, distinción cuarta, cuestión cuarta, dice que hubo un lapso de al menos de siete días entre el instante de la creación y la conversión de los buenos y el instante de la creación y la aversión de los malos. Sin perjuicio de una mejor opinión, prueba esto por dos razones, para cuya comprobación se supone en el presente texto que los ángeles fueron creados el primer día.[38] Entonces se argumenta así: los ángeles malos, después de la caída, no fueron muy buenos, esto es, óptimos (porque después de la caída nunca fueron buenos), pero en el séptimo día, desde el primer instante de su creación, fueron muy buenos. Así pues, entre el primer

36 *Salmos* 89, 6.
37 Las ediciones aclaran que se trata del apóstol Pedro (II *Pedro* 1, 19).
38 En las ediciones se agrega: "esto dice el Maestro".

timi, quia post lapsum nunquam fuerunt boni sed septima die a primo instanti creationis sue fuerunt valde boni. Ergo ad minus inter primum instans creationis et lapsum malorum fuerunt septem dies. Minor probatur per textum, quia *vidit Deus cuncta que fecerat et erant valde bona. Et factum est vespere et mane, dies sextus*[154]. *Septimo* vero *diei*[155] *benedixit Deus*, *Genesis* secundo.

Ex quo sic potest secundo argui: angeli mali post lapsum nunquam receperunt benedictionem Dei, sed die septimo receperunt benedictionem Dei, ergo ante diem septimum non fuerunt lapsi. Probatur minor[156] per textum *Genesis* secundo capitulo, *et benedixit Deus diei septimo*; glosa: *id est, omnibus creaturis*. Ergo omnes creature receperunt benedictionem Dei die septimo. Et si dicatur quod natura spiritualis operatur in instanti, a forciori quam sol, qui radium in instanti producit[157], cum ergo prima operacio angeli fuerit conversio vel aversio, ergo in instanti fuerunt conversi vel aversi; respondet predictus doctor quod prima operacio non fuit conversio //[f.177v] vel aversio sed fuit admiratio, quia in illis septem diebus steterunt in admirationibus stuporosis operum sex dierum. Et istud videtur probabile nisi aliquis sanctus expresse diceret oppositum.

Sed die septimo, cum Deus benediceret illi[158] diei, benedixit cunctis operibus et, benedictione accepta, quasi licencia et mandato accepto quod omnia facerent debitum suum, angeli divisi sunt in tres partes: omnes enim firmaverunt se in amore, quidam in amore[159] bonitatis, quidam in amore divine iusticie, quidam in amore proprie potestatis et excellencie. Et hec tercia pars ultima corruit, de qua dicit Iohannes in *Apocalipsi*[160] quod *dracho de celo cadens secum traxit terciam partem*

154 *dies sextus* ms., ed. 1475: *sextus dies* edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
155 *diei* ms., edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *die* edd. 1471, 1475.
156 *minor* ms.: *in contrarium* edd.
157 *producit* ms., ed. 1525: *produxit* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494, 1511.
158 *illi* ms., edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *illo* edd. 1471, 1475.
159 *quidam in amore* om. ed. 1475 ex homoeoteleuto.
160 *Apoc.* ms, edd. 1471, 1475: *Apoc. XII* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.

instante de la creación y la caída de los malos, hubo al menos siete días. La premisa menor se prueba mediante el Texto, porque "Dios vio todas las cosas que había hecho y eran muy buenas y se hizo el atardecer y la mañana. Día sexto"[39]; por otra parte, "Dios bendijo al séptimo día", *Génesis* 2[40].

A partir de esto, en segundo lugar, se puede argumentar así: los ángeles malos nunca recibieron la bendición de Dios después de la caída, pero en el séptimo día recibieron la bendición de Dios, luego no cayeron antes del séptimo día. Se prueba la premisa menor por el texto del segundo capítulo del *Génesis*: "Y bendijo Dios al séptimo día"; en la glosa: "esto es, a todas las creaturas". Así pues, todas las creaturas recibieron la bendición de Dios el séptimo día. Y si se dijera que la naturaleza espiritual opera al instante –con más fuerza aún que el sol, que produce el rayo al instante–, dado entonces que la primera operación del ángel fue la conversión o la aversión, al instante, pues, se convirtieron o fueron aversos, responde el mencionado doctor que la primera operación no fue la conversión o la aversión sino que fue la admiración, porque en aquellos siete días se mantuvieron en estupefacta admiración de las obras de los seis días. Y esto parece probable, salvo que algún santo dijera expresamente lo opuesto.

Pero en el día séptimo, como bendijera Dios aquel día, bendijo todas las obras y, recibida la bendición, como si hubieran recibido licencia o mandato para que todas las cosas hicieran su deber, los ángeles fueron divididos en tres partes. En efecto, todos se afirmaron en el amor: algunos en el amor de la bondad, algunos en el amor de la justicia divina, algunos en el amor de su propia potestad y excelencia. Y esta tercera parte, la última, se derrumbó, de la cual dice Juan en el *Apocalipsis* que el dragón, cayendo del cielo, "arrastró consigo la tercera parte de las estrellas"[41]. Antes, en cambio, no hacían nada más

39 *Génesis* 1, 31.
40 *Génesis* 2, 3.
41 *Apocalipsis* 12, 4.

stellarum. Prius vero nihil faciebant[161] nisi quod stabant[162] in admiratione stuporosa[163]. Videbant enim subito celum extendi et de[164] nichilo produci, et sic de aliis operibus de quibus omnes homines possunt mirari omnibus diebus vite sue.

Et si ulterius queratur quod fuit illud peccatum tante gravitatis quod illud non potuit sustinere celum, respondetur quod quinque fuerunt peccata que primus angelus comisit[165] in celo. Primum fuit peccatum luxurie non carnalis sed spiritualis, secundum Scotum in secundo *Sententiarum*, distintione 6, questione 2. Hec autem spiritualis luxuria nihil aliud est quam amor inordinatus sui ipsius. Et sic Lucifer se suumque privatum bonum excecatus inordinate dilexit in tantum quod processit usque ad contemptum Dei. Unde beatus Augustinus, XII *De civitate Dei*[166], capitulo primo, ponens differentiam inter bonos angelos et malos dicit[167] quod in mundi principio boni angeli a malis fuerunt divisi quia illi in comuni bono, quod est Deus, perstiterunt. Alii pocius sua potestate delectati velut sumum bonum sibiipsis essent[168] a comuni bono ad propria defluxerunt. Ex quo dicto accipiuntur duo documenta theologica. Primum est quod pincipium omnis boni moralis est amor boni comunis, quia boni angeli in hoc primo meruerunt. Secundum est quod principium omnis mali moralis est inordinata dilectio boni proprii, quia[169] in demonibus fuit prima radix peccati.

Secundum fuit peccatum superbie et presumpcionis. Videns enim se Lucifer nobilissimum in donis naturalibus, non dedit honorem Deo sed inaniter gloriatus est in se ipso. Unde apostolis gloriantibus de po-

161 *faciebant* ms.: *faciebat* edd.
162 *stabant* ms.: *stabat* edd.
163 *stuporosa* ms., ed. 1494, *stuperosa* edd. 1471, 1475, 1485, 1487: *stupenda* edd. 1511, 1525.
164 *de* ms., edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *in* edd. 1471, 1475.
165 *angelus comisit* ms.: *commisit angelus* edd.
166 *Unde beatus Augustinus, XII De civitate Dei* edd.: om. ms.
167 *dicit* ms.: *dixit* edd.
168 *essent* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494: *esse* edd. 1511, 1525.
169 *quia* ms.: *que* edd.

que permanecían en admiración estupefacta. Veían, en efecto, que el cielo se extendía repentinamente y que era creado de la nada, y así con respecto a otras obras, de las cuales todos los hombres pueden asombrarse todos los días de su vida.

Y si se pregunta, además, cuál fue aquel pecado de tanta gravedad por el cual aquel no pudo conservar el cielo, se responde que fueron cinco los pecados que cometió el primer ángel en el cielo. El primero fue el pecado de lujuria, no carnal sino espiritual, de acuerdo con Escoto en el segundo de las *Sentencias*, distinción VI, cuestión II. Pero esta lujuria espiritual no es otra cosa sino el amor desordenado de sí mismo. Y así Lucifer, enceguecido, tanto se amó desordenadamente a sí mismo y a su bien privado que llegó al desprecio de Dios. De ahí que san Agustín en *La Ciudad de Dios* 12, capítulo primero, al establecer una distinción entre los ángeles buenos y los malos, dice que en el principio del mundo los buenos ángeles se dividieron de los malos porque ellos persistieron en el bien común, que es Dios. Los otros, deleitados más bien en su potestad, como si fueran el sumo bien para sí mismos, se apartaron del bien común en favor de sus propias cosas. De lo dicho se derivan dos enseñanzas teológicas. La primera es que el principio de todo bien moral es el amor del bien común, porque los buenos ángeles primero tuvieron mérito en esto. La segunda es que el principio de todo mal moral es el amor desordenado del bien propio, porque en los demonios fue la raíz primera del pecado.

El segundo fue el pecado de soberbia y presunción. En efecto, viéndose Lucifer como el más noble en dones naturales, no rindió honor a Dios sino que se glorió a sí mismo vanidosamente. De ahí que, al gloriarse los apóstoles de la potestad dada a ellos sobre los demonios,

testate eis data super demones, Christus dixit[170]: *Videbam Sathanam*, scilicet[171] propter inanem eius[172] gloriam, *quasi fulgur de celo cadentem*. De qua superbia dicitur *Ecclesiastici* decimo: *Inicium omnis peccati superbia est*.

Tercio peccavit peccato avaricie et ambitionis, quia videns se pulcherrimum super omnem creaturam quam Deus condiderat omnibus concupivit preesse se ipsum reputans ad hoc dignum ad quod attigisset, si stetisset, secundum Anselmum. Sic enim permanendo[173] XII excellencias habuisset, quia fuisset optima creatura, fuisset Deo acceptissimus, fuisset felicissimus, fuisset Deo similimus, fuisset pulcherrimus, fuisset Deo familiarissimus, fuisset dulcissimus, fuisset potentissimus, fuisset omnium pontifex, fuisset omnium princeps, fuisset omnium doctor et fuisset omnium pater. Sed quia sine meritis propria auctoritate concupivit preesse deliquit nolens Deo subesse, *Ysaie* 14: *Super astra celi exaltabo solium meum*.

Quarto peccavit peccato invidie et emulacionis. Unde invidia est tristicia de apparenti prosperitate alterius, sed Lucifer contristatus est quia Deus omnibus preerat et nulli suberat. Ergo invidit; de qua invidia dicitur *Sapientie* secundo: *Invidia diaboli mors intravit in orbem terrarum*.

Quinto peccavit peccato yre et indignationis, quia, videns se deiectum a paradiso deliciarum, ascendit eius malicia usque ad hodium Dei. Et tunc, cadens de celo, bellavit contra hominem, ut dicetur infra consideratione 6, et factus est homicida. Unde *Iohannis* octavo[174]: *Ille erat*[175] *homicida ab inicio et in veritate non stetit*. Non est ergo mirandum si sic miserabiliter Lucifer, cum sibi adherentibus victus, cecidit de celo, cum tam gravissime peccaverit contra creatorem suum.

170 *dixit* ms., edd. 1471, 1475: *dixit Luce X* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
171 *scilicet* om. edd.
172 inanem eius ms.: eius inanam edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494, 1511; eius inanem ed. 1525.
173 *sic enim permanendo* ms.: *sic enim in permanendo* edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525; om. ed. 1475.
174 *octavo* ms., edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *quarto* edd. 1471, 1475.
175 *erat* ms., edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *erit* ed. 1475.

Cristo dijo: "Veía a Satanás", a saber, por su vanidosa gloria, "caer del cielo como un rayo"[42]. Acerca de esta soberbia se dice en *Eclesiástico* 10: "El inicio de todo pecado es la soberbia"[43].

En tercer lugar, cometió el pecado de la avaricia y la ambición, porque, viéndose a sí mismo más hermoso que toda creatura que Dios había creado, deseó estar él mismo por encima de todos, considerándose digno de aquello que habría logrado si se hubiese mantenido firme, de acuerdo con Anselmo. Así, en efecto, si hubiera permanecido, habría tenido doce excelencias, porque habría sido la mejor creatura, habría sido el más aceptable para Dios, habría sido el más feliz, habría sido el más parecido a Dios, habría sido el más hermoso, habría sido el más cercano a Dios, habría sido el más dulce, habría sido el más poderoso, habría sido pontífice de todos, habría sido príncipe de todos, habría sido maestro de todos y habría sido padre de todos. Pero como deseó estar por encima, sin méritos, por propia autoridad, delinquió al no querer estar debajo de Dios; *Isaías* 14: "Sobre los astros del cielo alzaré mi trono"[44].

En cuarto lugar, cometió el pecado de la envidia y la emulación. Pues la envidia es tristeza por la aparente prosperidad de otro, pero Lucifer se entristeció porque Dios estaba por encima de todos y no estaba por debajo de nadie. Por lo tanto, envidió; sobre esta envidia se dice en *Sabiduría* 2: "Por la envidia del diablo entró la muerte en el orbe de la tierra"[45].

En quinto lugar, cometió el pecado de la ira y la indignación porque, al verse expulsado del jardín de las delicias, su malicia ascendió hasta odio de Dios. Y entonces, al caer del cielo, guerreó contra el hombre, como se dice más abajo en la consideración VI, y se hizo homicida. De ahí que en *Juan* 8 se dice: "aquel fue homicida desde el inicio y no permaneció firme en la verdad"[46]. Por lo tanto, no hay que sorprenderse si así Lucifer, vencido junto a los que adhirieron a él, cayó desdichadamente del cielo, cuando tan gravísimamente había pecado contra su Creador.

42 *Lucas* 10, 18.
43 *Eclesiástico* 10, 13.
44 *Isaías* 14, 13.
45 *Sabiduría* 2, 24.
46 *Juan* 8, 44.

Et si queras quot demones ceciderunt, respondetur quod secundum quod notatur in *Summa veritatis theologyce*, libro secundo, in quolibet ordine angelorum sunt tot legiones quot sunt unitates in legione et sic in quolibet ordine sunt sex mille sexcente sexaginta sex legiones angelorum. Et cum tercia pars angelorum[176] ceciderit, sicut notatur a magistro, distintione 6, libri secundi capitulo primo, quia *cecidit dracho et traxit secum terciam partem stellarum celi*, *Apocalipsis* 12, sequitur quod erit summa legionum omnium angelorum quinquaginta novem milia et novecente quatuor legiones, et diminuendo plus suma omnium erit trecenta nonagintanovem compota[177] et novemcenta viginti millia et quatuor angeli. Sequitur etiam quod demones qui ceciderunt de celo, secundum comparacione novem ordinum angelorum, sunt decem et novem milia novemcente nonaginta octo legiones demonum, quorum suma, secundum veram computacionem, est centum triginta tria compota[178] et trecenta sex millia ac sexcenta sexaginta octo demonia, sicut patet distinctione 14 secundi, capitulo *Notandum*.

Opinio tamen comunis doctorum est quod tot ceciderunt quot possunt[179] unum angelorum ordinem constituere, et comuniter numerus angelorum cadencium est sex mille sexcente sexaginta sex legiones, quia totidem sunt legiones in quolibet ordine quot sunt unitates in legione, ut dictum est. Erit ergo vera suma demonum cadencium, secundum hanc computacionem, quadraginta quatuor compota[180] et quatuorcenta triginta quinque millia ac[181] quingenta quinquaginta <sexaginta>[182] sex demonia. Ex quibus etiam[183] manifeste patet excessus numeri bonorum angelorum secundum utramque viam expelencium predictos demones de celo et iubilancium ante Deum in secula seculorum.

176 *Et cum tercia pars angelorum* om. ed. 1475 ex homoeoteleuto.
177 *compota* ms., edd. 1471, 1475, 1494: *computa* edd. 1485, 1487, *computat* edd. 1511, 1525.
178 *compota* ms.: *computa* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494, 1525, *computat* ed. 1511.
179 *possent* ms.: *possunt* edd.
180 *compota* ms.: *computa* edd.
181 *ac* ms.: *et* edd.
182 *sexaginta* om. ms.
183 *etiam* ms.: om. edd.

Y si preguntas cuántos demonios cayeron, se responde que, de acuerdo con lo que se señala en la *Suma de la verdad teológica*, libro segundo[47], en cada orden de ángeles hay tantas legiones cuantas unidades hay en una legión y, así, en cada orden hay seis mil seiscientas sesenta y seis legiones de ángeles. Y dado que cayó la tercera parte de los ángeles, como fue señalado por el Maestro en la distinción VI del libro segundo, capítulo primero, porque "cayó el dragón y arrastró consigo la tercera parte de las estrellas del cielo", *Apocalipsis* 12[48], se sigue que la suma de todas las legiones de ángeles será de cincuenta y nueve mil novecientas [noventa y] cuatro legiones[49] y, afinando más, la suma total será de trescientos noventa y nueve millones novecientos veinte mil y cuatro ángeles.[50] Se sigue también que los demonios que cayeron del cielo, de acuerdo con la cuenta de los nueve órdenes de ángeles, son diecinueve mil novecientas noventa y ocho legiones de demonios[51], cuya suma, de acuerdo con el cómputo verdadero, es de ciento treinta y tres millones trescientos seis mil seiscientos sesenta y ocho demonios[52], como es patente en la distinción XIV del libro segundo, capítulo *Notandum*[53].

Sin embargo, la opinión común de los doctores es que tantos cayeron cuantos pueden constituir un orden de ángeles y, comúnmente, el número de ángeles que cayeron es de seis mil seiscientos sesenta y seis legiones, porque hay tantas legiones en cada orden como unidades hay en una legión, como se ha dicho. Por lo tanto, de acuerdo con este cómputo, será la verdadera suma de los demonios que cayeron cuarenta y cuatro millones cuatrocientos treinta y cinco mil quinientos cincuenta y seis demonios.[54] A partir de esto, también es patente, de modo manifiesto, el excesivo número de ángeles buenos que, de acuerdo con una y otra

47 *Vid. Compendium theologiae veritatis* II, 23.
48 *Apocalipsis* 12, 4.
49 59.9[9]4. Está multiplicando las 6.666 legiones por los 9 órdenes de ángeles que se consideraba tradicionalmente que existían.
50 399.920.004. Está multiplicando, a su vez, 59.994 por 6.666, la cantidad de ángeles que tendría cada legión.
51 19.998. Divide 59.994, el total de las legiones, por 3.
52 133.306.668. Multiplica aquí 19.998, el total de las legiones de demonios, por 6.666, para calcular el número total de los ángeles caídos.
53 Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae*, lib. II, dist. XI, cap. 6.
54 44.435.556. Multiplica aquí 6.666 por 6.666.

Patet etiam ex predictis numerus salvandorum. Ad hoc enim venit Filius Dei quia, ut ait Paulus *Ad Ephesios* primo, *proposuit in eo in dispensacionem plenitudinis temporis instaurari omnia in Christo que*[184] *in terris et que*[185] *in celis sunt*, scilicet supplendo[186] numerum angelorum cadencium in celo et renovando homines[187] peccatores in terra.

Nunc autem de salvandorum numero fuit duplex opinio doctorum. Augustinus vult quod tot salvabuntur quot ceciderunt et sic dicit[188], sicut supra dictum est. Gregorius vero dicit quod tot salvabuntur quot remanserunt et allegat illud: *constituisti terminos populorum iuxta numerum* //[f.178r] *filiorum Dei*. Tenendo ergo quod due partes angelorum remanserunt, scilicet sex chori, cum in qualibet legione [ordine] sint sex mille[189] sexcente sexaginta sex legiones, patet diminuendo quod eorum suma est ducenta sexaginta sex computa et sexcenta tredecim millia et trecenti triginta sex angeli; totidem ergo anime erunt salvande.

Quibusdam vero placet quod in paradiso erunt duo parietes sic quod numerus angelorum[190] suplebitur per virgines. Et in altero pariete tot erunt anime salvandorum quot angeli sunt in altero pariete. Quicquid sit de numero salvandorum Deus determinate novit: *Qui solus numerat multitudinem stellarum et eis omnibus nomina vocat*. Et hoc videtur mihi securius dicendum cum ecclesia hoc videatur tenere, ut patet in collecta: *Deus cui soli cognitus est numerus electorum in superna felicitate locandus*.

184 *in Christo que* ms., edd. 1471, 1475: *in que Christo* edd. 1485, 1487, *que in Christo* edd. 1511, 1525.
185 *que* ms.: om. edd.
186 *supplendo* ms.: *supplendum* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494, 1511, *supplendam* ed. 1525.
187 *homines* ms.: *omnes* edd.
188 *dicit* ms.: *dic* edd.
189 *mille* ms.: *milia* edd.
190 *angelorum* ms.: om. edd.

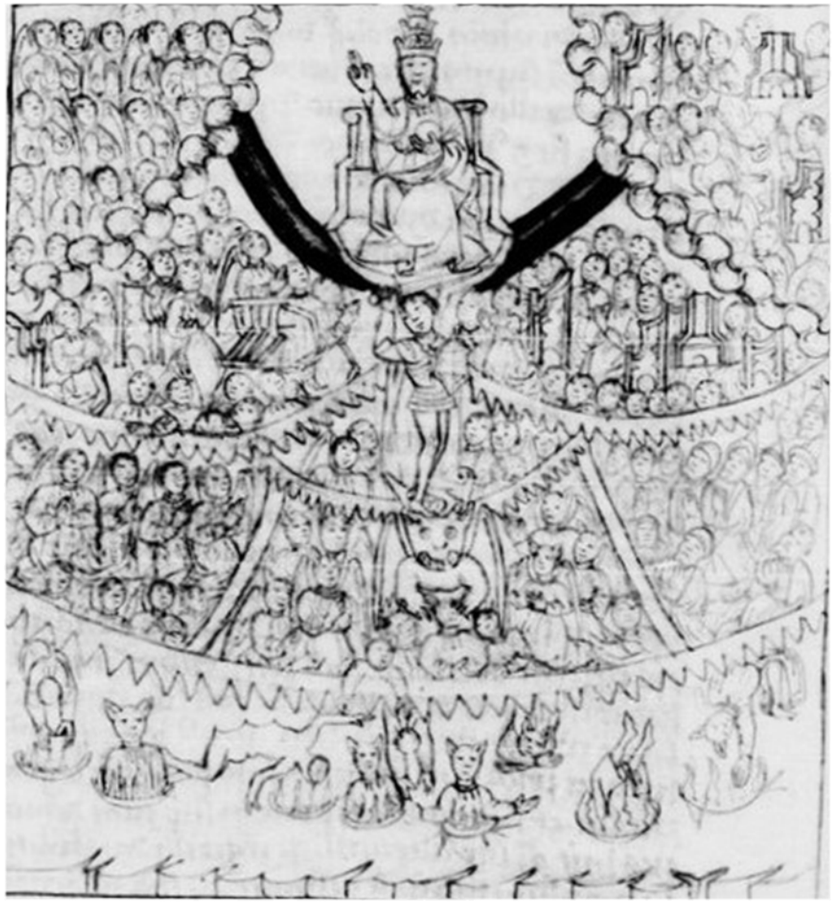
vía, expulsaron del cielo a los antedichos demonios y están jubilosos ante Dios por los siglos de los siglos.

Además, es patente por lo antedicho el número de los que han de salvarse. En efecto, para esto vino el hijo de Dios, porque, como afirma Pablo en *Efesios* 1, "se propuso en Sí mismo, en dispensación de la plenitud del tiempo, que todas las cosas fueran restablecidas en Cristo, las que están en la tierra y las que están en los cielos"[55], a saber, supliendo en el cielo el número de los ángeles que cayeron y renovando en la tierra a los hombres pecadores.

Ahora bien, acerca del número de los que se han de salvar hubo dos opinones entre los doctores. Agustín quiere que tantos sean salvados cuantos cayeron y así lo dice, como se dijo más arriba. En cambio, Gregorio dice que tantos serán salvados cuantos permanecieron y alega esto: "estableciste los límites de los pueblos según el número de los hijos de Dios"[56]. Considerando, entonces, que dos partes de los ángeles permanecieron, a saber, seis coros, dado que en cada orden hay seis mil seiscientas sesenta y seis legiones, afinando, es patente que la suma da doscientos sesenta y seis millones, seiscientos trece mil trescientos treinta y seis ángeles[57]; por lo tanto, este mismo número de almas ha de ser salvado.

En cambio, a algunos les place que en el paraíso habrá dos paredes, de manera tal que el número de ángeles será suplido por vírgenes. Y en una pared habrá tantas almas de los que se han de salvar cuantos ángeles hay en la otra pared. Cualquiera sea el número de los que se han de salvar, Dios lo conoció de modo determinado: "Él solo numera la multitud de las estrellas y a todas llama por su nombre"[58]. Y me parece más seguro que se debe decir esto, dado que la Iglesia parece sostener esto, como es patente en la *Collecta*: "Dios, para quien solo es conocido el número de los elegidos que debe ser ubicado en la suprema felicidad".

55 *Efesios* 1, 9-10.
56 *Deuteronomio* 32, 8.
57 266.613.336. Multiplica aquí 6.666 por 6.666 y luego otra vez por 6 (por los seis órdenes de ángeles que permanecieron en el cielo).
58 *Salmos* 147, 4.



Fortalitium fidei, **f. 178r.**

Códice 154 del archivo de la Catedral de El Burgo de Osma.

[4] De habitacione demonum[191]

Quarta consideratio est de habitacione demonum, circa quod notandum quod locus demonum post suum lapsum a celo usque ad

191 *De habitacione demonum* ms., ed. 1475: om. ed. 1471; *De habitacione demonum post casum* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.

[4] Acerca de la morada de los demonios[59]

La cuarta consideración trata de la morada de los demonios, sobre lo cual hay que notar que el lugar de los demonios después de su caída

59 Las ediciones de la década de 1480 y posteriores agregan "después de la caída".

diem extremi iudicii non est locus subterraneus quem vocamus infernum sed est[192] aer caliginosus, in quo multitudo demonum inhabitat. Et hunc locum sequestratum providit divina clementia ne nimis acriter nos temptarent, non tamen nimis longincum seu remotum ut possent nos exercitare. Unde quod habitent in aere caliginoso hoc divine sententie est; quod vero ad nos veniant[193] hoc divine permissionis est. Et cum duplex intersticium sit probabile, videtur quod ipsi sint in medio ubi est turbulencia et varietas impressionum et hinc est quod frequenter commovent ventos, pluvias et tempestates. Utrum vero aliqui detrusi sint in inferno ego nescio nec a sanctis invenio determinatum. Hoc autem bene credo: quod aliqui descendunt[194] illuc ad torquendas animas secundum quod habent deputata inter se maledictionis officia. Verba sunt domini Bonaventure in secundo *Sententiarum.* Magister etiam, loquens[195] de loco habitacionis demonum, libro secundo, distinctione sexta, dicit quod Lucifer et illi qui peccaverunt de celo empireo ceciderunt in istum aerem caliginosum, qui est eis ut carcer usque ad diem iudicii. Et hoc propter nostram probacionem. Et subsequenter dicit quod demones alternatis vicibus descendunt[196] in infernum, quia illic[197] animas detinent atque cruciant. Huic etiam sententie concordat beatus Augustinus octavo *De civitate Dei*, capitulo 22, ubi dicit quod demones in hoc aere habitant, quia de celi sublimitate deiecti merito yrregressibilibus transgressionibus; in hoc sibi congruo velut carcere dampnati sunt. Ex quo dicto accipitur documentum quod demones usque ad diem iudicii, sicut dicit magister, in inferno non sunt inclusi, sed in hoc aere caliginoso comuniter detenti.

Sed est dubitacio si[198] ubicumque sint demones puniantur igne materiali. Quidam voluerunt dicere quod sic, licet dicant quod minus

192 *est* om. edd.
193 *veniant* ms.: *veniunt* edd.
194 *descendunt* ms.: *tendunt* edd.
195 *Sententiarum. Magister etiam, loquens* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525: om. ed. 1494.
196 *descendunt* ms.: *tendunt* edd.
197 *illic* ms.: *illuc* edd.
198 *si* ms.: *utrum* edd.

del cielo hasta el día del Juicio Final no es el lugar subterráneo al que llamamos infierno sino el aire caliginoso, en el cual habita una multitud de demonios. Y la divina clemencia previó este lugar apartado para que no nos tentaran demasiado cruelmente, aunque no demasiado lejano o remoto, para que puedan ejercitarnos. De ahí que el hecho de que habiten en el aire caliginoso es por sentencia divina; en cambio, que vengan hacia nosotros es por permisión divina. Y como probablemente haya un espacio entre dos cosas, parece que ellos están en el medio, en donde hay turbulencia y variedad de presiones, y de ahí es que frecuentemente agitan vientos, lluvias y tempestades. Si algunos en verdad fueron arrojados al infierno yo no lo sé, ni lo encuentro determinado por los Santos. Pero creo bien esto: que algunos descienden allí para atormentar a las almas, de acuerdo con las tareas de maldición que tienen asignadas entre ellos. Estas son palabras del señor Buenaventura en el segundo de las *Sentencias*. También el Maestro, al hablar del lugar de la morada de los demonios en el libro segundo, distinción sexta, dice que Lucifer y aquellos que pecaron cayeron del cielo empíreo a este aire caliginoso, que es como una cárcel para ellos hasta el día del Juicio. Y esto es para nuestra prueba. Y a continuación dice que los demonios descienden alternativamente al infierno porque allí retienen a las almas y las torturan. Concuerda también con esta opinión san Agustín en el libro octavo de *La ciudad de Dios*, capítulo 22, donde dice que los demonios habitan en este aire porque fueron echados de la sublimidad del cielo, merecidamente, por sus transgresiones irreversibles; en esto concuerdo con él, en que han sido condenados a una cárcel. A partir de lo dicho, se recibe como enseñanza que los demonios, hasta el día del Juicio, como dice el Maestro, no están encerrados en el infierno sino retenidos conjuntamente en este aire caliginoso.

Pero existe la duda de si los demonios, dondequiera que estén, son castigados con un fuego material. Algunos quisieron decir que sí, aunque dicen que ocurre menos intensamente que después de la última condena. Y prueban esto por cierta glosa sobre aquello de Santiago cuarto, "infla-

intense quam post ultimam dampnacionem. Et hoc probant per quandam glosam super illud *Iacobi* quarto: *inflammata a gehenna*, que dicit sic: *gehenna est dyabolus propter quem facta est*; sicut enim gehenna semper ardet, sic dyabolus ubicumque sit, sive in aere sive sub terra, secum fert semper tormenta flamarum. Sed hoc non videtur intelligibile, quod ignem cremantem ubicumque sint secum circunferant. Et ideo dicunt alii quod demonibus differtur pena ignis usque ad diem iudicii, tum ut eorum exercicium non obmittatur, tum etiam ut divina clemencia ostendatur, que sustinet vasa ire apta in interitum in multa paciencia qua retribuet omnibus secundum fructum adinventionum suarum. Et hec posicio videtur probabilior. Et illa glosa, si inspiciantur sequencia, non intelligitur de flama ignis materialis sed de flama viciorum, scilicet superbie, ire et invidie, quibus continue torquentur. Hec de mente domini Bonaventure in secundo *Sententiarum*.

[5] De potestate demonum et de eorum presidenciis sive principatu[199]

Quinta consideratio est de potestate demonum. Cum enim habitum sit quod demones habitant //[f.178v] ut comuniter in aere caliginoso, videndum est de eorum potestate quanta scilicet est. Ad quod respondet beatus Iob in capitulo XLI dicens de dyabolo quod *non est potestas super terram que comparatur ei*. Et dicitur *super terram* ad differentiam potestatis que in celo est, que est Dei et sanctorum angelorum. Si tamen loquamur quantum ad condicionem nature non est potestas nec in terra nec[200] in celo equalis sue potencie. Unde de Lucifero scribitur *Ezechielus* 31°: *omne lignum paradisi non est assimilatum ei et pulcritudini eius quoniam speciosum eum feci*. Sed oritur dificultas, quia

199 *De potestate demonum et de eorum presidenciis sive principatu* ms., ed. 1475: om. ed. 1471; *De potestate demonum et supra quam gentem maiorem principatum habeant* ed. 1494, *De potestate demonum et super quam gentem maiorem principatum* edd. 1485, 1487; *De potestate demonum et super quam gentem maiorem principatum obtinent* edd. 1511, 1525.

200 *nec in terra nec* om ed. 1475.

mada por la gehena"[60] que dice así: "la gehena es el diablo, a causa del cual fue hecha". Así como, en efecto, la gehena arde siempre, así el diablo, en dondequiera que esté, sea en el aire, sea bajo tierra, lleva siempre consigo los tormentos de las llamas. Pero esto no parece inteligible, que en dondequiera que estén lleven a su alrededor un fuego que quema. Y por este motivo otros dicen que para los demonios se difiere la pena del fuego hasta el día del Juicio, sea para que no se interumpa su actividad, sea para que se manifieste la divina clemencia, que retiene con mucha paciencia los vasos de la ira preparados hasta el final, con los cuales retribuirá a todos según el fruto de sus actos. Y esta posición parece más probable. Y aquella glosa, si se observa lo que sigue, no se entiende respecto de la llama del fuego material sino de la llama de los vicios, a saber, la soberbia, la ira y la envidia, con los cuales son continuamente atormentados. Estas cosas son del pensamiento del señor Buenaventura en el segundo de las *Sentencias*.

[5] De la potestad de los demonios y acerca de sus preeminencias o principado

La quinta consideración trata de la potestad de los demonios. En efecto, como se ha establecido que los demonios habitan conjuntamente en el aire caliginoso, hay que ver, sobre su potestad, cuán grande es. A esto responde san Job en el capítulo 41, diciendo acerca del diablo que "no hay potestad sobre la tierra que se le compare"[61]; y se dice "sobre a tierra" para diferenciarla de la potestad que hay que en cielo, que es de Dios y los santos ángeles. Sin embargo, si hablamos en términos de la condición de su naturaleza, no hay potestad ni en la tierra ni en el cielo igual a su potencia. De ahí que se escribe acerca de Lucifer en *Ezequiel* 31[62]: "Ningún leño del paraíso es semejante a él y su belleza, porque lo hice hermoso". Pero surge una dificultad, porque si

60 *Santiago* 3, 6.

61 *Job* 41, 24.

62 *Ezequiel* 31, 8.

si non est potestas super terram que ei comparetur[201] ut expositum est, sequitur ergo quod sua potestas est infinita quia finitum[202] finito[203] est comparabile, infinito vero non. Respondetur quod hic accipitur comparacio[204] pro equacione –comparetur, id est, equetur–, nec loquitur de comparacione sed de equalitate[205]. Unde Gregorius 34° *Moralium*: «potestas eius super terram cunctis eminencior perhibetur, quia etsi actionis sue merito inter homines cecidit, naturam tamen sue magnitudinis non amisit, cuius adhuc viribus humana omnia superat, licet sanctis hominibus meritorum suorum deiectione subiaceat[206]. Unde et eisdem sanctis contra hunc decertantibus et retribucionis sue meritum crescit; quo ille ab eis vincitur qui per nature potenciam quasi iure se hominibus superesse gloriatur». Hec Gregorius. Licet[207] loquendo de fortitudine naturali non sit potestas sub Deo super terram que comparetur dyabolo, si tamen loquamur de potestate que datur a gratia, iusti homines potenciores sunt demone. Et sic intelligitur dictum Augustini[208] quod nichil est forcius animo habente caritatem et illud *Canticorum* octavo: *Fortis est ut mors dilectio*.

Notandum etiam[209] secundum magistrum in secundo, distintione 7, quod demones multa possunt per nature subtilitatem que tamen non possunt per Dei vel bonorum angelorum prohibicionem. Quedam etiam non possunt facere licet a superioribus angelis permittantur, quia a Deo id facere non permittuntur. Permissa est tamen[210] eis potestas detrudendi sanctos patres in limbo ante adventum Christi, quia licet deleretur in eis culpa originalis peccati et actualis quantum

201 *que ei comparetur* ms., edd. 1471, 1475, 1494: *que comparetur ei* ed. 1525; *ei que comparetur* edd. 1485, 1487, 1511.
202 *finitum* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494, 1511: *infinitum* ed. 1525.
203 *finito* ms., edd. 1471, 1475, 1494, 1511, 1525: *finitum* edd. 1485, 1487.
204 *accipitur comparacio* ms., edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *comparacio accipitur* ed. 1475.
205 *qualitate* ms.: *equalitate* edd.
206 *subiaceat* ms., edd. 1511, 1525: *subiacet* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494.
207 *Licet* ms.: *sic ergo licet* edd..
208 *Augustini* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525: *Augustinus* ed. 1494.
209 *etiam* ms.: *est* edd.
210 *est tamen* ms.: *tamen fuit* edd.

no hay potestad sobre la tierra que se compare a él, como se ha expuesto, se sigue, por lo tanto, que su potestad es infinita, porque lo finito es comparable a lo finito y no, en cambio, a lo infinito. Se responde que aquí se entiende 'comparación' por 'igualación' ('se compare', es decir, 'se iguale') y no se habla de comparación sino de igualación. De ahí que Gregorio, en *Moralia* 34, dice: "su potestad sobre la tierra es reconocida como más eminente que todas las cosas juntas porque, aunque por el merecimiento de su acción cayó entre los hombres, no perdió sin embargo la naturaleza de su magnitud, por cuyas fuerzas supera hasta ahora todas las cosas humanas, aunque esté sometido a los hombres santos por la deyección de su merecimiento. De ahí también que a estos santos que combaten contra él les crece el merecimiento de la recompensa; por este motivo es vencido por ellos quien, por la potencia de su naturaleza, se gloría de estar por encima de los hombres casi por derecho"[63]. Esto dice Gregorio. Aunque hablando de la fortaleza natural no exista una potestad en la tierra por debajo de Dios que se compare al diablo, si hablamos, sin embargo, de la potestad que es dada por la gracia, los hombres justos son más poderosos que el demonio. Y así se entiende la frase de Agustín, que nada hay más fuerte que un alma que tiene caridad, y aquello de los *Cantares* 8: "el amor es fuerte como la muerte"[64].

También hay que notar, de acuerdo con el Maestro en el libro segundo, distinción VII, que los demonios pueden hacer muchas cosas por la sutilidad de su naturaleza que, sin embargo, no pueden hacer por prohibición de Dios o de los buenos ángeles. También hay algunas cosas que no pueden hacer aunque les sean permitidas por los ángeles superiores, porque no les es permitido hacerlas por Dios. Sin embargo, les fue permitida la potestad de arrojar a los santos padres al limbo antes de la venida de Cristo, porque, aunque se borrara en ellos la culpa del pecado original y actual en cuanto a la mácula y en cuanto

63 *Vid. Moralia* VI, cap. XX.
64 *Cantares* 8, 6.

ad maculam et quantum ad divinam offensam et quantum[211] ad reatum gehenne, non tamen quantum ad reatum[212] visionis divine ut notat Alexander in tercio *Sententiarum*.

Et si queras utrum demones aliquid timeant, videtur quod non, quia de dyabolo dicitur *Iob* XLI quod *factus est ut nullum timeat*. Glosa: nec Deum nec quod[213] passurus est. Respondetur quod glosa illa intelligitur de timore filiali vel iniciali, qui[214] non est in demonibus, non de timore naturali quo naturaliter timent tormenta, quia isto modo ut[215] dicitur *Iacobi* secundo: *demones credunt et contremiscunt* et *Mathei* octavo et *Luce* octavo: *Timebant puniri ab eo*. Licet ergo magna sit demonum potestas non tamen sic quin sit alia superior quam timent. Unde Augustinus super *Psalmos*: *dyabolus plurimum vult*[216] *nocere et non potest quia potestas sua est sub potestate*. *Nam si tantum posset nocere dyabolus quantum vult aliquis iustorum non remaneret*. Querunt iudei *Exodi* octavo quare magi pharaonis non potuerunt facere cinifes et respondent quod causa est quia demones non habent potestatem super aliquod corpus minus grano ordei <quod apparet irrationabiliter dictum>[217] quia qui habet potestatem supra maius habet potestatem supra minus, licet non ecoverso. Sed causa potissima quare non potuerunt illud signum facere[218] est quia nichil possunt nisi quantum voluntas divina permittit et eius bonitas infinita. Ad istud etiam propositum loquens Ambrosius super *Lucham* dicit: sine permissione[219] Dei, dyabolum non posse nocere congnoscas nec potenciam dyaboli magis timeas quam Dei offensam. Et Chrisostomus super *Matheum* dicit: in primis gravis et insuspectibilis[220] est impetus dyaboli, quem si quis forti

211 *quantum* ms., edd. 1471, 1475, 1494: *quantum ad maculam et quantum* edd. 1485, 1487, 1511, 1525.
212 *gehenne, non tamen quantum ad reatum* om. ed. 1475 ex homoeoteleuto.
213 *quod* ms., edd. 1494, 1511, 1525: *quoque* edd. 1471, 1475, 1485, 1487.
214 *qui* ms., ed. 1525: *que* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494, 1511.
215 *ut* ms.: om. edd.
216 *plurimum vult* ms.: *vult plurimum* edd.
217 *quod apparet irrationabiliter dictum* om. ms.
218 *illud signum facere* ms.: *facere illud signum* edd.
219 *promissione* ms.: *permissione* edd.
220 *insuspectibilis* ms.: *insustinuibilis* edd.

a la ofensa divina, y en cuanto a la pena de la gehena, sin embargo, no en cuanto a la falta de la visión divina, como nota Alejandro en el libro tercero de las *Sentencias*[65].

Y si preguntas si los demonios temen algo, parece que no, porque acerca del diablo se dice en *Job* XLI que fue hecho para que no temiera a nada. En la glosa: ni a Dios, ni a lo que ha de padecer. Se responde que aquella glosa se entiende respecto del temor filial o inicial, que no está en los demonios, pero no del temor natural, por el cual naturalmente temen los tormentos, porque de este modo, como se dice en *Santiago*, capítulo segundo: "los demonios creen y se estremecen"; y en *Mateo*, capítulo octavo, y en *Lucas*, capítulo octavo: "Temían ser castigados por Él"[66]. Por lo tanto, aunque sea grande la potestad de los demonios, no lo es tanto, sin embargo, como para que no haya otra superior a que teman. De aquí que Agustín dice, sobre los *Salmos*: "El diablo quiere dañar muchísimo y no puede porque su potestad está bajo otra potestad. Pues si el diablo pudiera dañar tanto cuanto quiere, no quedaría ninguno de los justos"[67]. Preguntan los judíos en el octavo capítulo del *Éxodo* por qué los magos del faraón no pudieron hacer mosquitos y responden que la causa es que los demonios no tienen potestad sobre ningún cuerpo menor que un grano de cebada,[68] lo que parece dicho irracionalmente, porque quien tiene potestad sobre lo mayor tiene potestad sobre lo menor, aunque no inversamente. Pero la causa más probable por la que no pudieron hacer aquel signo es que no pueden hacer nada si no cuanto permite la voluntad divina y su bondad infinita. También con este propósito, Ambrosio, al hablar sobre *Lucas*, dice: "reconoce que, sin permiso de Dios, el diablo no puede dañar y no temas más la potencia del diablo que la ofensa a Dios"[69]. Y Crisóstomo, sobre *Mateo*, dice: "al comienzo el ímpetu del diablo es gravoso y difícil de soportar pero, si alguien lo resistiere con fuerte ánimo, luego

65 Alexander of Hales, *Commentarium in Sententiarum sive Glossa Alexandri*, Lib. IV, Dist. XXII.
66 *Santiago* 2, 19. *Vid*. *Lucas* 8, 31; *Mateo* 8, 31.
67 *Enarrationes in Psalmos*, LXI.
68 *Vid*. *Éxodo* 8, 14.
69 *Expositio evangelio secundum Lucam*, VII, cap. XII.

animo sustinuerit in secundo inveniet eum inforciorem; quanto enim plus percussus fuerit magis refrigescit[221] et deficit. Et sicut[222] se ingerunt demones peccatoribus ut faciant eos ruere in peccatum, sic refugiunt quando vident peccatorem a Deo exauditum et liberatum. Et dicit magister in II, distinctione 6, quod dyabolus qui de aliquo vicio aliquem temptavit hominem, cum superatus ab eo fuerit, deinceps nullum[223] hominem de illo vicio de quo superatus est temptare[224] licebit. Sic ergo patet quantitas et defectus potencie demonum.

Dicet[225] forte diligens[226] scire que gens est in mundo super[227] quam dyabolus maiorem potestatem habet. Respondetur quod hec est gens iudeorum. Unde sciendum, sicut notat Nicholaus de Lyra super *Matheum*, quod potestas dyaboli fuit eiecta quodam modo a populo iudayco per legis dacionem, que excluedebat cultum demonum et inducebat ad colendum unum Deum verum. Et sic eiectus transit ad possidendum gentiles sine lege et prophetarum oraculo viventes et ideo eos tenebat in ydolatria subiectos. Sed adveniente Christi predicatione et apostolorum, iudei pro maiori parte fuerunt increduli; gentiles autem devote fidem Christi ad predicationem Christi et apostolorum acceperunt. Et sic dyabolus, eiectus ab eis per fidem Christi, reversus est ad possidendum populum iudaycum errore excecatum. Et sic *facta sunt novissima huius populi peiora prioribus*, *Mathei* 12°, quia status populi iudayci peior est modo quam fuit a principio ante legem datam. Et sic maiorem potestatem super eum demones habent quam super alterum, quia regressus dyabolus in[228] populum iudaycum

221 *refrigescit* ms., edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *refrigessit* edd. 1471, 1475.
222 *sicut* ms., edd. 1485, 1487, 1511, 1525: *sic* edd. 1471, 1475, 1494.
223 *nullum* ms.: *illum* edd.
224 *temptare* ms.: *temptare non* edd.
225 *dicet* ms., edd. 1471, 1485, 1487, 1511, 1525: *dicit* ed. 1475; *dicent* ed. 1494.
226 *diligens* ms.: *desiderans* edd.
227 *super* ms.: *supra* edd.
228 *in* ms.: *ad* edd.

lo encontrará más débil; en efecto, cuanto más haya sido golpeado, más flaquea y decae"[70]. Y así como los demonios se lanzan contra los pecadores para hacer que se precipiten al pecado, así rehuyen cuando ven que el pecador ha sido escuchado y liberado por Dios. Y dice el Maestro en el libro segundo, distinción IV, que el diablo que tentó a algún hombre con algún vicio, una vez que fue superado por él, de ahí en más no le será lícito tentar a ningún hombre con aquel vicio en el cual fue superado. Así, por lo tanto, es patente la cantidad y la falta de potencia de los demonios.

Alguien se preguntará tal vez, deseando saber, qué pueblo hay en el mundo sobre el cual el diablo tenga mayor potestad. Se responde que ese pueblo es el de los judíos. De ahí que hay que saber, como señala Nicolás de Lyra sobre *Mateo*, que la potestad del diablo fue expulsada de algún modo del pueblo judaico mendiante la entrega de la ley, la cual excluía el culto a los demonios e inducía a rendir culto al único Dios verdadero. Y así, expulsado, el diablo pasó a poseer a los gentiles, que vivían sin ley y sin el oráculo de los profetas y, por esto, los mantenía sometidos a la idolatría. Pero al venir la predicación de Cristo y de los apósteles, los judíos en su mayor parte fueron incrédulos; los gentiles, en cambio, recibieron devotamente la fe de Cristo de acuerdo con la predicación de Cristo y de los apóstoles. Y así el diablo, expulsado de ellos por la fe en Cristo, volvió a poseer al pueblo judaico, enceguecido por el error. Y así "los últimos tiempos de este pueblo se hicieron peores que los primeros" (*Mateo* 12), porque el estado del pueblo judaico es peor de este modo que el que fue al principio, antes de la entrega de la ley. Y así los demonios tienen mayor potestad sobre aquel pueblo que sobre otro, porque el diablo, tras regresar al pueblo judaico, "asume siete espíritus más dañinos que él y, luego de ingresar, ha-

70 Pseudo-Chrysostomus, *Opus imperfectum in Matthaeum*, 42 (PG 56, col. 871).

assumit septem spiritus nequiores[229] *se et ingressi habitant ibi*, *Mathei*[230] XII; per quos septem spiritus universitas viciorum intelligitur[231].

Sed remanent due difficultates. Prima est si demones possunt facere miracula. Respondetur quod solus Deus potest facere miracula. Unde quomodo[232] aliqua virtus finita proprium effectum operatur ad quem determinatur non est miraculum, licet posset esse mirum alicui qui illam virtutem non comprehendit, sicut mirum videtur ignaris quod magnes trahit ferrum vel quod aliquis parvus piscis sit retinens navem. Cum ergo dyabolus sit creatura, ut[233] notum est, et[234] omnis creature potencia est limitata ad aliquem determinatum efectum vel ad aliquos, quidquid ergo virtute dyaboli vel //[f.179r] cuiuscumque creature fit non potest dici miraculum proprie. Et si sit mirum creature virtutem illius non comprehendenti. Quod autem fit virtute divina cum sit infinita vere miraculum est, cum de se inconprehensibilis est. Unde et Augustinus secundo *De civitate Dei*, capitulo 18°, loquens de gravitate persecucionis Antichristi, scilicet per quem[235] illam operabitur, dicit: tunc solvetur Sathanas, quia per illum Antichristus in omni sua virtute mirabiliter quidem, sed[236] mendaciter operabitur. Sequitur enim Deus dyabolum ista facere permittet[237] iusto suo iudicio quamvis faciat ille iniquo malignoque consilio. Demones ergo non faciunt miracula sed quedam mira. Et si dicantur miracula sunt falsa quoniam mortales sensus per phantasmata decipit ut quod non facit facere videatur. Et talibus signis et falsis miraculis seducentur qui seduci merebuntur, pro eo quod dilectionem veritatis non receperunt ut salvi fierent, et ideo

229 *nequiores* ms., ed. 1494, 1525: *nequiciores* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511.

230 *Mathei* ms.: *Marci edd.* (recte *Matthaeus* 12, 45: «*adsumit septem alios spiritus secum nequiores se et intrantes habitant ibi*»; rectius *Lucas* 11:26: «*adsumit septem alios spiritus nequiores se et ingressi habitant ibi*»).

231 *intelligit* ms.: *intelligitur* edd.

232 *quomodo* ms.: *cum* edd.

233 *ut* ms.: *et* edd.

234 *et* ms.: *quod* edd.

235 *quem* ms., edd. 1471, 1475, 1494: *que* edd. 1485, 1487, 1511, 1525.

236 *se* ms.: *sed* edd.

237 *facere permittet* ms.: *permittet facere* edd.

bitan allí", *Mateo* 12[71]. Por estos siete espírutus se entiende la totalidad de los vicios.

Pero quedan dos dificultades. La primera es si los demonios pueden hacer milagros. Se responde que sólo Dios puede hacer milagros. De aquí que, así como cuando alguna virtud finita opera su propio efecto, para el cual está determinada, eso no es milagro, aunque pueda ser maravilloso para aquel que no comprende aquella virtud; así, parece maravilloso para los ignorantes que el imán atraiga al hierro o que un pequeño pez pueda detener un barco. Por lo tanto, dado que el diablo es una creatura, como es sabido, y que la potencia de toda creatura es limitada a algún efecto determinado, o a algunos, por lo tanto, cualquier cosa que suceda por virtud del diablo o de cualquier creatura no puede ser dicho propiamente 'milagro'. Y si algo es maravilloso, lo es para quien no comprende la virtud de esa criatura. En cambio, lo que sucede por virtud divina, dado que es infinita, es verdadero milagro, porque es incomprensible en sí mismo. De ahí que también Agustín, en el libro segundo de *La ciudad de Dios*, capítulo 18, hablando de la gravedad de la persecución del Anticristo –a saber, a través de quién la llevará a cabo– dice: "entonces será liberado Satanás, porque por medio de él el Anticristo, con toda su virtud, obrará maravillosamente, sin duda, pero engañosamente"[72]. Se sigue, en efecto, que Dios permitirá que el diablo haga estas cosas por Su justo juicio, aunque aquel lo haga con inicua y maligna deliberación. Por lo tanto, los demonios no hacen milagros sino algunas cosas maravillosas. Y si se les dice 'milagros', son falsos, porque [el diablo] engaña los sentidos mortales con ilusiones, de modo tal que parece hacer lo que no hace. Y con tales signos y falsos milagros serán seducidos quienes merezcan ser seducidos, por el hecho de que no recibieron el amor a la verdad para ser salvos; y por eso dice

71 Cf. *Mateo* 12, 45.

72 *De civitate Dei* XX, cap. XIX.

dicit Apostolus[238]: *Mit[t]et*[239] *eis Deus operacionem erroris ut credant mendacio.*

Demones tamen proprie virtuti dimissi possunt facere ea que causari possunt ex motu locali et consequentur possunt ignem de celo aereo inferius emittere et ventum turbinis conmovere, sicut patet *Iob* primo. Et isto modo Antichristus faciet ignem de celo descendere, permittente Deo, demonis potestate, ut patet *Apocalipsis* XIII. Sciendum etiam[240], secundum quod dicit Ieronimus, quod licet virtute magica possint aliqua miracula fieri, ut illa que pertinent ad curiositatem tantum et vanitatem, sicut Symon magus faciebat statuas ambulare, loqui et ridere et similia ut habetur in *Itinerario Clementis*; sed illa que sunt salubria, ut curacio languidorum, illuminacio cecorum et huiusmodi, non possunt magicis artibus sive a demonibus fieri. Et ideo talia cum fiunt debent attribui virtuti divine qualia Christus faciebat. Et si dicas quod in vita sancti Bartolomei legimus quod quidam demon curabat infirmitates, respondetur quod hoc faciebat non sanando sed a lesione quam faciebat cessando.

Secunda difficultas est si demones sunt differentes potestate, volo dicere si inter demones sunt principatus quibus alii aliis potenciores dicantur. Respondetur quod sic, quia de dyabolo dicitur *Iob* 41 quod *ipse est rex super filios superbie*; et magister *Sententiarum*[241], distinctione sexta secundi[242], capitulo 4, dicit quod durante mundo angeli angelis, homines hominibus, demones demonibus presunt et secundum gradus sciencie habent gradus presidencie. Item super illud[243] *Matthei*[244]: *Ite maledicti in ignem eternum qui paratus est dyabolo et angelis eius*, dicit 'eius' ratione subiectionis secundum glosa. Sed obiceret aliquis: si

238 *Apostolus* ms., edd. 1471, 1475: *Apostolus II Thessa. II* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
239 *mitet* ms.: *mittit* edd.
240 *etiam* ms.: *etiam quod* edd.
241 *Sententiarum* ms.: *Sententiarum secundo* edd.
242 *secundi* ms.: om. edd.
243 *illud* ms.: *illo* edd.
244 *Matthei* ms., edd. 1471, 1475: *Matthei XXV* edd. 1485, 1486, 1494, 1511, 1525.

el apóstol: "Dios les enviará la obra del error, para que crean en la mentira"[73].

Sin embargo, los demonios, abandonados a su propia fuerza, pueden hacer aquellas cosas que pueden ser causadas por el movimiento local y, en consecuencia, pueden echar fuego hacia abajo desde el cielo aéreo y mover viento de tormenta, como es patente en *Job* primero. Y de este modo el Anticristo hará descender fuego del cielo por poder del demonio, permitiéndolo Dios, como es patente en *Apocalipsis* 13. Hay que saber también, según lo que dice Jerónimo, que, aunque por virtud mágica se puedan realizar algunos milagros, como aquellos que conciernen solo a la curiosidad y la vanidad (así como Simón el mago hacía que las estatuas anduvieran, hablaran, rieran y cosas similares, según se considera en el *Itinerario* del Clemente), aquellos que son beneficiosos, como la curación de los enfermos, la iluminación de los ciegos y cosas de ese tipo, no pueden ser hechos por medio de las artes mágicas o por los demonios. Y por eso tales cosas, cuando ocurren, deben ser atribuidas a la virtud divina, como las que hacía Cristo. Y si dices que en la vida de san Bartolomé leemos que cierto demonio curaba las enfermedades, se responde que no hacía esto sanando sino haciendo cesar la lesión que hacía.

La segunda dificultad es si los demonios son diferentes en potestad, quiero decir, si entre los demonios hay principados por los se pueda decir que algunos son más poderosos que otros. Se responde que sí, porque se dice del diablo, en *Job* 41, que "él es rey sobre los hijos de la soberbia"[74]; y el Maestro de las *Sentencias* en la distinción sexta del libro segundo, capítulo 4, dice que mientras dure el mundo los ángeles presiden sobre los ángeles, los hombres sobre los hombres y los demonios sobre los demonios y que, según el grado de su ciencia, tienen grados de presidencia. Además, sobre aquello de *Mateo*, "Id, malditos, al fuego eterno que ha sido preparado para el diablo y sus ángeles"[75], dice 'sus' por razón de su sujeción, de acuerdo con la glosa. Pero alguien podría objetar: si hay principado y prelación

73 II *Tesalonicenses* 2, 11.
74 *Job* 41, 25.
75 *Mateo* 25, 41.

principatus et prelacio est inter demones, aut erit in eis per naturam, aut per violenciam aut de iure. Non per naturam, quia tunc in iudicii die inter eos prelacio non cessaret, quod est contra sacram scripturam, quia tunc *evacuabit Christus omnem principatum et potestatem*; nec per violenciam quia tunc semper essent discordes, cum tamen semper concordent contra hominem impugnandum; nec etiam de iure, quia semper preciperent contra Deum, in quo non est obediendum.

Item servitus est introducta propter peccatum, ut dicunt theologi. Ergo, si est servitus inter demones, tunc Lucifer, cum sit summus peccator, deberet omnibus subici, cuius contrarium dicit[245] Iob, scilicet quod *ipse est rex super filios superbie*. Respondetur quod sicut multi latrones principi latronum voluntarie se submittunt ut in unum conveniant, scilicet in rapina, sic omnes demones Lucifero se voluntarie subiiciunt, ut in unum conveniant contra hominem impugnandum[246]. Unde et eadem[247] prelacio est inter demones asumpta voluntarie, sicut inter angelos de iure divino ratione preminencie naturalis, ut divine institucionis. Et sicut cuilibet regno et provincie prefigitur unus angelus bonus tanquam princeps, ut colligitur ex illo *Danielis* decimo[248]: *Princeps regni persarum restitit mihi XXI diebus et nunc revertar*[249] *ut prelier adversus persarum principem*, et paulo post, cum enim egrederetur apparuit princeps grecorum, et cetera; sic etiam cuilibet regno et provincie prefigitur a demonibus unus demon tanquam princeps. Ex quo etiam sequitur quod sicut cuilibet civitati et cuilibet castro prefigitur a Deo unus angelus bonus de negociis comunibus curam habens quantum sibi possibile est, sic etiam cuilibet civitati et castro prefigitur a demonibus unus demon ad negocia comunia perturbanda quantum sibi possibile est. Sequitur etiam, tercio, quod sicut cuilibet archiepiscopo et episcopo et sacerdoti perrochiali prefigitur a Deo unus angelus bonus curam habens de negociis ad salutem animarum pertinentibus,

245 *dicit* ms., edd. 1511, 1525: *dixit* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494.
246 *impugnandum* ms.: *impugnando* edd.
247 *eadem* om ed. 1475.
248 *X°* ms., edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *IIII* edd. 1471, 1475.
249 *revertar* edd.: *revertor* ms.

entre los demonios, la habrá en ellos o bien por naturaleza, o bien por violencia, o bien por derecho. No la hay por naturaleza, porque entonces no cesaría la prelación entre ellos en el día del Juicio, lo cual va en contra de la Sagrada Escritura, porque entonces "acabará Cristo con todo principado y potestad"[76]; tampoco por violencia, porque entonces siempre estarían en desacuerdo cuando, sin embargo, siempre se ponen de acuerdo para luchar contra el hombre; ni tampoco por derecho, porque siempre darían órdenes contra Dios, en lo cual no hay que obedecer.

Además, la servidumbre fue introducida a causa del pecado, como dicen los teólogos. Por lo tanto, si hay servidumbre entre los demonios, entonces Lucifer, dado que es el sumo pecador, debería someterse a todos, en contra de lo cual habla Job, a saber, que "él es rey sobre los hijos de la soberbia"[77]. Se responde que, así como muchos ladrones se someten voluntariamente al líder de los ladrones para unirse en un propósito común, a saber, en la rapiña, así todos los demonios se someten voluntariamente a Lucifer para unirse en un propósito común: combatir contra el hombre. De ahí que la misma prelación es asumida voluntariamente entre los demonios, así como entre los ángeles es asumida por derecho divino, en razón de la preeminencia natural, como por divina institución. Y así como es asignado un ángel bueno como príncipe para cualquier reino y provincia, como se deduce de aquello de *Daniel*, capítulo décimo: "El príncipe del reino de los persas me resistió 21 días y ahora volveré para luchar contra el príncipe de los persas" y, poco después, en efecto, como hubo salido, apareció el príncipe de los griegos, etc.[78]; así también para cualquier reino y provincia es asignado por los demonios un demonio como príncipe. De esto se sigue también que, así como para cualquier ciudad y cualquier fortificación es asignado por Dios un ángel bueno que tiene cuidado de los negocios comunes cuanto le es posible, así también para cualquier ciudad y fortificación es asignado por los demonios un demonio

76 I *Corintios* 15, 24.
77 *Job* 41, 25.
78 *Daniel* 10, 13 y 10, 20.

sic cuilibet predictorum prefigitur a demonibus unus demon curam habens de perturbacione salutis animarum; et quanto sancior est persona tanto potencior[250] dyabolus ei asignatur[251]. Et nisi Deus gloriosus cuilibet oficio prefigeret aliquem angelum, omnia comunia oficia demones impedirent[252].

Infertur etiam ex predictis quod non solum unus demon est princeps aliorum demonum sed etiam malorum hominum. Unde in evangelio dyabolus semper vocatur *princeps huius mundi*, quia dominatur hominibus mundialiter viventibus in quantum se ei subiciunt per peccatum.

[6] De bello demonum contra genus humanum postquam ceciderunt de celo usque ad adventum Christi[253]

Sexta consideratio est de bello demonum postquam ceciderunt de celo usque ad adventum Christi. Videns enim dyabolus se expulsum a celo, in magna tamen potestate relictum, cogitavit quomodo posset[254] displicere Deo et[255] in omnibus sibi contrariari. Et quia vidit primum hominem in terrestri paradiso[256] colocatum, ignoscencia decoratum ac omnium bestiarum, piscium et volatilium dominum, nec non possessurum in celo sedes quas ipse cum sibi adherentibus per superbiam amiserat, doluit vehementer et invidens eius felicitati, proposuit ipsum debellare et totaliter inficere cognoscens quod ex putrida radice //[f.179v] non possunt nisi poma vermiculosa generari. Bellavit ergo cum homine primo per medium mulieris; et miser homo, licet esset

250 *potencior* ms.: *potencior est* edd.
251 *asignatur* ms.: *assignatus* edd.
252 *impediretur* ante correctionem; *impedirent* post correctionem ms.
253 *De bello demonum contra genus humanum postquam ceciderunt de celo usque ad adventum Christi* ms.: om. ed. 1471; *De bello demonum contra genus humanum postquam ceciderunt de celo usque in adventum Christi* ed. 1475; *De bello demonum post casum de celo* edd. 1485, 1486, 1494, 1511, 1525.
254 *posset* ms.: *possit* edd.
255 *et* om. ed. 1494.
256 *terrestri paradiso* ms., edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *paradiso terrestri* ed. 1475.

para perturbar los negocios comunes cuanto le es posible. Se sigue también, en tercer lugar, que, así como para cada arzobispo, obispo y sacerdote parroquial es asignado por Dios un ángel bueno que tiene cuidado de los negocios pertinentes a la salvación de las almas, del mismo modo, para cada uno de los antedichos, es asignado por los demonios un demonio que se ocupa de la perturbación de la salvación de las almas; y cuanto más santa es la persona, tanto más poderoso es el diablo que se asigna a ella. Y si Dios glorioso no asignara a un ángel para cada oficio, los demonios impedirían todos los oficios comunes.

Se infiere también de lo antedicho que no solo un demonio es príncipe de los otros demonios sino también de los malos hombres. De ahí que en el Evangelio el diablo siempre sea llamado "príncipe de este mundo", porque domina a los hombres que viven mundanamente en tanto se someten a él por el pecado.

[6] Acerca de la guerra de los demonios contra el género humano después de que cayeron del cielo hasta la venida de Cristo

La sexta consideración trata de la guerra de los demonios después de que cayeron del cielo hasta la venida de Cristo. En efecto, viendo el diablo que él estaba expulsado del cielo, pero dejado con gran potestad, pensó cómo podía desagradar a Dios y contrariarlo en todas las cosas. Y al ver al primer hombre colocado en el paraíso terrestre, adornado con la inocencia y señor de todas las bestias, los peces y las aves, y que poseería además en el cielo los lugares que él mismo había perdido por la soberbia, junto con los que adhirieron a él, se dolió con vehemencia y, envidiando su felicidad, se propuso vencerlo por la guerra y corromperlo totalmente, sabiendo que de una raíz podrida no pueden ser generados sino frutos agusanados. Por lo tanto, guerreó contra el primer hombre por medio de la mujer; y el desdichado hombre, aunque era más fuerte que el demonio por la inocencia, sin embargo –arrojadas las armas de su inocencia para complacer a la mu-

forcior demone per ignoscenciam, proiectis tamen armis ignoscencie sue ut mulieri conplaceret, relicto Deo et tradito[257] paradisi castro sibi comisso inimico Dei, scilicet dyabolo, negata obedientia regi superno, scilicet Deo, libere se tradidit proditor factus in manibus dyaboli. Et sic habita victoria de homine primo, indignatus Deus propter perdicionem et quia sic armis ignoscentie proiectis, captivum dyaboli se fecerat cum posteritate sua, eiecit ipsum de terrestri paradiso, *Genesis* tercio, et misit ipsum in exilium, locum bestiarum et lacrimarum vallem.

Expulso ergo homine primo de paradiso, gaudens non modicum dyabolus cogitavit quomodo amplius posset[258] displicere Deo et, videns duos filios Adam, scilicet Abel et Chaym, quorum primus erat a Deo dilectus, bellavit contra eos per artem divisiones et envidie; et devicit Chaym, qui fratrem suum Abel occidit, *Genesis* quarto. Bellavit etiam contra filios Seth[259] per carnis concupiscenciam, et devicit eos cum scilicet acceperunt filios hominum, scilicet descendencium a[260] Chaym, ex quibus procreati sunt gigantes *a seculo viri famosi*, *Genesis* 6. Et cum viderat multiplicatum genus humanum, bellavit contra eum per luxuriam et tam viriliter pugnavit quod devicit eum, sic quod in toto genere humano solum octo persone munde[261] ab illo vicio reperte[262]. De aliis autem scriptum est quod *omnis quippe caro corruperat viam suam*. Propter quod indignatus est Deus; mundum castigavit diluvio generali in tantum quod solum predicte[263] octo persone in archa Noe liberate sunt, ut patet *Genesis* 7 et 8, per quas iterum propagatum est genus humanum. Bellavit contra filios Noe et devicit Cham cum contra paternum honorem verenda patris discoopervit *Genesis* nono, propter quod meruit maledici. Bellavit contra

257 *tradito* ms., ed. 1525: *tradita* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494, 1511.
258 *posset* ms.: *possit* edd.
259 *Seth* ms., ed. 1525: *sed* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494, 1511.
260 *a* ms.: *de* edd.
261 *munde* ms.: *mundi* edd.
262 *reperte* ms.: *reperte sunt immunes* edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525; *reperti sunt immunes* ed. 1475.
263 *predicte* ms.: *dicte* edd.

jer; abandonado Dios y traicionada la fortaleza del paraíso; entregado como enemigo de Dios a él, es decir, el diablo; negada la obediencia al rey de lo alto, a saber, Dios– se entregó libremente en las manos del diablo, convirtiéndose en traidor. Y así, lograda la victoria sobre el primer hombre, Dios –indignado a causa de su perdición y porque aquél, arrojadas las armas de la inocencia, se había hecho cautivo del diablo junto con su desdendencia– lo arrojó del paraíso terrestre (*Génesis* tercero) y lo envió al exilio, al lugar de bestias y valle de lágrimas[79].

Por lo tanto, expulsado el primer hombre del paraíso, gozándose no poco el diablo pensó cómo podía desagradar a Dios aún más y, viendo a los dos hijos de Adán, a saber, Abel y Caín, de los cuales el primero era amado por Dios, guerreó contra ellos mediante el artilugio de la división y de la envidia; y venció por completo a Caín, quien mató a su hermano Abel (*Génesis* cuarto). Guerreó también contra los hijos de Set mediante la concupiscencia de la carne y los venció por completo, a saber, cuando recibieron a los hijos de los hombres, a saber, los descendientes de Caín, a partir de los cuales fueron procreados los gigantes, "hombres famosos desde tiempos antiguos" (*Génesis* 6)[80]. Y cuando hubo visto multiplicado al género humano, guerreó contra él mediante la lujuria y tan virilmente luchó que lo venció por completo, de modo tal que en todo el género humano sólo ocho personas fueron halladas puras de aquel vicio. De los demás, en cambio, se ha escrito que "toda carne ciertamente había corrompido su camino"[81]. A causa de esto, Dios se indignó; castigó al mundo con un diluvio general, al punto que solamente las ocho personas antedichas fueron liberadas en el Arca de Noé, como es patente en *Génesis* 7 y 8, por medio de las cuales nuevamente se propagó el género humano. Guerreó contra los hijos de Noé y venció por completo a Cam, cuando destapó, contra el honor paterno, las partes pudendas del padre (*Génesis* noveno[82]), por lo cual mereció ser maldecido. Guerreó contra los caldeos

79 *Cf. Génesis* 3, 23-24.
80 *Génesis* 6, 4.
81 *Genesis* 6, 12.
82 *Cf. Génesis* 9, 22 y 25.

caldeos per ydolatriam et devicit eos cum ignem adoraverunt, *Genesis* XI cum notatis[264]. Bellavit contra genus filiorum Noe et devicit eos per superbiam volentes turrim hedificare que usque ad celum pertingeret, propter quod indignatus Deus *unum labium* quod ante erat divisit et confudit, ut patet *Genesis* XI. Bellavit contra sodomas et gomorreanos et devicit eos per peccatum contra naturam, propter quod indignatus Deus igne celesti destruxit illas quinque civitates cum habitatoribus eorum et cuncta terre virencia, exceptis solum Loth uxore et filiabus suis, ut patet *Genesis* XX. Bellavit contra filios Habrae, scilicet Ysaac et Ysmael, et devicit Ysmael, cum fuerit vir[265] superbus, onager palustus, sagitarius et ydolatra pessimus, ut patet *Genesis* 22, cum notatis[266]. Bellavit contra filios Ysaac, scilicet Iacob et Esau, et devicit Esau per gulam: vendidit enim primogenita propter lenticulam, *Genesis* 26. De his in persona Dei dicit propheta: *Iacob dilexi, Esau autem hodio habui*. Bellavit etiam contra filios Iacob, qui cum essent XII devicit XI eorum per crimen pessimum et invidiam et facti sunt venditores fratris sui ignoscentis Ioseph, *Genesis* 27. Propter quod indignatus[267] Deus tradidit eos in captivitatem quadrigentis annis et ultra in Egipto[268]. Bellavit etiam contra egipcios per crudelitatem in tantum ut afligerent filios Israel *in luto et latere*, propter quod permisit Deus indurari cor pharaonis ut ad nichil pietatis moveretur; et indignatus Deus contra egipcios occidit primogenita eorum et submersit eos in Mari Rubro, filiis Israel liberatis, *Exodus* 14. Bellavit iterum contra filios Israel per ydolatriam et devicit eos cum scilicet fecerunt vitulum et adoraverunt; propter quod et alia crimina quibus vulneravit eos indignatus Deus peremit eos in deserto, *Genesis* 32[269]; sic quod de sex centum millibus qui exierunt de Egipto solum duo, scilicet Caleph et Iosue, intraverunt

264 *cum notatis* ms.: om. edd.
265 *vir* om. ed. 1475.
266 *cum notatis* ms.: om. edd.
267 *indignatus* ms.: *indignatus est* edd.
268 *Egipto* ms.: *Egyptum* edd.
269 *32* ms.: *XXXIII* edd.

mediante la idolatría y los venció por completo cuando adoraron el fuego (*Génesis* 11, con anotaciones[83]). Guerreó contra el linaje de los hijos de Noé y los venció por completo mediante la soberbia cuando quisieron edificar una torre que llegara hasta el cielo, por lo cual Dios, indignado, dividió y confundió "el único labio" que hasta entonces existía, como es patente en *Génesis* 11[84]. Guerreó contra los sodomitas y los gomorreanos y los venció por completo mediante el pecado contra natura, por lo cual Dios, indignado, destruyó con el fuego celestial aquellas cinco ciudades con sus habitantes y todo lo verdeante de la tierra, quedando exceptuados solamente Lot, su mujer y sus hijas, como es patente en *Génesis* 20. Guerreó contra los hijos de Abraham, a saber, Isaac e Ismael, y venció por completo a Ismael, dado que este fue un varón soberbio, onagro, palustre, tirador de flechas e idólatra pésimo, como es patente en *Génesis* 22, con anotaciones. Guerreó contra los hijos de Isaac, a saber, Jacob y Esaú, y venció por completo a Esaú mediante la gula: en efecto, vendió su primogenitura por lentejas (*Génesis* 26). Acerca de ellos dice el profeta en boca de Dios: "Amé a Jacob, a Esaú en cambio le tuve odio"[85]. Guerreó también contra los hijos de Jacob, quienes, como fueran doce, venció por completo a once de ellos mediante el crimen pésimo y la envidia y se hicieron vendedores de su inocente hermano José (*Génesis* 27)[86]. A causa de esto, Dios, indignado, los entregó en cautiverio durante cuatrocientos años y más en Egipto. Guerreó también contra los egipcios mediante la crueldad, tanto que afligieron a los hijos de Israel "con barro y ladrillo"[87], a causa de lo cual Dios permitió que se endureciera el corazón del faraón para que no sintiera ninguna piedad; y Dios, indignado contra los egipcios, mató a sus primogénitos y los sumergió en el Mar Rojo, quedando liberados los hijos de Israel (*Éxodo* 14). Guerreó nuevamente contra los hijos de Israel mediante la idolatría y los venció por completo, a saber, cuando hicieron un becerro y lo adoraron; a causa de esto y de otros crímenes con los

83 No aparece en el texto bíblico.
84 *Cf. Génesis* 11, 6-7.
85 *Malaquías* 1, 2-3; *Romanos* 9, 13.
86 *Génesis* 37, 27.
87 *Judith* 5, 10.

terram promissionis. Bellavit etiam contra filios Israel in deserto et devicit aliquos eorum per murmurationem, scilicet Datan et Abiron et Chore, propter quod indignatus Deus aperuit terram et descenderunt viventes in infernum, sicut patet *Numeri* 16. Bellavit iterum contra filios Israel per homicidium et devicit eos cum scilicet occiderunt prophetas amicos Dei et impleverunt Ierusalem sanguine eorum usque ad os, propter quod indignatus[270] Deus tradidit eos in captivitatem Babilonie septuaginta annis. Bellavit contra Saul, primum regem Israel, et devicit eum per inobedienciam, propter quod indignatus Deus[271] scidit regnum Israel ab eo, primi *Regum* 15, et ipse seipsum crudeliter necavit, primi *Regum* ultimo.

Bellavit contra regem David per superbiam, luxuriam et homicidium et devicit eum cum[272] scilicet numeravit populum, secundi *Regum* ultimo; accepit Bersabee uxorem Urie et interfecit Uriam, secundi *Regum* XI. Propter quod indignatus Deus licet penituerit percusso populo non hedificavit sibi templum sive domum quam cogitaverat. Bellavit contra Salomonem per luxuriam et ydolatriam et devicit eum quia adamavit mulieres alienigenas et fecit multa templa ydolorum, ut patet tercii *Regum* undecimo. Pugnavit[273] contra Roboam per superbiam et devicit eum; propter quod indignatus[274] recessit Israel a domo eius usque in presentem diem, ut patet tercii *Regum* XII. Bellavit contra Ieroboam per ydolatriam et devicit eum quia peccare fecit Israel vitulos aureos adorando; patet[275] tercii *Regum* capitulo[276] XII. Bellavit contra Senacherib per superbiam et devicit eum cum blasphemavit contra Deum Israel; propter quod indignatus Deus percussit per angelum suum in castris asiriorum centum et octuagintaquinque

270 *indignatus* ms.: *et indignatus*, edd. 1475, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525; om. ed. 1475.
271 *indignatus Deus* ms.: *indignatus Deus tradidit eos in captivitatem* ed. 1471; *Deus indignatus tradidit eos in captivitatem* ed. 1471; *indignatus Deus tradidit eos in captivitatem et* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
272 *cum* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525: om. ed. 1494.
273 *pugnavit* ms.: *bellavit* edd.
274 *indignatus* ms.: *indignatus Dominus* edd.
275 *patet* ms.: *videt* edd. 1471, 1475; *vide* edd. 1484, 1487, 1494, 1511, 1525.
276 *capitulo* ms.: om. edd.

cuales los hirió, Dios, indignado, los destruyó en el desierto (*Génesis* 32[88]); así fue que, de los seiscientos mil que salieron de Egipto, sólo dos, a saber, Caleb y Josué, entraron a la tierra de promisión. Guerreó también contra los hijos de Israel en el desierto y venció por completo a algunos de ellos mediante la murmuración, a saber, a Datán, Abirán y Coré, a causa de lo cual, Dios, indignado, abrió la tierra y descendieron vivos al infierno, como es patente en *Números* 16[89]. Guerreó nuevamente contra los hijos de Israel mediante el homicidio y los venció por completo, a saber, cuando mataron a los profetas amigos de Dios y llenaron Jerusalén de su sangre hasta la boca, por lo cual Dios, indignado, los entregó en cautiverio a Babilonia durante setenta años. Guerreó contra Saúl, el primer rey de Israel, y lo venció por completo mediante la desobediencia, a causa de lo cual Dios, indignado, le quitó el reino de Israel (I *Reyes* 15) y él se mató a sí mismo cruelmente (I *Reyes*, último capítulo)[90].

Guerreó contra el rey David por medio de la soberbia, la lujuria y el homicidio y lo venció por completo, a saber, cuando hizo el censo del pueblo (en el segundo de *Reyes*, capítulo último); tomó a Betsabé, la esposa de Urías y mató a Urías (en el segundo de *Reyes* 11[91]). Indignado por esto, Dios, aunque aquel –ya golpeado el pueblo– se arrepintió, no edificó para sí el templo o casa que había pensado. Guerreó contra Salomón por medio de la lujuria y la idolatría y lo venció por completo porque enamoró a mujeres extranjeras y construyó muchos templos a los ídolos; es patente en el tercero de *Reyes*, capítulo undécimo. Luchó contra Roboam por medio de la soberbia y lo venció por completo; indignado a causa de esto, [Dios] echó a Israel de su casa hasta el día presente, como es patente en el tercero de *Reyes* 12. Guerreó contra Jeroboam por medio de la idolatría y lo venció por completo, porque hizo que Israel pecara adorando becerros de oro, como es patente en el tercero de *Reyes*, capítulo 12. Guerreó contra Senaquerib por medio de la soberbia y lo venció por completo cuando

88 *Éxodo* 32.
89 *Números* 16, 31-33.
90 I *Samuel* 31.
91 II *Samuel* 11.

millia et ipsum occiderunt proprii filii[277] cum ydola in templo suo[278] adoraret; patet *Ysaie* 37[279]. Bellavit contra Nabuchodonosor per superbiam et devicit eum cum fuit glorificatus in hedificacio[280] Babilonis; propter quod indignatus[281] //[f.180r] Deus[282] proiecit eum a regno et septem annis cum feris habitavit[283] sicut bestia *Danielis* quarto. Bellavit contra Holofernem, principem militie Nabuchodonosor, per superbiam, gulam et luxuriam et devicit eum; propter quod indignatus[284] Deus tradidit eum in manus sancte mulieris Judich, que precidit caput eius, *Judich* 6°. Bellavit contra Aman[285] per superbiam et devicit eum cum presumpsit perimere Israel; propter quod indignatus[286] Deus permisit quod suspenderetur patibulo et quod deleretur genus eius, *Hester* 5°[287]. Bellavit contra regem Antiochum per superbiam et devicit eum cum dixit se facturum Iherusalem congeriem sepulcri iudeorum; propter quod indignatus[288] Deus percussit eum plaga insanabili viscerum suorum, primi *Machabeorum* 9°. Bellavit contra universum populum gentilium per ydolatriam et devicit eum, sicut patet *Sapiencie* 14, cum per universum orbem romani imperantes ydola adorarent. Unde et tunc Rome templum pantheon erat constructum, sic dictum quia simulacrum erat omnium deorum.

Contra innumerabiles alios[289] bellavit et[290] variis vulneribus peccatorum infixis, de eis viriliter triumphavit et eorum animas captivas post hanc vitam ad inferos deducebat. Quam captivitatem et miseriam deplorantes patres antiqui gemitibus inenarrabilibus clamaverunt ad

277 *filii* ms.: om. edd.
278 *suo* ms., edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *suo dum* ed. 1471, 1475.
279 *37* ms.: *XXXVIII* edd.
280 *hedificacio* ms.: *edificio* edd.
281 *indignatus* ms.: *indignatus est* edd.
282 *Deus* ms.: *Deus et* edd.
283 *habitavit* ms.: *habitabat* edd.
284 *indignatus* ms.: *indignatus est* edd.
285 *Aman* ms., edd. 1485, 1494, 1525: *Amon* edd. 1471, 1475, 1487, 1511.
286 *indignatus* ms.: *indignatus est* edd.
287 legendum *Ester* 9, 13.
288 *indignatus* ms.: *indignatus est* edd.
289 *innumerabiles alios* ms.: *alios innumerabiles* edd.
290 *et* ms., ed. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *et cum* ed. 1475.

blasfemó contra el Dios de Israel; indignado a causa de esto, Dios golpeó a través de su ángel en el campamento de los asirios a ciento ochenta y cinco mil hombres y a él lo mataron sus propios hijos cuando adoró ídolos en su templo; es patente en *Isaías* 37[92]. Guerreó contra Nabucodonosor por medio de la soberbia y lo venció por completo cuando fue glorificado en la edificación de Babilonia; indignado a causa de esto, Dios lo expulsó del reino y durante siete años habitó con fieras como una bestia (*Daniel* 4)[93]. Guerreó contra Holofernes, jefe de la milicia de Nabucodonosor, por medio de la soberbia, la gula y la lujuria y lo venció por completo; indignado a causa de esto, Dios lo entregó en manos de la santa mujer, Judith, quien le cortó la cabeza (*Judith* 6[94]) Guerreó contra Amam por medio de la soberbia y lo venció por completo cuando intentó destruir Israel; indignado a causa de esto, Dios permitió que fuera colgado del patíbulo y que su linaje fuera borrado (*Esther* 5[95]). Guerreó contra el rey Antíoco por medio de la soberbia y lo venció por completo cuando dijo que él haría de Jerusalén una montaña de piedras para sepulcro de los judíos; indignado a causa de esto, Dios lo golpeó con una llaga incurable en sus entrañas (primero de *Macabeos* 9)[96]. Guerreó contra el pueblo entero de los gentiles por medio de la idolatría y lo venció por completo, como es patente en *Sabiduría* 14, dado que los romanos, imperando por el orbe entero, adoraban ídolos. De ahí que entonces en Roma había sido construido el templo del Panteón, llamado así porque había imágenes de todos los dioses.

Guerreó también contra otros innumerables e, infligiendo varias heridas a los pecadores, triunfó sobre ellos virilmente y llevaba a los infiernos a sus almas cautivas despúes de esta vida. Los antiguos padres, lamentando esta cautividad y miseria, clamaron a Dios con gemidos inenarrables para que les enviara un liberador, diciendo: "Ven a liberarnos[97], Señor, Dios de las virtudes, muestra

92 *Isaías* 37, 36 y 38.
93 *Cf. Daniel* 4, 22.
94 *Judith* 13, 8.
95 *Esther* 7, 4 y 10.
96 II *Macabeos* 9, 4.
97 Antífona del primer domingo de adviento.

Deum ut mitteret liberatorem dicentes: *Veni ad liberandum nos, Domine, Deus virtutum*[291], *ostende faciem tuam,* id est, filium tuum humanatum, *et salvi erimus*. Et iterum *Ysaie* 64: *Utinam disrumperes celos et descenderes; a facie tua montes defluerent*. Et cum gemitus[292] humani generis audiret Altissimus misertus est[293] super eum et misit in tempore plenitudinis filium suum, redemptorem et liberatorem. Et tunc dyabolus finaliter bellavit contra filios Israel per maliciam et invidiam et devicit eos cum scilicet occiderunt redemptorem messiam suum; propter quod indignatus Deus tradidit eos in perpetuam captivitatem, sicut supra declaratum fuit libro primo et tercio.

[7] De perdicione dominii demonum per iusticiam in adventu Christi[294]

Septima consideratio est quod demones in adventu Christi per iusticiam perdiderunt dominium suum quod super genus humanum habebant. Fecerat enim grandem offensam dyabolus Deo, cum[295] deceptore[296] et fraudulenter contra Dei voluntatem eius servum tulit et fecit[297] suum; quo non obstante si voluisset reconciliari Deo pro eo, sicut pro homine satisfecisset. Noluit tamen, ymo ei placuit semper[298] permanere inimicus Dei peccatum suum non recognoscens, quod non erat in homine, ymo dolebat de peccato ut Deo reconciliaretur. Et ideo ne dyabolus posset[299] conqueri de iniusticia si forte Deus de sua potestate absoluta et[300] violenter sine aliqua satisfacione liberasset

291 *virtutum* ms.: *virtutum et* edd. 1471, 1475; *virtutum et Psalmo LXXIX* edd. 1485, 1487, 1491, 1511, 1525.
292 *gemitus* ms., edd. 1471, 1475, 1494, 1511, 1525: *genitus* edd. 1485, 1487.
293 *est* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525: *ste* ed. 1494.
294 *De perdicione dominii demonum per iusticiam in adventu Christi* ms., ed. 1475: om. ed. 1471; *De perdicione dominii demonum in adventu Christi* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
295 *cum* ms.: *tam* edd.
296 *deceptore* ms.: *deceptorie* edd.
297 *fecit* ms.: *fecit servum* edd.
298 *placuit semper* ms., edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *semper placuit* ed. 1475.
299 *posset* ms.: *possit* edd.
300 *et* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525: *ut* ed. 1494.

tu rostro", esto es, a tu Hijo humanado, "y nos salvaremos"[98]. Y de nuevo, en *Isaías* 64: "Ojalá rompieras los cielos y descendieras, ante tu rostro caerían los montes"[99]. Y como el Altísimo oyera el gemido del género humano, se compadeció de él y en el tiempo de la plenitud envió a su hijo, redentor y liberador. Y entonces el diablo, finalmente, guerreó contra los hijos de Israel por medio de la malicia y de la envidia y los venció por completo, a saber, cuando mataron al redentor, su Mesías; indignado a causa de esto, Dios los entregó a un perpetuo cautiverio como fue arriba declarado, en los libros primero y tercero.

[7] Acerca de la perdición del dominio de los demonios por medio de la justicia en la venida de Cristo

La séptima consideración es que los demonios, con la venida de Cristo, perdieron por justicia su dominio, el que tenían sobre el género humano. En efecto, el diablo había cometido una gran ofensa contra Dios cuando, por engañador y fraudulentamente, contra la voluntad de Dios, tomó al siervo de éste y lo hizo suyo; no obstante esto, si hubiese querido reconciliarse con Dios, [Cristo] habría dado satisfacción a favor de él, como lo hizo a favor del hombre. Sin embargo, [el diablo] no quiso; por el contrario, le complació permanecer siempre como enemigo de Dios, sin reconocer su pecado, que no estaba en el hombre; [este] por el contrario, se dolía del pecado, para reconciliarse con Dios. Y por esto, para que el diablo no pudiera quejarse de injusticia si acaso Dios liberara al hombre de su potestad absoluta de modo violento, sin ninguna satisfacción, [el diablo] debió perder el dominio que tenía sobre el hombre por justicia. El hombre, por el hecho de haber sido vencido por aquél en el paraíso terrenal, era justamente su siervo. Pero que Dios, para la liberación de este hombre, debió servirse

98 *Salmo* 80, 20.
99 *Isaías* 64, 1.

hominem, per iusticiam debuit perdere dominium quod supra hominem tenebat. Qui homo ex eo quod ab eo victus in paradiso terrestri fuerat, iuste servus suus erat. Quod autem Deus in tali hominis liberatione debuit uti iusticia et non absoluta potencia, patet pro tanto, quia Deus est necessario iustus et taliter iustus quod non potest dici Deus si non intelligatur iustus et iterum quia laudabilior est princeps qui utitur iusticia quam potentia[301] solum. Quomodo autem primus homo nec omnes homines nec omnes angeli boni nec etiam omnes demones simul non potuerunt satisfacere pro homine sed solum Deus et homo, ut declaratum est supra libro quarto, consideratione quinta, in tercio articulo fidei. Non enim totus mundus solvere valebat debitum primi hominis, ut *Apocalipsis* 5: *Nemo poterat in celo nec in terra nec*[302] *subtus terram aperire librum nec*[303] *videre illum*, id est, implere redempcionem humani generis, que ab eterno scripta fuit in libro divine disposicionis, ut per Christum solum impleretur. Librum ergo ipse solus aperuit quia solus penam crucis nobis mortis debitoribus tulit. Unde dicit[304] *Psalmo*[305] *que non rapuit*[306], scilicet Christus, *tunc exsolvebat*[307].

Mirabantur autem homines potestatem magnam dyaboli et eius dominium super homines et dicebant illud *Ysaie* XLIX°: *Numquid toletur a forti preda*, id est, humanum genus a dyaboli potestate, *aut quod captum fuerit a robusto salvum esse poterit*? Et respondet Deus ibidem: *Hec dicit Dominus*[308]: *equidem et captivitas a forti tolletur et quod ablatum fuerit a robusto salvabitur*, scilicet per Christum. Unde sequitur ibidem: *quasi musto sanguine suo inebriabuntur et sciet omnis caro, quia ego Dominus salvans te, Redemptor tuus fortis Iacob*. Et confirmatur per dictum Salvatoris *Iohanis* XII: *Nunc iudicium*, scilicet

301 *potenciam* ms.: *potentia* edd.
302 *nec* ms.: *neque* edd.
303 *nec* ms.: *neque* edd.
304 *dicit* ms.: *dixit* edd.
305 *Psalmo* ms.: om. ed. 1471, 1475 (in ambabus spatia sunt ad implendum); *Psalmo LXVIII* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
306 *rapuit* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525: *rapui* ed. 1494.
307 *exsolvebat* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525: *exsolvebam* ed. 1494
308 *Dominus* om. ed. 1475.

de la justicia y no de la potencia absoluta es patente por esto: porque Dios es necesariamente justo y a tal punto es justo que no puede ser llamado 'Dios' si no se entendiera 'justo' y, además, porque es más loable el príncipe que se sirve de la justicia que el que se sirve sólo de la potencia. Pero de este modo, ni el primer hombre, ni todos los hombres, ni todos los ángeles buenos, ni tampoco todos los demonios en conjunto pudieron dar satisfacción a favor del hombre, sino solamente el Dios y hombre, como se explicó más arriba, en el libro cuarto, consideración quinta, tercer artículo de fe. En efecto, ni el mundo entero podía pagar la deuda del primer hombre, como dice *Apocalipsis* 5: "Nadie en el cielo ni en la tierra ni bajo tierra podía abrir el libro ni verlo"[100], esto es, cumplir la redención del género humano, que fue escrita desde lo eterno en el libro de la divina disposición, para que fuera cumplida solamente por medio de Cristo. Por lo tanto, solo Él abrió el libro, porque solo cargó la pena de la cruz para nosotros, deudores de la muerte. De donde se dice en el *Psalmo*, "lo que no arrebató –a saber, Cristo– entonces lo pagaba"[101].

Pero los hombres admiraban la gran potestad del diablo y su dominio sobre los hombres y decían aquello de *Isaías* 49: "¿Acaso será quitada la presa del fuerte –esto es, el género humano de la potestad del diablo– o podrá estar a salvo lo que haya sido tomado por un poderoso?". Y Dios responde, en el mismo lugar[102]: "Esto dice el señor: ciertamente, no sólo la cautividad será quitada al fuerte sino también será salvado lo que ha sido tomado por el poderoso", a saber, por medio de Cristo[103]. De donde se sigue en el mismo lugar: "se embriagarán con su sangre como con vino nuevo y toda carne sabrá que yo soy el Señor que te salva, tu redentor, el fuerte de Jacob"[104]. Y se confirma por lo dicho por el Salvador en *Juan* 12: "Ahora es el juicio –a saber, de discernimiento– del mundo, ahora el príncipe de este mundo será echa-

100 *Apocalipsis* 5, 3.
101 *Cf. Salmos* 68 (69), 4 (5).
102 *Isaías* 49, 24.
103 *Isaías* 49, 25.
104 *Isaías* 49, 26.

discretionis, *est mundi, nunc princeps huius mundi eicietur foras*, scilicet a dominio et potestate tirapnica super homines. Unde ipse dyabolus dicebatur princeps mundi quia dominatur in hominibus mundo deditis. Et sicut dicit Paulus *Ad Colosenses* secundo: *Expolians*, scilicet Christus, *principatus et potestates traduxit confidenter*, id est, dyabolum exterminavit longe a potestate quem habebat.

Et si queras de modo quem Christus tenuit ut vinceret dyabolum et eius dominium auferret, respondetur quod fuit modus quo piscis capitur hamo sub esca asconso, quia volens capere escam non videns hamum capitur ab hamo, sic Christus, volens preliari cum dyabolo in sua passione, abscondit suam fortitudinem, suam pulcritudinem, suam sanitatem et[309] suam dignitatem in cruce. Cum enim per virtutem //[f.180v] fortitudinis deberet cum dyabolo preliari, totam enim[310] abscondit tenendo manus fixas et clavatas in cornibus crucis. Unde Abacuch in tercio capitulo, loquens de cruce Christi, dicit[311]: *Cornua*, scilicet crucis, *in manibus eius; ibi abscondita est fortitudo eius*; et patet fortitudo sua ibi[312] abscondita quia per eam vicit fortissimam mortem et fortissimum dyabolum. Nam sequitur in capitulo[313] eodem: *ante faciem euis ibit mors, egredietur dyabolus ante pedes eius*, scilicet victus et nudus a suo dominio et potencia quam primo tenebat.

Absconderant enim demones laqueos[314] mortis pedibus nostris in ligno sciencie boni et mali. Et ideo Christus abscondit eis laqueum, unde capti sunt in ligno crucis. Et ideo dicit[315] psalmista: *Veniat illi*, scilicet dyabolo, *laqueus quem ignorat* et[316] cetera. Abscondit etiam in cruce suam pulcritudinem in turpitudinem, quia[317], cum esset *precio-*

309 *et* ms.: om. edd.
310 *enim* ms.: *eam* edd.
311 *dicit* ms.: *dixit* edd.
312 *ibi* ms., edd. 1511, 1525: *ibi in* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494.
313 *capitulo* ms.: *illo* edd.
314 *laqueos* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525: *laquens* ed. 1494.
315 *dicit* ms.: *dixit* edd.
316 *et* ms.: *ei et* edd.
317 *quia* ms.: om. edd.

do fuera", a saber, del dominio y la tiránica potestad sobre los hombres[105]. De ahí que el diablo mismo era llamado 'príncipe del mundo' porque dominaba sobre los hombres entregados al mundo. Y así como dice Pablo (*A los Colosenses*, capítulo segundo): "Expoliando –a saber, Cristo– los principados y las potestades, los exhibió con audacia"[106], esto es, expulsó al diablo lejos de la potestad que tenía.

Y si preguntas acerca del modo que tuvo Cristo para vencer al diablo y quitarle su dominio, se responde que fue el modo por el cual el pez es capturado con un anzuelo escondido bajo la carnada, porque queriendo tomar la comida, no viendo el anzuelo, es capturado por el anzuelo. Así Cristo, queriendo combatir contra el diablo en su pasión, escondió su fortaleza, su belleza, su sanidad, su dignidad en la cruz. En efecto, como debía combatir contra el diablo mediante la virtud de su fortaleza, la escondió totalmente, manteniendo las manos fijas y clavadas en los brazos de la cruz. De donde Habacuc, en el capítulo tercero, hablando de la cruz de Cristo, dice: "los brazos –a saber, de la cruz– [están] en sus manos; allí fue escondida su fortaleza"[107]. Y es evidente su fortaleza allí escondida, porque por medio de ella venció a la fortísima muerte y al fortísimo diablo. Pues se sigue en el mismo capítulo: "Delante de su rostro irá la muerte, pasará el diablo a sus pies"[108], es decir, vencido y desnudo del dominio y potencia que primero tenía.

Los demonios, en efecto, habían escondido las trampas de la muerte bajo nuestros pies, en el árbol de la ciencia del bien y del mal. Y por eso Cristo les escondió la trampa, de donde fueron capturados en el madero de la cruz. Y por eso dice el salmista: "Venga sobre él –a saber, el diablo– la trampa que ignora"[109], etc. También escondió en la cruz su belleza en la fealdad, porque, aunque fuese precioso en aspecto ante los hijos de los

105 *Juan* 12, 31.
106 *Colosenses* 2, 15.
107 *Habacuc* 3, 4.
108 *Cf. Habacuc* 3, 5.
109 *Salmo* 35, 8.

sus forma pro[318] *filiis*[319] *hominum*, *Psalmo* 44, ibi *non erat species*[320] *nec decor*, *absconditus vultus eius et despectus, unde nec reputavimus eum*, *Ysaie* 53. Abscondit tercio suam sanitatem in infirmitate quia, ut dicitur *Ysaie*, capitulo eodem: *Nos reputavimus eum quasi leprosum percussum a Deo et humiliatum, virum dolorum et scientem infirmitatem*. Abscondit quarto suam dignitatem in contemptum et vilitatem[321], quia *cum latronibus et homicidis cum iniquis et sceleratis deputatus est*, *Ysaie*, capitulo eodem. Cum tamen esset summe dignitatis et excellencie quia verus Deus et verus homo, sicut fuit declaratum supra libro primo, sic ergo in Christi passione egressus est dyabolus victus ante pedes eius, perdita potestate et dominio, liberato homine ab eius captivitate. Et ideo in figura huius legitur primi *Regum* 17° quod David occidit leonem et predam eius tulit ab ore huius leonis. Petebat propheta liberari dicens: *Salva me ex ore leonis*, *Psalmo* XXI. Et in signum victorie habite ligavit Christus humani generis inimicum, scilicet dyabolum, et sic ante faciem eius[322] ivit mors, id est dyabolus victus et ligatus, sicut in triumphis victi solent ire ante victorem ligati. Unde *Apocalipsis* XX: *Aprehendit drachonem, serpentem antiquum, qui est dyabolus et Sathanas, et ligavit eum per annos mille*, id est, usque ad tempus antichristi, et ponitur ibi tempus determinatum pro indeterminato. Et quia tunc resumet violentam potestatem et exiet per afluentem malignitatem ut mittat populos in errorem, ideo tunc dicitur 'solvi'.

Signum autem manifestum perdicionis dominii demonum fuit cessacio ydolatrie in universo mundo ad predicationem Christi et apostolorum, per quam ydolatriam fere universum orbem captivum tenebat cum ydolis, ut Deus coleretur.

318 *pro* ms.: *pre* edd.
319 *filiis* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1494, 1511, 1525: *filii* ed. 1487.
320 *species* ms.: *ei species* edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525; *ei spes* ed. 1475.
321 *vilitatem* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525: *utilitatem* ed. 1494.
322 *eius* ms.: om. edd.

hombres (*Salmo* 44[110]), allí "no había apariencia ni hermosura"[111], "escondido su rostro y despreciado; de donde ni siquiera lo tuvimos en consideración" (*Isaías* 53[112]). En tercer lugar, escondió su salud en la debilidad porque, como se dice en *Isaías*, en el mismo capítulo: "Nosotros lo consideramos como a un leproso, golpeado por Dios y humillado"[113], "varón de dolores y conocedor de la debilidad"[114]. En cuarto lugar, escondió su dignidad en el desprecio y la vileza, porque fue contado entre ladrones y homicidas, entre inicuos y criminales (*Isaías*, en el mismo capítulo). Sin embargo, como fuese de suma dignidad y excelencia, porque es verdadero Dios y verdadero hombre como fue declarado más arriba en el libro primero, así, por lo tanto, en la pasión de Cristo el diablo salió vencido ante sus pies, perdidos su potestad y su dominio, liberado el hombre de su cautividad. Y por eso, como figura de esto, se lee en el libro primero de *Reyes* 17 que David mató a un león y rescató su presa de la boca de ese león[115]. El profeta pedía ser liberado diciendo: "Sálvame de la boca del león" (*Salmo* XXI[116]). Y como signo de la victoria obtenida, Cristo ató al enemigo del género humano, es decir, el diablo, y así marchó ante su rostro la muerte, esto es, el diablo vencido y atado, como suelen ir los vencidos en las ceremonias de triunfo, atados ante el vencedor. De donde en *Apocalipsis* 20: "Prendió al dragón, la serpiente antigua, que es el diablo y Satanás, y lo ató por mil años", esto es, hasta el tiempo del Anticristo, y se establece allí un tiempo determinado por uno indeterminado. Y como entonces reasumirá una violenta potestad y saldrá a través de una malignidad abundante para enviar a los pueblos al error, por eso entonces se dice "desaté".

Pero el signo manifiesto de la perdición del dominio de los demonios fue el cese de la idolatría en todo el mundo ante la predicación de Cristo y los apóstoles, idolatría por la cual tenía a casi todo el orbe cautivo con ídolos, para que Dios fuera adorado.

110 *Salmo* 44, 3.
111 *Isaías* 53, 2.
112 *Isaías* 53, 3.
113 *Isaías* 53, 4.
114 *Isaías* 53, 3.
115 I *Samuel* 17, 34-37.
116 *Salmo* 21, 22.

[8] De proprietatibus et malicia demonum[323]

Octava consideratio est de proprietatibus et malicia demonum. Circa primum ut notatur *Iohannis* octavo[324], Christus assignavit tres proprietates precipuas dyaboli. Prima quod est *homicida ab inicio*, quia homo in specie humana ponitur per animam. Ideo ille magis proprie est homicida qui animam interficit per peccatum mortale quam iste qui interficit corpus per quod homo convenit cum brutis. Hoc autem fecit dyabolus a principio mundi quia per suggestionem eius primum peccatum homini[325] contigit et in hoc oficio continue perseveravit. Secunda proprietas dyaboli ibidem est quod *in veritate non stetit*, id est, in debita obedientia ad Deum. Res enim dicuntur vere in quantum conformantur veritati prime; a qua veritate deviavit dyabolus per peccatum superbie. Tercia est quod *mendacium ex propriis loquitur*, id est, ex habitu malo in quo est obstinatus; et[326] subditur causa: *quia mendax est et pater eius*, id est, ipsius mendacii. Qui enim mendacia ab aliis inventa solum refert mendacia dicit, sed qui ea facit mendax dicitur. Et propter hoc dyabolus dicitur pater mendacii, quia primum mendacium adinvenit dicens mulieri *Genesis* III: *Nequaquam moriemini*.

Sed est difficultas cum sint mendaces si possunt demones compelli ad dicendum veritatem. Respondetur[327] quod sic; compelluntur enim falaces spiritus ad dicendum veritatem et salubria nobis, sicut exemplificat beatus Augustinus octavo *De civitate Dei*, capitulo 26, de dolore demonum qui loquebantur per Hermen ante Christi adventum de suis futuris penis apud memorias sanctorum martyrum quas imminere cernebant. In multis enim, ait Augustinus, talibus locis torquentur et confitentur et de possessis hominum corporibus eiiciuntur.

323 *De proprietatibus et malicia demonum* ms., edd. 1475, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: om. ed. 1471.
324 *octavo* ms. (recte): *IIII* edd.
325 *homini* ms., edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *hom* ed. 1475.
326 *et* ms., edd. 1471, 1475, 1494: *id est* edd. 1485, 1487, 1511, 1525.
327 *respondetur* ms.: *dicitur* edd.

[8] Acerca de las propiedades y la malicia de los demonios

La octava consideración trata de las propiedades y la malicia de los demonios. Acerca de lo primero, como se señala en *Juan* octavo, Cristo asignó tres propiedades particulares al diablo. La primera es que es "homicida desde el inicio"[117], porque el hombre es puesto dentro de la especie humana a causa del alma. Por este motivo, es más propiamente homicida aquel que mata el alma por medio del pecado mortal que aquel que mata el cuerpo, por el cual el hombre coincide con los brutos. Y esto hizo el diablo desde el principio del mundo, porque por su sugestión ocurrió el primer pecado al hombre y en esta tarea perseveró continuamente. La segunda propiedad del diablo, en el mismo lugar, es que "no permaneció en la verdad", esto es, en la debida obediencia a Dios. En efecto, se dice que las cosas son verdaderas en tanto son conformes a la verdad primera; de esta verdad se desvió el diablo por el pecado de soberbia. La tercera es que "habla mentira a partir de sus propias cosas", esto es, del mal hábito en el cual está obstinado; y se añade la causa: porque "es mentiroso y padre de ella", esto es, de la mentira misma. En efecto, quien sólo repite mentiras inventadas por otros dice mentiras, pero a quien hace estas cosas se le dice 'mentiroso'. Y a causa de esto se dice que el diablo es el padre de la mentira, porque introduce la primera mentira al decirle a la mujer, en *Génesis* 3: "Nunca moriréis"[118].

Pero hay una dificultad: si, dado que son mentirosos, pueden los demonios ser compelidos a decir la verdad. Se responde que sí; en efecto, los espíritus falaces son compelidos a decir la verdad y cosas provechosas para nosotros, como lo ejemplifica san Agustín en el libro octavo de *La ciudad de Dios*, capítulo 26, con el dolor de los demonios que, antes de la venida de Cristo, hablaban a través de Hermes sobre sus penas futuras, que consideraban inminentes, a partir de las memorias de los santos mártires. En efecto, afirma Agustín, en muchos de tales pasajes son atormentados y confiesan y son expulsados de los cuerpos poseídos de los hombres.

117 *Juan* 8, 44.
118 *Génesis* 3, 4.

Sunt et alie vigintidue demonum proprietates, quarum viginti numerantur in secundo libro *Summe veritatis theologice*, scilicet quod sunt spiritus impuri, humani generis inimici, mente rationales, nequicia subtiles, nocendi cupidi, per superbiam tumidi, semper in fraude novi, immutant sensus, inquinant affectus[328], vigilantes turbant, dormientes per sompnia inquietant, morbos inferunt, tempestates concitant, in angelos lucis se transformant, semper[329] infernum suum secum portant, in ydolis divinum cultum[330] sibi usurpant, semper bonis dominari appetunt, magice artes per eos fiunt, bonis ad exercitium dantur, semper fini hominis insidiantur. Hec ibi.

Vicesimaprima demonum proprietas est quod semper ambulant in circulo. Unde *Psalmo* de demonibus ait: *In circuitu impii ambulant*. Item cum Dominus quereret a Sathan *Iob* primo: *Unde venis?*, respondit: *Circuivi terram et perambulavi eam*. Quod quadrupliciter intelligi potest. Primo sic: *Circuivi terram*, id est, data est mihi universalis temptandi diligencia quia pauci sunt in quibus non habeant locum vestigia mea. Secundo, sic exponeret dyabolus si posset inclinari ad suum peccatum cognoscendi[331]: *circuivi terram*, id est, in hoc me ostendo remotum a virtute et obstinatum in malo, quia semper sum in circunferencia et nunquam possum invenire[332] lineam per quam veniam ad medium quod est virtus. Tercio sic: *Circuivi terram*, propter anxietatem laboris[333]; unde glosa: Sathan laborans terram circuit, quia quietus in Dei culmine stare contempsit. Quarto sic: *Circuivi terram*, propter hoc quod dyabolus est serpens tortuosus, unde *Ysaie* 27: *Visitabit Dominus super Leviatan serpentem tortuosum*; et sic[334] motus circularis, quantum //[f.181r] est de se, nunquam cessat; sic et dyabolus nunquam quiescit, et quia semper in circulo est, ideo nunquam rectus

328 *affectus* ms.: *effectus* edd.
329 *semper* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525: *semper in* ed. 1494.
330 divinum cultum ms., edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: cultum ¿divinum? ed. 1475 (cum virgula).
331 *cognoscendi* ms.: *cognoscendum* edd.
332 *invenire* ms.: *venire in* edd.
333 *laboris* ms.: *laborum* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494, 1525; *aborum* ed. 1511.
334 *sic* ms.: *sicut* edd.

Hay también otras veintidós propiedades de los demonios, veinte de las cuales son enumeradas en el segundo libro de la *Suma de la verdad teológica*, a saber, que "son espíritus impuros, enemigos del género humano, racionales por su mente, sutiles por su maldad, deseosos de dañar, hinchados por la soberbia, siempre innovadores en el fraude, que corrompen los sentidos, ensucian los afectos, perturban a quienes están despiertos, inquietan a quienes duermen con ensueños, producen enfermedades, concitan tempestades, se transforman en ángeles de luz, siempre portan consigo su infierno, usurpan para ellos el culto divino en los ídolos, siempre desean dominar a los buenos, se producen por ellos las artes mágicas, son dados a los buenos para ejercicio, siempre acechan el fin del hombre". Estas cosas están allí[119].

La vigésimo primera propiedad de los demonios es que siempre andan en círculo. De ahí que en el *Salmo* se afirma acerca de los demonios: "los impíos andan dando vueltas"[120]. Además, cuando el Señor le preguntó a Satán, en *Job* I, "¿De dónde vienes?", respondió: "Di vueltas por la tierra y me paseé por ella"[121]. Esto puede ser entendido de cuatro maneras. Primero, así: "di vueltas por la tierra", esto es, me fue dado el encargo universal de tentar, porque son pocos aquellos en los cuales mis huellas no tienen lugar. En segundo lugar, así lo explicaría el diablo, si pudiera disponerse a conocer su pecado: "di vueltas por la tierra", esto es, en esto me muestro alejado de la virtud y obstinado en el mal, porque siempre estoy en circunferencia y nunca puedo encontrar la línea por la cual llegar al medio, que es la virtud. Tercero, así: "di vueltas por la tierra", a causa de la ansiedad de la tarea; de ahí la glosa: "Satán da vueltas por la tierra trabajando, porque despreció permanecer en reposo en la cumbre de Dios". Cuarto, así: "di vueltas por la tierra", por el hecho de que el diablo es una serpiente tortuosa, de donde se dice en *Isaías* 27: "Castigará el Señor […] a Leviatán, la serpiente tortuosa"[122]; y así, el movimiento circular, en cuanto depende de él, nunca cesa; de igual manera el diablo nunca descansa y, dado que

119 *Compendium theologiae veritatis* II, 26.
120 *Salmos* 11, 9.
121 *Job* I, 7.
122 *Isaías* 27, 1.

sed magis tortuosus est. Recte ergo dicitur de demonibus[335]: *in circuitu impii ambulant*. Et si queras qualiter circuit dyabolus, respondet[336] glosa super illo verbo primo *Petri* 5: *Circuit querens quem devoret*, dicens: circuit tanquam hostis obsidens muros clausos, explorat an sit pars aliqua murorum[337] minus stabilis, cuius additu ad interiora penetretur. Offert occulis formas illicitas et faciles voluntates et visu destruat castitatem, aures per canora temptat ut[338] molliat[339] christianum, iniuriis lacescentibus ad cedem instigat, honores terrenos promittit ut adimat celestes; et cum latenter non potest fallere apertos addit terrores, in pace subdolus, in persecucione violentus. Contra quem tam animus debet esse paratus ad resistendum quantum ille paratus est ad repugnandum. Hec ibi.

Vicesimasecunda demonum proprietas est quod sunt crudeles, ymo sevissimi; et est crudelitas demonis in tribus. Primo, in presidendo, unde *Ysaie* 19°: *Tradam Egiptum in manum*[340] *demoniorum crudelium*. Secundo, demon est crudelis in pugniendo, *Proverbiorum* 17°: *Semper iurgia querit malus; angelus autem crudelis mittetur contra eum*. Tercio est crudelis in non miserendo, *Ieremie* sexto: *Crudelis est et non miserebitur*. Et prima *Petri* 5: *Adversarius vester dyabolus tanquam leo rugiens circuit querens quem devoret*[341]. Est enim figuraliter bestia illa de qua dicitur *Genesis* 37°: *Fera pessima devoravit filium meum Ioseph*. Multe alie sunt demonum proprietates[342] quas non sufficere calamo explicare. Ideo hec sufficiant pro presenti.

Videndum est ergo de secundo, scilicet de malicia demonum, que quadrupliciter explicari[343] potest. Primo, demones aliquo modo sua-

335 *demonibus* ms: *demonibus recte* edd.
336 *respondet* ms., ed. 1525: *respondit* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494, 1511.
337 *muros clausos, explorat an sit pars aliqua murorum* edd.: *mu qua murorum* ms. (fortasse lineam unam salit).
338 *ut* ms.: *et* edd.
339 *molliat* ms.: *molleat* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494, *mollitur* edd. 1511, 1525.
340 *manum* ms., edd. 1471, 1475: *manu* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
341 *devoret* ms.: *devorat* edd.
342 *demonum proprietates* ms.: *proprietates demonum* edd.
343 *explicari* ms., edd. 1471, 1485, 1487, 1511, 1525: *explicare* edd. 1475, 1494,

siempre está en círculo, por eso nunca es recto sino más bien tortuoso. Por lo tanto, se dice correctamente de los demonios: "los impíos andan dando vueltas". Y si preguntas de qué modo el diablo da vueltas, responde la glosa sobre aquella palabra en I *Pedro* 5: "Da vueltas buscando a quién devorar"[123], diciendo, "da vueltas como un enemigo que asedia muros cerrados, explora si hay alguna parte de los muros menos estable por cuyo acceso pueda penetrar al interior. Presente a los ojos formas ilícitas y deseos fáciles y con la vista destruye la castidad, tienta los oídos con melodías para ablandar al cristiano, instiga a la matanza con injurias punzantes, promete honores terrenales para privar de los celestiales; y cuando no puede engañar ocultamente, añade terrores manifiestos, timador en la paz, violento en la persecución. El alma debe estar tan preparada para resistir contra él, cuanto aquel está preparado para luchar"[124]. Estas cosas están allí.

La vigésimo segunda propiedad de los demonios es que son crueles, es más, salvajísimos; y la crueldad del demonio se manifiesta en tres maneras. Primero, al presidir, de donde se lee en *Isaías* 19: "Entregaré a Egipto en manos de los crueles demonios". Segundo, el demonio es cruel al castigar; se lee en *Proverbios* 17: "El malo siempre busca peleas, pero el ángel cruel será enviado contra él"[125]. Tercero, es cruel al no apiadarse; se lee en *Jeremías* sexto: "Es cruel y no se apiadará"[126]. Y en I *Pedro* 5: "Vuestro adversario, el diablo, como un león rugiente, da vueltas buscando a quién devorar"[127]. En efecto, es figuradamente aquella bestia acerca de la cual se dice en *Génesis* 37: "una fiera pésima devoró a mi hijo José"[128]. Hay muchas otras propiedades de los demonios, que la pluma no alcanza a explicar. Por eso estas son suficientes por el momento.

Por lo tanto, hay que ver acerca del segundo aspecto, a saber, la malicia de los demonios, que puede ser explicada de cuatro modos. En

123 I *Pedro* 5, 8.
124 *Corpus Thomisticum*, Ignoti Auctoris, *De venerabili sacramento altaris*.
125 *Proverbios* 17, 11.
126 *Jeremías* 6, 23.
127 I *Pedro* 5, 8.
128 *Vid. Génesis* 37, 33.

dunt bonum, sed non propter bonum sed propter malum finem, ut cum instabilibus hominibus in bonum suadent ingressum religionis, scientes quod non permanebunt sed apostatabunt. Non autem talia suadent stabilibus hominibus in bonum. Secundo, demonum malicia ostenditur cum decipiunt hominem suadendo malum sub specie boni, ut periurare et iuramentum falsum facere pro rebus alterius conservandis. Tercio, demonum malicia ostenditur cum decipiunt hominem dissuadendo bonum tanquam nocivum, ut cum dissuadet probo et stabili viro ingressum religionis ne de hoc peniteat et egrediens confundatur. In cuius persona Bernardus, loquens sic[344] ait: Noli –inquit– precipitanter agere, diu considera, diligenter intuere; magnum est quod proponis et opus egens magna deliberatione, experire quid[345] possis, amicos consule, ne post facta penitere contingat. Contra cuius consilium statim[346] Bernardus subiungit: hec est sapientia mundi animalis et dyabolica inimica salutis, sufocatrix vite, mater tepiditatis eius que solet Deo vomitum procurare. Cum enim verbum Dei esse non dubites, quid opus est[347] deliberatione? Vocat te magni consilii angelus. Quid ergo adhuc consilium prestolaris? Quis enim sapiencior et fidelior illo; ab ore putei gehenne eripior et consilium petam? Amicos consulat qui non legit: *inimici homines domestici eius*, *Michee* septimo. Supradicto modo dyabolus malicia sua aliquando dissuadet[348] aliquibus orationem vel helemosinam ne per hoc incurrant[349] vanam gloriam. Quarto, demonum malicia ostenditur cum decipiunt hominem dissuadendo malum, ut ducant[350] ad penas, ut quomodo dissuadent[351] in temperantiam in victu et in sopno, ut inducant indiscretam abstinenciam quod est peius. Et sic eius malicia qui[352] mille nocendi

344 *loquens sic.* ms.: *sic loquens* edd.
345 *quid* ms.: *quod* edd.
346 *statim* om edd.
347 *est* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525: *es* ed. 1494.
348 *dissuadet* ms., edd. 1511, 1525: *dissuadat* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494.
349 *incurrant* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525: *incurrat* ed. 1494.
350 *ducant* ms., ed. 1525: *ducunt* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494, 1511.
351 *ut quomodo dissuadent* ms.: *aliquando* edd.
352 *qui* ms.: om. edd.

primer lugar, los demonios persuaden de algún modo para un bien, pero no a causa del bien sino a causa de un fin malo, como cuando persuaden a los hombres inestables del ingreso a la religión, como un bien, sabiendo que no permanecerán sino que apostatarán. En cambio, no persuaden de tales cosas como un bien a los hombres estables. En segundo lugar, la malicia de los demonios se muestra cuando engañan al hombre persuadiéndolo del mal bajo apariencia de bien, como de perjurar y hacer un juramento falso con el fin de apropiarse de los bienes de otro. En tercer lugar, la malicia de los demonios se muestra cuando engañan al hombre disuadiéndolo del bien como algo dañino, como cuando disuade a un hombre probo y estable del ingreso a la religión para que se arrepienta de ello y, al salir, se confunda. Hablando en boca de él, Bernardo afirma así: "No actúes precipitadamente –dice–, considera largamente, contempla cuidadosamente; gran cosa es lo que propones y una obra que necesita gran deliberación; prueba qué puedes [hacer], consulta a tus amigos para que te no llegue el arrepentimiento después de los hechos". En contra de este consejo, añade inmediatamente Bernardo: "Esta es la sabiduría del mundo animal y enemiga diabólica de la salvación, sofocadora de la vida, madre de su tibieza, que suele provocarle a Dios el vómito"[129]. En efecto, puesto que no dudas de que es palabra de Dios, ¿qué necesidad hay de deliberación? Te llama el ángel del gran consejo. ¿Por qué entonces esperas todavía un consejo? ¿Quién, en efecto, es más sabio y más fiel que él? De la boca del pozo de la Gehena soy arrebatado ¿y pediré consejo? Que consulte a los amigos quien no lee "hombres enemigos son sus familiares" (*Miqueas* séptimo)[130]. Del modo dicho más arriba, el diablo, por su malicia, a veces disuade a algunos de la oración o de la limosna, para que no incurran por ello en vanagloria. En cuarto lugar, la malicia de los demonios se muestra cuando engañan al hombre disuadiéndolo del mal para conducirlo a penas, como cuando lo disua-

129 Gaufridus Claraeuallensis, *Declamationes de colloquio Simonis cum Jesu*, ex S. Bernardi sermonibus collectae, 27.
130 *Miqueas* 7, 6.

modos habet; 16º, questione secunda, capitulo *Visis*. Semper rugit adversus homines, qui quidem rugitus nichil aliud est quam eius voluntas et ardentissima cupiditas nocendi. Unde glosa super[353] hoc verbo 'tanquam leo rugiens' dicit: sicut rugitus leonis impedit aures ne alium sonum excipiant[354], sic dyabolus fidelium mentes terrendo vel illicita ingerendo a via veritatis ne vocem Christi audiant avertit.

Et si queras: numquid semper crescit malicia dyaboli? Ad quod respondet[355] doctor seraphicus Bonaventura in secundo[356] *Sententiarum* quod in dyabolo crescit malicia voluntatis quantum ad vim administrativam qua convertitur ad hominem sed non quantum ad contemplativam[357], qua est simplex et aversus a Deo, quia quantum ad[358] hanc non est in statu demerendi. Sed nunquid malicia demonum aliqua via impediri potest? Dicitur quod sic. Quadrupliciter enim impediri potest. Primo, per terminum peccati positum a Deo. Secundo, per resistenciam bonorum spirituum. Habet enim anima duos[359] angelos, unum bonum ad custodiam et aliud[360] malum ad exercitium. Tercio, per liberum arbitrium hominis non consencientis, quia dyabolus neminem vincit nisi volentem ab eo vinci. Unde Ambrosius *De vita beata* et ponitur 16 questione I capitulo *Non est*: Voluntarium militem elegit sibi Christus, voluntarium sibi servum dyabolus actionatur. Neminem iugo servitutis astrictum possidet nisi se ei prius peccatorum ere vendiderit. Quarto, propter peccati abhominacionem, quia demones nobilioris nature detestantur peccata vilia. Hec sufficiant pro presenti de proprietatibus et malicia demonum.

353 *super* ms., ed. 1494: *supra* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525.
354 *excipiant* ms.: *recipiant* edd.
355 *respondet* ms., ed. 1494: *respondit* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525.
356 *secundo* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525: *secundo libro* ed. 1494.
357 *contemplativam* ms.: *contemptivam* edd.
358 *ad* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525: *ab* ed. 1494.
359 *anima duos* ms.: om. edd.
360 *aliud* ms.: *unum* edd.

den hacia la moderación en el alimento y en el sueño para inducirlo a una abstinencia indiscrimida, que es peor. Y así, con su malicia, él "tiene mil modos de dañar" ([*Decreto*] 16, cuestión segunda, capítulo *Visis*)[131]. Ruge siempre contra los hombres; este rugido ciertamente no es otra cosa que su voluntad y su ardentísimo deseo de dañar. De donde la glosa, sobre esta palabra, 'como león rugiente', dice: así como el rugido del león les impide a los oídos captar otro sonido, así el diablo desvía del camino de la verdad aterrorizando la mente de los fieles o infundiéndoles cosas ilícitas, para que no escuchen la voz de Cristo.

Y si preguntas: ¿acaso siempre crece la malicia del diablo? A esto responde el doctor Seráfico Buenaventura en el segundo libro de las *Sentencias* que en el diablo crece la malicia de la voluntad en cuanto a la fuerza administrativa, por la cual se vuelve hacia el hombre, pero no en cuanto a la contemplativa, por la cual está solo y apartado de Dios, porque en cuanto a ésta no se halla en estado de merecer. ¿Pero puede acaso ser impedida la malicia de los demonios por alguna vía? Se dice que sí. En efecto, puede ser impedida en cuatro maneras. Primero, por el límite del pecado establecido por Dios. Segundo, por la resistencia de los buenos espíritus. En efecto, el alma tiene dos ángeles, uno bueno para la custodia y otro malo para el ejercicio. Tercero, por el libre arbitrio del hombre que no consiente, porque el diablo no vence a nadie salvo a aquel que quiera ser vencido por él. De ahí que Ambrosio en *Acerca de la vida bienaventurada* también pone en el XVI, cuestión I, capítulo *Non est*: "Cristo eligió para sí un soldado voluntario, el diablo pone en acción para sí a un siervo voluntario. No tiene sometido al yugo de la servidumbre a nadie que no se haya vendido antes a él por el precio de los pecados"[132]. Cuarto, a causa de la abominación del pecado, porque los demonios de naturaleza más noble detestan los pecados viles. Estas cosas son suficientes hasta el momento respecto de las propiedades y la malicia de los demonios.

131 *Decretum* Gratiani, Secunda Pars, Causa 16, Quaestio 2.
132 Sancti Ambrosii Mediolanensis Episcopi *De Jacob Et Vita Beata Libri Duo*, Liber I, Caput III.

[9] De bello demonum post adventum Christi usque ad diem iudicii[361]

Nona consideratio est de bello demonum post Christi adventum usque ad diem iudicii. Unde licet demones perdiderant potestatem quam primo super humanum genus habebant[362] et eorum princeps victus et ligatus usque ad prefinitum tempus sit in inferno, ut supra declaratum est consideratione quarta, permittuntur tamen demones habere consilia sua cum suo //[f.181v] principe Lucifero et temptare homines pro eorum exercicio. Et ut istud bellum possimus intelligere, ymaginemur ecclesiam fidelium tanquam[363] unam civitatem Dei que dicatur fidei fortalicium vel civitas iustificationis sive bone conscientie, que duodecim perfectionibus decoratur. Primo, est in situ congruenti, quia in medio, ubi virtus habitat longe ab extremis, scilicet viciis et peccatis. Secundo, est pulcra et excellens, quia maior pulcritudo hominis est in bona conscientia. Tercio, est in securitate, quia non timet adversa. Quarto[364], est sana, quia in bona conscientia non potest habitare infirmitas peccati. Quinto, est situata in loco delectabili, quia nunquam est vera delectacio ubi non est quies conscientie. Sexto, est in bona disposicione, quoniam in circulo hedificata est per operum perfectionem. Septimo, habet concordiam civium, quia semper homo in statu iustificationis diligit proximum suum sicut se ipsum. Octavo, habet[365] privillegiorum habundanciam[366], quia non est sub lege peccati. Nono[367] habet[368] victualium habundantiam, quia nichil ibi deficit ubi gratia habundat. Decimo, habet bonum regimen, cum voluntas racioni[369] subiciatur. Undecimo, est

361 *De bello demonum post adventum Christi usque ad diem iudicii* ms., edd. 1475, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: om ed. 1471.
362 *habebant* edd.: *habebat* ms.
363 *tanquam* ms.: *tantum* edd.
364 *quarto* ms., edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *quarta* ed. 1475.
365 *habet* ms.: *habent* edd.
366 *habundantiam* ms., edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *abundancia* ed. 1475.
367 *nono* ms.: *nono quia* edd.
368 *habet* ms.: *habent* edd.
369 *racioni* ms.: *rationis sibi* edd.

[9] Acerca de la guerra de los demonios después de la venida de Cristo hasta el día del Juicio

La novena consideración trata de la guerra de los demonios después de la venida de Cristo hasta el día del Juicio. De ahí que, a pesar de que los demonios habían perdido la potestad que primero tenían sobre el género humano y de que el príncipe de ellos fue vencido y atado en el infierno hasta un tiempo predeterminado, como se ha declarado más arriba en la consideración cuarta, sin embargo, se permite que los demonios tengan sus deliberaciones con su príncipe, Lucifer, y que tienten a los hombres para su ejercicio. Y para que podamos entender esta guerra, imaginemos la iglesia de los fieles como una ciudad de Dios que se llame fortaleza de la fe o ciudad de la justificación o de la buena conciencia, la cual está adornada con doce perfecciones. Primero, está en un sitio conveniente, porque está en el medio, donde habita la virtud, lejos de los extremos, es decir, de los vicios y los pecados. Segundo, es hermosa y excelente, porque la mayor belleza del hombre está en la buena consciencia. Tercero, está segura, porque no teme a las adversidades. Cuarto, está sana, porque en la buena consciencia no puede habitar la debilidad del pecado. Quinto, está situada en un lugar deleitable, porque nunca hay verdadero deleite donde no hay quitud de la conciencia. Sexto, está en buena disposición, porque ha sido edificada en círculo, por la perfección de las obras. Séptimo, tiene concordia entre los ciudadanos, porque siempre el hombre en estado de justificación ama a su prójimo como a sí mismo. Octavo, tiene abundancia de privilegios, porque no está bajo la ley del pecado. Noveno, tiene abundancia de provisiones, porque nada falta allí donde abunda la gracia. Décimo, tiene un buen régimen, porque la voluntad se somete a la razón. Undécimo, está libre de cautividad por medio de Cristo y también porque la buena consciencia no está bajo la servidumbre del diablo. Duodécimo, tiene amor y caridad, lo cual embellece toda la ciudad. Esta es aquella

libera a captivitate per Christum et etiam quia bona conscientia non est sub servitute dyaboli. Duodecimo, habet amorem et caritatem, quod pulcrificat totam civitatem. Ista est illa civitas Ierusalem descendens de celo, ornata a Christo sicut esponsa pulcra et excellens, ubi ipse habitat per gratiam; de qua *Apocalipsis* 21.

Huic civitati pulcherrime ut fortissima esset Christus posuit murum, antemurale et fossatum. Murus est caritas, que omnia sustinet. Hunc custodire debent prelati ecclesie, episcopi et clerici, qui stare debent ad portam civitatis ut, si venerit aliquis de pugna dyaboli vulneratus per peccatum, dent sibi medicinam penitentie; et si venerint[370] pauperes indigentes, tribuant eis de bonis ecclesie, quia bona clericorum pauperum sunt. Secundo, posuit antemurale, quod est iusticia et equitas, que sunt in defensionem muri. Et hoc antemurale defendere et custodire debent principes christiani, qui positi sunt pro iusticia ministranda in mundo. Unde *Sapientie* primo dicitur: *Diligite iusticiam qui iudicatis terram*. Hi esse[371] debent[372] ad portas antemuralis[373], ut si forte inimici venerint et voluerint impugnare murum, cum fuerint inter murum et antemurale, eos capiant et faciant iusticiam expedientem. Tercio, posuit Christus predicte civitati fossatum profundum, quod est humilitas. Istud custodire debent religiosi, qui habent[374] esse fundati in vera humilitate et eam omnibus venientibus predicare. Quid dicam de hac civitate si tales sunt custodes? Vere ipsa *est gloriosa et habitans in confidencia*, *Sophonie* secundo. Gloriosa quamtum ad pulcritudinem et habitans in confidencia quamtum ad sua magna fortalicia. Merito ergo *gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei*, teste psalmista[375]. Talis fuit hec civitas in primitiva ecclesia, quando[376] ipsis fidelibus *erat cor unum et anima una*, ut legitur in *Actibus*.

370 *venerint* ms.: *venirent* edd.
371 *esse* ms.: *etiam* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494, 1511; *est* 1525.
372 *debent* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1491, 1511: *debent ponere* ed. 1525.
373 *antemuralis* ms.: *antemurale* edd.
374 *habent* ms., edd. 1471, 1475: *debent* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
375 *teste psalmista* ms.: *psalmista teste* edd.
376 *quando* ms., edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *quomodo* edd. 1471, 1475.

ciudad, la Jerusalén que desciende del cielo, adornada por Cristo como una novia hermosa y excelente, donde Él mismo habita por la gracia. De ella se habla en *Apocalipsis* XXI.

A esta ciudad bellísima, para que fuese más fuerte, Cristo le puso un muro, un antemural y un foso. El muro es la caridad, que sostiene todas las cosas[133]. A este deben custodiarlo los prelados de la Iglesia, obispos y clérigos, quienes deben estar a la puerta de la ciudad para que, si de la lucha del diablo viniera alguien herido por el pecado, le den la medicina de la penitencia; y si vinieran pobres indigentes, les distribuyan bienes de la iglesia, porque los bienes de los clérigos son de los pobres. En segundo lugar, puso el antemural, que es la justicia y la equidad, que están para defensa del muro. Y a este antemural lo deben defender y custodiar los príncipes cristianos; aquellos fueron puestos para administrar justicia en el mundo. De ahí que en *Sabiduría*, capítulo primero, se dice: "Amad la justicia quienes juzgáis la tierra"[134]. Éstos deben estar a las puertas del antemural, para que, si acaso vinieran enemigos y quisieran atacar el muro, como estuvieren entre el muro y el antemural, los capturen y hagan justicia expeditiva. En tercer lugar, puso Cristo a la antedicha ciudad un foso profundo, que es la humildad. A éste deben custodiarlo los religiosos, quienes tienen que estar fundados en la verdadera humildad y predicarla a todos los que vengan. ¿Qué diré de esta ciudad, si tales son los custodios? Ella es verdaderamente "gloriosa y habita en la confianza" (*Sofonías*, capítulo segundo)[135]. Es gloriosa en cuanto a la belleza y habita en la confianza por sus grandes fortalezas. Por lo tanto, merecidamente "se han dicho cosas gloriosas acerca de ti, ciudad de Dios", según el testimonio del salmista[136]. Tal fue esta ciudad en la iglesia primitiva, cuando los fieles tenían "un solo corazón y una sola alma", como se lee en *Hechos*[137].

133 I *Corintios* 13, 7.
134 *Sabiduría* 1, 1.
135 *Sofonías* 2, 15
136 *Salmo* 86, 3.
137 *Hechos* 4, 32.

Videns ergo dyabolus felicitatem et gloriam predicte civitatis, doluit vehementer, cognoscens quod in ea multe anime liberate a manibus eius ad sedes celestes, unde ipse ceciderat, angelorum manibus cum gaudio ferebantur. Non curans debellare iudeos, sarracenos nec hereticos et alios obstinatos, iuxta dictum Gregorii, quia illos temptare negligit quos quieto iure se possidere sentit, cogitavit quomodo[377] predictam civitatem debellare posset et primo inter cetera excitavit contra eam persecucionem gentilium, que duravit toto tempore apostolorum et ducentis annis ultra. In qua persecucione et bello, ultra ducenta millia hominum utriusque sexus pro veritate fidei et zelo civitatis iustificationis sive bone conscientie martyrio coronati sunt, sicut libro primo, consideratione tercia, articulo primo, in examine tercio, latissime declaratum fuit. In quo bello[378] nichil lucratus est dyabolus sed pocius miserabiliter victus ab illo bello[379] cessavit, cum per talem persecucionem plus multiplicarentur fideles et forcior efficiebatur civitas iustificationis vere fidei et bone consciencie.

Suscitavit etiam bellum[380] hereticorum, quorum hereses per diversa concilia[381] examinate dampnate sunt et plurimi eorum ignibus[382] cremati, sic quod eorum in publico non est vox nec[383] sonus, licet in occulto nimium seviat ista pestis, sicut supra libro secundo declaratum est; quare cum sit maliciosissimus, ut in precedenti consideratione dictum fuit, non valens quiescere, cogitavit contra predictam civitatem aliam hedificare que diceretur civitas[384] Babilonie, id est, confusionis et dyabolica. Cuius fundamentum posuit contemptum Dei, super quod hedificavit duodecim abusiones, que sunt: princeps iniustus, curialis adulator, miles sine fide, consiliarius sine veritate, commissarius sine[385] pietate, prelatus sine caritate, advocatus de rapacitate, clericus

377 *quomodo* ms.: *quod* edd.
378 *bello* ms., edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *libello* ed. 1475.
379 *bello* ms., edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *libello* ed. 1475.
380 *bellum* ms.: *bella* edd.
381 *concilia* ms.: *consilia* edd.
382 *ignibus* ms.: *igne* edd.
383 *nec* ms.: *neque* edd.
384 *diceretur civitas* ms., edd. 1471, 1475, 1485: *dicetur civitas* edd. 1487, 1511, 1525; *diceretur* ed. 1494.
385 *veritate, commissarius sine* om. ms. ex homoeoteleuto.

Por lo tanto, viendo el diablo la felicidad y la gloria de la antedicha ciudad, se dolió con vehemencia al conocer que en ella muchas almas, liberadas de sus manos, eran llevadas con alegría por las manos de los ángeles a las sedes celestes, de donde él mismo había caído. No preocupándose por derrotar a los judíos, los sarracenos ni a los herejes y otros obstinados, según lo dicho por Gregorio, porque descuida tentar a quienes él siente poseer por pacífico derecho, pensó de qué modo podía derrotar a la mencionada ciudad y, primero, entre otras cosas, incitó la persecución de los gentiles contra ella, que duró todo el tiempo de los apóstoles y doscientos años más. En esa persecución y guerra, más de doscientos mil seres humanos, de uno y otro sexo, fueron coronados con el martirio por la verdad de la fe y por el celo de la ciudad de la justificación o de la buena conciencia, así como en el libro primero, consideración tercera, artículo primero, en la examinación tercera, fue explicado muy ampliamente. En esta guerra el diablo no ganó nada sino que, por el contrario, se apartó de aquella guerra miserablemente vencido, porque mediante tal persecución los fieles se multiplicaron más y se hacía más fuerte la ciudad de la justificación, de la verdadera fe y de la buena consciencia.

Suscitó también la guerra de los herejes, cuyas herejías, examinadas por diversos concilios, fueron condenadas y muchos de ellos fueron quemados en la hoguera, de manera tal que no hay de ellos ni voz ni sonido en público, aunque en lo oculto esta peste azote demasiado, como se explicó más arriba en el libro segundo; por ello, dado que es muy malicioso, como se ha dicho en la consideración anterior, no pudiendo aquietarse, pensó en edificar, contra la mencionada ciudad, otra que fuera llamada ciudad de Babilonia, esto es, de la confusion y diabólica. Como fundamento de ella colocó el desprecio de Dios, sobre el cual edificó doce abusos, que son: el príncipe injusto, el cortesano adulador, el soldado sin fidelidad, el consejero sin verdad, el magistrado sin piedad, el prelado sin caridad, el abogado de la rapacidad, el clérigo ignorante, el religioso soberbio, el mercader falso, el joven sin vergüenza, el pueblo sin amistad. Al muro de la antedicha ciudad diabólica se le dice 'animosidad y división'. Al antemural se le

ignorans, religiosus superbus, mercator falsus, iuvenis sine verecundia, populus sine amicicia. Murus predicte civitatis dyabolice dicitur animositas et divisio. Antemurale dicitur iniusticia et oppressio. Fossatum vero dicitur superbia et ambicio et sic in omnibus ista civitas contrariatur prime civitati. De his duabus civitatibus dicit Augustinus *De civitate Dei*: Duo amores fecerunt sibi duas civitates, quia una incipit a contemptu sui usque ad amorem Dei et hec est civitas iustificationis; alia vero incipit a contemptu Dei usque ad amorem sui et hec est civitas dyaboli et //[f.182r] destructionis.

Cum ergo ex divina permissione vidit dyabolus se potentem ad expugnandum magna parte predictam civitatem, ordinavit exercitum suum in triplici acie. In prima posuit capitaneum Sathan, in secunda[386] Belzebutb, in tercia[387] vero Mamonam. Primus capitaneus bellavit et continuo bellat contra religiosos qui custodiunt fossatum et predictus dyabolus portat pro armis suis superbiam, simulacionem et ambicionem. Commititur[388] ergo inter utrosque durum bellum et vulnerati sunt ac trudicati specialiter plurimi religiosi, qui[389] ferunt[390] habitum humilitatis in corpore et leonem superbie in corde. Exterius apparent hominibus humiles capite ad[391] terram inclinato sed corde sunt alciores celo. Unde vidi temporibus meis duos religiosos duorum ordinum reformatorum[392] qui a mundo segregati sint[393] viri mundum contempnentes exterius videbantur; sic[394] victos a demone, quod sua claustra relinquentes, mundanis favoribus adherentes, episcopi facti sunt non vocati sed ut erumpnas fugerent ordinum suorum, quod fuit in magnam confusionem predictarum religionum et causa multarum murmurationum. Ipsi vero facti[395] inverecundi ac si nichil eorum statui indecens fecissent, ut surdi in omnibus pertransibant.

386 *secunda* ms., ed. 1525: *secundo* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494, 1511.
387 *tercia* ms., ed. 1525: *tercio* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494, 1511.
388 *commititur* ms.: *committit* edd.
389 *qui* ms., edd. 1525: *si qui* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494, 1511.
390 *ferunt* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1494, 1511: *fecerunt* edd. 1487, 1525.
391 *ad* ms.: *in* edd.
392 *reformatorum* ms.: *informatorum* edd.
393 *sint* ms.: *sancti* edd.
394 *sic* ms., edd. 1471, 1475, 1485 y 1494; *se* 1511, 1525.
395 *facti* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525: *facti sunt* ed. 1494.

dice 'injusticia y opresión'. Al foso, por otra parte, se le dice 'soberbia y ambición'. Y así, en todas las cosas, esta ciudad se contrapone a la primera ciudad. De estas dos ciudades dice Agustín en *La ciudad de Dios*: "Dos amores construyeron para sí dos ciudades, porque una comienza a partir del desprecio de sí hacia el amor de Dios –y esta es la ciudad de la justificación–; la otra, en cambio, comienza a partir del desprecio de Dios hacia el amor de sí –y esta es la ciudad del diablo y la destrucción–"[138].

Por lo tanto, cuando el diablo vio que, por divina permisión, él era poderoso para expugnar en gran parte a la antedicha ciudad, ordenó a su ejército en tres líneas de batalla. En la primera puso como capitán a Satán; en la segunda, a Belcebú; en la tercera, en cambio, a Mamón. El primer capitán guerreó y continuamente guerrea contra los religiosos que custodian el foso; y el antedicho diablo lleva como armas la soberbia, la simulación y la ambición. Por lo tanto, se libra una dura guerra entre unos y otros, y son heridos y asesinados especialmente muchos religiosos, quienes llevan el hábito de la humildad en el cuerpo y el león de la soberbia en el corazón. Exteriormente se muestran a los hombres como humildes, con la cabeza inclinada hacia la tierra, pero en el corazón son más altos que el cielo. De ahí que vi en mis tiempos a dos religiosos de dos órdenes reformadas que, como estaban segregados del mundo, parecían en lo exterior hombres que menospreciaban el mundo; los vi de tal manera vencidos por el demonio que, abandonando sus claustros, aferrándose a favores mundanos, se convirtieron en obispos no por vocación sino para huir de los agobios de sus órdenes, lo que fue para gran confusión de las antedichas congregaciones y causa de muchas murmuraciones. Por su parte, ellos se mostraron desvergonzados, como si no hubieran hecho nada indecente para su estado, porque pasaban por alto todo como sordos.

138 *Ciudad de Dios* XIV, 28.

Bellat etiam dyabolus cum aliis religiosis per ambicionem et in tantum vulnerat eos ambicione miserabili quod, cum non efficiuntur prelati in ordine, inter Dei servos vivere non possunt; ymo exeuntes ad alios se transferunt, ubi possint[396] suas ambiciones implere, non attendentes quod, cum populi Christum voluerunt facere regem, fugit in montem, *Iohannis* 6. *Caritas etiam non est ambitiosa*, prima *Corinthiorum* 13°. Super quod dicit Augustinus: ocium sanctum querit caritas veritatis, negocium sanctum[397] suscipit necessitas caritatis[398]; quam sarcinam si nullus imponit vacandum est veritati; si autem imponitur, suscipienda est propter caritatis necessitatem.

Alios autem religiosos invenit dyabolus desiderantes visiones et revelaciones; et quia raro tale desiderium absque radice superbie et presumpcionis seu vane curiositatis invenitur, iusticia Dei permitente, veniunt in illusiones et deceptiones dyaboli; per quem modum seminat dyabolus in maiori parte temptationes spirituales huius temporis et radicat[399] in corde illorum qui sunt ministri Antichristi. Et sic cadunt plurimi religiosi vulnerati superbia a demonibus. Ea propter fugiendum est tale desiderium sicut venenum cum non concedantur visiones et revelaciones vere propter tale desiderium sed solum procedunt ex pacto Dei[400] in anima existente in magna humilitate, timore et reverencia et ferventi amore Dei.

Alios autem religiosos vulnerat et precipitat dyabolus, cum[401] orationibus quas faciunt, sustinent aliquam consolacionem que fundatur in presumpcione sive extimacione[402] superba sui[403] ipsius aut inducente ipsos in ambicionem sui proprii honoris et glorie aut in vita ista aut in paradiso, cum talis consolacio principaliter includat saturitatem et refectionem sue proprie affectionis. Ex quo sequitur multitudo ma-

396 *possint* ms.: *possunt* edd.
397 *sanctum* ms.: *suum* edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
398 *negocium sanctum suscipit necessitas caritatis* om. ed. 1475.
399 *radicat* ms.: *indicat* edd.
400 *ex pacto Dei* ms. dubitanter: *ex pura bonitate Dei et* edd.
401 *cum* ms.: *cum in* edd.
402 *extimacione* ms.: *existimatione* edd.
403 *sui* edd.: *fui* ms.

Guerrea también el diablo con otros religiosos por medio de la ambición, y tanto los hiere con una miserable ambición que, cuando no son convertidos en prelados dentro de su orden, no pueden vivir entre los siervos de Dios; es más, saliéndose, se pasan a otras órdenes donde puedan saciar sus ambiciones, sin prestar atención a que, cuando los pueblos quisieron hacer rey a Cristo, él huyó al monte (*Juan* 6). "El amor no es ambicioso" (I *Corintios* 13). Sobre esto dice Agustín: el amor a la verdad busca el ocio santo, la exigencia del amor acepta el negocio santo; si nadie impone esta carga, hay que estar disponible para la verdad; en cambio, si ella es impuesta, debe ser aceptada por la exigencia del amor[139].

Pero el diablo encuentra a otros religiosos que desean visiones y revelaciones y, dado que raramente se encuentra tal deseo sin la raíz de la soberbia y la presunción o de la vana curiosidad, permitiéndolo la justicia de Dios, acceden a ilusiones y engaños del diablo; mediante este modo el diablo siembra mayormente las tentaciones espirituales de este tiempo y las enraíza en el corazón de aquellos que son ministros del Anticristo. Y así caen muchísimos religiosos heridos de soberbia por los demonios. A causa de esto, hay que huir de tal deseo como de un veneno, porque las visiones y revelaciones verdaderas no se conceden por tal deseo sino que sólo proceden del pacto de Dios[140] en el alma que vive en gran humildad, temor y reverencia, y en ferviente amor a Dios.

Pero el diablo hiere y hace caer a otros religiosos cuando, con las oraciones que hacen, logran algún consuelo que se funda en la presunción o en una estimación soberbia de sí mismos o que los induce a la ambición de su propio honor y gloria, ya sea en esta vida, ya sea en el paraíso, porque tal consuelo incluye principalmente saciedad y reconfortamiento de su amor propio. A partir de esto, se sigue una grandísima multitud de los peores vicios y errores y por eso tal consuelo debe ser rehuído por completo y solo debe ser buscado aquel que sigue al

139 *Ciudad de Dios* XIX, 19.
140 Las ediciones ponen, en cambio, "sólo proceden de la pura bondad de Dios".

xima pessimorum viciorum et errorum et ideo talis consolacio fugienda est omnino et solum illa est sustinenda que sequitur propriam cognitionem tui et perfectam sensibilitatem tue nichilitatis et tue imperfectionis, cum magna subiectione tui[404] magnitudini et altitudini Dei per altam reverenciam et cum magno desiderio honoris Dei, quia in talibus vel similibus debet fundari talis consolacio. Cavere etiam summe debent devoti religiosi ab omni sentimento et visione, quantumcunque alta et quantumcunque appareat certa si ducat eorum cor in opinionem[405] aut afectionem contra aliquem articulum fidei aut contra bonos mores et bonas honestates, cum sine dubio ex parte dyaboli sint. Hec est doctrina illius illuminati et sancti viri fratris Petri de Sontoyo in quibusdam[406] suis notabilibus[407] de remediis contra temptaciones spirituales, qui fuit unus de principalibus reformatoribus nostri ordinis[408] in hoc regno Castelle. O quam debilitatum est fossatum civitatis Dei et quam pauci veri religiosi humiles reperiuntur[409] in orbe, presertim cum multi cadant[410] ex simulata sanctitate que, secundum[411] Ieronimum, duplex est iniquitas. Tales enim *sepulcra dealbata*, *plena spurcicia mortuorum* nuncupari debent. Sed licet innumeri cadant et pereant de fossato victi a dyabolo, aliqui tamen semper manent qui viriliter resistunt, quos Deus cognoscit et reservat pro defensione sue civitatis dilecte.

Sed accedit secunda acies bellatorum dyaboli Belzebuth[412] et dat secundum prelium antemurali[413], quorum arma sunt oppressio, des-

404 *tui* ms.: *tue* edd.

405 *in opinionem* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525: *in opinionem presumptionem* edd. 1494.

406 *quibusdam* ms.: *quibus* edd.

407 *notabibilibus* ed. 1494.

408 *nostri ordinis* ms.: *orginis nostri* ed. 1494; *ordinis nostri* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525.

409 *reperiuntur* ms.: *inveniuntur* edd.

410 *cadant* ms.: *cadunt* edd.

411 *secundum* edd.: om. ms.

412 *Belzebuth*: *Belzebutb* sic ms.

413 *antemurali* ms.: *antemurale* edd.

propio conocimiento de ti mismo y a la perfecta conciencia de tu nihilidad y tu imperfección, con gran sumisión de ti a la grandeza y la alteza de Dios, a través de una profunda reverencia y con gran deseo del honor de Dios, porque en tales cosas, o semejantes, debe fundarse tal consuelo. Los devotos religiosos también deben guardarse sumamente de todo sentimiento y visión, aunque parezca alta y cierta, si conduce a su corazón a una opinión o afección contraria a algún artículo de la fe o contraria a las buenas costumbres y la buena honradez, porque sin duda vienen de parte del diablo. Esta es la enseñanza de aquel iluminado y santo varón, fray Pedro de Santoyo, en algunos de sus notables [señalamientos] acerca de los remedios contra las tentaciones espirituales, el cual fue uno de los principales reformadores de nuestra orden en este reino de Castilla.[141] ¡Oh, cuán debilitado está el foso de la ciudad de Dios y cuán pocos verdaderos religiosos son hallados humildes en el mundo!, especialmente porque muchos caen por una santidad simulada, que según Jerónimo es una doble iniquidad. En efecto, tales "sepulcros blanqueados" deben ser denominados "llenos de inmundicia de los muertos"[142]. Pero aunque innumerables caigan y perezcan en el foso, vencidos por el diablo, sin embargo, siempre permanecen algunos que resisten virilmente, a quienes Dios conoce y reserva para defensa de su amada ciudad.

Pero ataca una segunda línea de batalla de guerreros del diablo Belcebú y da un segundo combate al antemural, cuyas armas son la opresión, la destrucción, la injusticia y la indignación; y esta guerra se libra

141 Pedro de Santoyo (1377-1431) fue discípulo de Pedro de Villacreces (*c.* 1362-1422), el principal reformador de la Orden de los Frailes Menores en Castilla. Aquel fundaría una congregación autónoma que seguiría un régimen aún más estricto que el establecido por su maestro. Los santoyanos, desde la década de 1430, serían los principales impulsores de la reforma observante en el reino, con un éxito considerable a lo largo del siglo (Francisco Rojo Alique, "Las reformas franciscanas bajomedievales en la Península Ibérica: balances y perspectivas de estudio", *Archivo Ibero-Americano* 79, 288-289, 2019, pp. 215-248, especialmente p. 233; Adeline Rucquoi, "Los franciscanos en el reino de Castilla", en Iglesia Duarte, José de *et alii* (coords.), *VI Semana de Estudios Medievales: Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 1995*, Instituto de Estudios Riojanos, 1996, pp. 65-86, especialmente pp. 77, 80)

142 Refiere a *Mateo* 23, 27, versículo en el cual Jesús compara a los escribas y fariseos hipócritas con sepulcros "blanqueados", que por fuera parecen hermosos pero, dentro, están llenos de huesos.

tructio[414], iniusticia et indignacio; et committitur hoc bellum forte sic quod multi principum et militum inventi sunt vulnerati in capitibus. Nomina vulnerum ab armis dyaboli nuncupantur oppressio populorum, destructio impotentum[415] et indignatio. De talibus principibus et militibus dicitur *Ezechiel* 22[416]: *Principes eius in medio eius, quasi lupi rapientes ad*[417] *predam, ad efundendum sanguinem et ad perdendas animas*; et sic antemurale iusticie et equitatis rumpitur, quia vigiles, scilicet curiales et consiliarii, dormiunt, non vigilant pro bono civitatis sed //[f.182v] pro bono proprio, consulendo principibus iniusticias, oppressiones; adulando eis et laudando eorum malum regimen. De talibus principibus dicit Dominus per prophetam *Osee* octavo: *Ipsi regnaverunt*[418] *et non per*[419] *me, principes extiterunt et non cognovi*[420]. Vere isto tempore magnam victoriam et grandem predam de principibus et militibus reportat dyabolus, cum vix inveniatur qui non studeat tyrapnice presidere pocius quam recte in suo regimine facere. Nec querunt iam principes consiliarios virtuosos et honestos sed homines vulpinos astutissimos et fraudulentos, quibus possint suas malicias[421] et tyrapnides colorare per adinvenciones dyabolicas exquisitas, cum quibus captivati a dyabolo peribunt sine fine.

Iam vicarius Christi nichil fere potest in ecclesiis providere nisi quod principibus placet et sic sepe providentur de dignitatibus et beneficiis ecclesie viri insipientes, viri scelerati, parvuli lactantes et qui non dum a materno utero exierunt. Sic ergo antemurale civitatis iustificationis quasi totum videtur diruptum et expugnatum per demones, licet aliquos Deus suo occulto iudicio semper reservet in quibus servetur veritas iustificationis, qui ita paucissimi sunt quod in tanta multitudine malorum non apparent. Semper tamen ad numerum septem

414 *destructio* ms.: *distractio* edd.
415 *impotentum* ms.: *impotentum iniusticia* edd.
416 *22* ms.: *XXII capitulo* edd.
417 *ad* ms., edd. 1471, 1475: om. edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
418 *regnaverunt ms.*, edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *repugnaverunt* edd. 1471, 1475.
419 *per* ms., edd. 1471, 1475: *ex* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
420 *cognovi* ms.: *cognovi eos* edd.
421 *malicias* ms.: *militias* edd.

tan fuertemente que muchos de los prícipes y soldados son encontrados heridos en la cabeza. Los nombres de las heridas de las armas del diablo son llamadas opresión de los pueblos, destrucción de los que no tienen poder e indignación[143]. De tales príncipes y soldados se dice en *Ezequiel* 22: "Sus príncipes están en medio de ella como lobos que arrebatan la presa para derramar sangre y para perder las almas"[144]. Y así el antemural de la justicia y la equidad se rompe, porque los vigilantes, a saber, los cortesanos y consejeros, duermen, no vigilan para el bien de la ciudad sino para su propio bien, aconsejando a los príncipes injusticias, opresiones; adulándolos y alabando su mal gobierno. De tales príncipes dice el Señor por medio del profeta *Oseas*, en el capítulo octavo: "Ellos reinaron y no por mí, se hicieron príncipes y no los conocí"[145]. Verdaderamente en este tiempo el diablo obtiene una gran victoria y un gran botín de príncipes y soldados, dado que apenas se encuentra a alguien que no ponga empeño en presidir tiránicamente antes que en actuar correctamente en su gobierno. Tampoco buscan ya los príncipes consejeros virtuosos y honestos sino hombres zorros, muy astutos y fraudulentos, con quienes puedan colorear sus malicias y tiranías por medio de rebuscadas invenciones diabólicas, con las cuales, cautivados por el diablo, perecerán sin fin.

Ya el vicario de Cristo casi nada puede proveer en las iglesias sino lo que place a los príncipes y, así, a menudo son provistos de dignidades y beneficios de la Iglesia hombres sin sabiduría, hombres criminales, niñitos lactantes y quienes todavía no salieron del útero materno. Así, por lo tanto, el antemural de la ciudad de la justificación parece estar casi por entero destrozado y expugnado por los demonios, aunque Dios siempre preserva a algunos por su oculto juicio, en los cuales se conserva la verdad de la justificación, los cuales son tan poquísimos que en tan grande multitud de malos no se hacen evidentes. Sin embargo, siempre son reservados hasta el número de siete mil, según

143 Las ediciones incluyen también 'la injusticia' en esta breve enumeración.
144 *Ezequiel* 22, 27.
145 *Oseas* 8, 4.

millium[422] reservantur iuxta illud tercii *Regum* 19°: *Reservavi mihi in Israel septem millia virorum qui non curvaverunt genua ante Baal*, per quos intelliguntur viri fideles septem donis Spiritus Sancti pulcriformiter illustrati, qui non curvant genua dyabolo bellatori per consensum.

Accedit[423] ergo tercia acies demonum bellatorum; volentes murum capere violenter sed non possunt quia, ut dictum est, murus est caritas, que fortissima est. *Caritas enim nunquam excidit*[424]. Quod videns capitaneus huius aciei, qui Mamona dicitur, ut possit triumphare[425] de custodibus muri, armavit milites suos fortissimis armis avaricie et simonie et, cum murus nimium angustiaretur, venerunt prelati non[426] pauci ad parlamentum cum Mamoma et rescatati sunt. Dic mihi quis est in ecclesia qui non sit rescatatus per Mamona; vis tu aliquid in ecclesia? Oportet quod primo roget pro te Mamona; vis episcopari? Habeas pro te advocatum Mamonam, quia *a maiori usque ad minorem omnes avaricie student et a propheta usque ad sacerdotem cuncti faciunt dolum*[427], *Ieremie* 6. Iam nichil valent electiones canonice in ecclesiis cathedralibus sed favor et pecunia, nichil scientia et sancta vita sed astuta Mamone malicia; et sic ruptus est murus civitatis iustificationis pro magna parte et multi vigilantes occisi sunt, quia non vigilant illi tales propter curam animarum sed bursarum. Ideo dicit Bernardus: «quem mihi[428] dabis de numero prelatorum qui non magis studeat bursis evacuandis quam viciis stirpandis?». «Plus student in salmone quam in Salomone». Merito ergo de eis[429] conqueritur Dominus *Ezechi*. 22: *Sacerdotes eius contempserunt legem meam, poluerunt sanctuaria mea, inter sanctum et prophanum non habuerunt distan-*

422 *millium* ms.: om. edd.
423 *accedit* ms.: *accedat* edd.
424 *excidit* ms., edd. 1471, 1475: *excidit Cor. XIII* edd. 1485, 1487, 1511, 1525, *excidit I Cor. XIII*, ed. 1494.
425 *triumphare* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525: *triumphari* edd. 1494.
426 *non* edd.: *cum* ms.
427 *dolum* om. ed. 1494.
428 *mihi* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1494: om. edd. 1487, 1511, 1525.
429 *eis* ms.: *his* edd.

aquello del tercer libro de *Reyes* 19: "Reservé para mí en Israel siete mil varones que no doblaron las rodillas ante Baal"[146], por los cuales se entiende a los varones fieles, ilustrados bellamente por los siete dones del Espíritu Santo, que no doblan las rodillas por consentimiento ante el diablo guerrero.

Ataca luego la tercera línea de batalla de demonios guerreros; ellos quieren tomar el muro violentamente pero no pueden porque, como se ha dicho, el muro es la caridad, que es fortísima. "En efecto, la caridad nunca decae"[147]. Viendo esto, el capitán de esta línea de batalla, que se llama Mamón, para poder triunfar sobre los custodios del muro, armó a sus soldados con las fortísimas armas de la avaricia y la simonía y, como se estrechara demasiado el muro, no pocos prelados acudieron a negociar con Mamón y fueron rescatados. Dime quién hay en la Iglesia que no haya sido rescatado por Mamón. ¿Quieres tú algo en la Iglesia? Debes primero rogar a Mamón por ti. ¿Quieres ser obispo? Ten a Mamón como abogado a favor de ti, porque "desde el mayor hasta el menor todos se dedican a la avaricia y desde el profeta hasta el sacerdote todos juntos hacen fraude", *Jeremías* 6[148]. Ya nada valen las elecciones canónicas en las iglesias catedrales sino el favor y la riqueza; nada el saber y la vida santa sino la astuta malicia de Mamón. Y así se rompió el muro de la ciudad de la justificación en gran parte y muchos vigilantes cayeron muertos, porque aquellos tales no lo vigilan por el cuidado de las almas sino de las bolsas. Por eso dice Bernardo: "¿A quién me darás entre el número de los prelados que no se empeñe más en vaciar las bolsas que en extirpar los vicios?". "Más se empeñan en el salmón que en Salomón". Por lo tanto, merecidamente se queja de ellos el Señor en *Ezequiel* 22: "Sus sacerdotes despreciaron mi ley, mancillaron mis santuarios, no mantuvieron la distancia entre lo santo y lo profano y no distinguieron entre lo manchado y lo puro; y de mis sábados apartaron sus ojos y yo era ensuciado en medio de

146 I *Reyes* 19, 18 y *Romanos* 11, 4.
147 I *Corintios* 13, 8.
148 *Jeremías* 6, 13.

ciam et inter polutum et mundum non intelexerunt; et a sabbatis meis averterunt occulos suos et coinquinabar in medio illorum. Rupto ergo muro et peremptis talibus custodibus iniquis ex vulneribus avaricie et simonie, ingrediuntur demones civitatem sanctificationis et occidunt filios, scilicet cogitaciones eorum, capiunt mulieres, scilicet[430] afectiones, et viros, scilicet consensus, quos captivos in dampnationem perpetuam abissi infernalis deducunt pro magna parte et civitatem ignibus exponunt ut non[431] remaneat lapis super lapidem, quia quasi nichil iusticie, nichil humilitatis, nihil caritatis remanet in illa civitate. Sic ergo *incenderunt electam civitatem sanctitatis et desertas fecerunt vias ipsius*, *Ecclesiastici* 49°.

Hanc desolacionem previdens Salvator Noster, dolens de talium animarum dampnatione, suo sanguine redemptarum[432] flevit super illam, scilicet civitatem iustificationis, quasi ei diceret : «O civitas mea dilecta! O spiritualis habitacio mea! Quis te sic destruxit, quis te sic[433] in abissum mersit? O civitas, melius tibi fuisset nunquam fuisse! Ubi sunt muri caritatis, ubi est antemurale iusticie, ubi est fossatum humilitatis, ubi sunt tui prelati caritativi, ubi principes iusti, ubi sunt humiles religiosi? Omnia submersa sunt». Et quis poterit continere lacrimas si cum devocione voluerit[434] contemplari quot anime pereunt religiosorum, quot anime principum, quot anime prelatorum[435], quot anime subditorum sub utroque brachio ex eorum malo exemplo et regimine? Ve illis. Sed licet quasi innumeri[436] in hoc demonum bello cadant religiosi, principes et milites, prelati ac ecclesiastici, subditi etiam sub utroque brachio, semper tamen manent aliqui[437] in quibus salvatur veritas fidei et iustificacio bone conscientie. Et si non nisi duo veri[438]

430 *scilicet* ms.: om. edd.
431 *non* ms. edd. 1485, 1487, 1511, 1525: om. edd. 1471, 1475, 1494.
432 *redemptarum* ms., ed. 1525: *redempturum* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494, 1511.
433 *sic* ms.: om. edd.
434 *voluerit* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525: *volerit* ed. 1494
435 *prelatorum* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525: *prelatos* ed. 1494.
436 *innumeri* ms.: *VII numeri* edd.
437 *aliqui* edd.: *aliquibus* ms.
438 *veri* ms.: *viri* edd.

ellos"[149]. Por lo tanto, roto el muro y destruidos tales custodios inicuos por las heridas de la avaricia y la simonía, ingresan los demonios a la ciudad de la santificación y matan a los hijos –a saber, los pensamientos de aquellos–, capturan a las mujeres –a saber, las afecciones– y a los varones –a saber, el consentimiento–, a quienes en gran parte conducen, cautivos, a la condena perpetua del abismo infernal y exponen la ciudad a las llamas, para que no quede piedra sobre piedra, porque no queda casi nada de justicia, nada de humildad, nada de caridad en aquella ciudad. Así, por lo tanto: "incendiaron la ciudad elegida de la santidad y dejaron desiertos sus caminos" (*Eclesiástico* 49)[150].

Al prever esta desolación, nuestro Salvador, doliéndose por la condena de tales almas redimidas por su sangre, lloró sobre ella, es decir, sobre la ciudad de la justificación, como si le dijera: "¡Oh, mi ciudad amada! ¡Oh, mi morada espiritual! ¿Quién te destruyó así, quién te hundió en el abismo? ¡Oh, ciudad, te habría sido mejor no haber sido nunca! ¿Dónde están los muros de la caridad, dónde está el antemural de la justicia, dónde está el foso de la humildad, dónde están tus prelados caritativos, dónde los príncipes justos, dónde están los religiosos humildes? Todas las cosas se han hundido". ¿Y quién podría contener las lágrimas si con devoción quisiera contemplar cuántas almas de religiosos, cuántas almas de príncipes, cuántas almas de prelados, cuántas almas de súbditos se pierden bajo uno y otro brazo por su mal ejemplo y por el gobierno de ellos? ¡Ay de ellos! Pero, aunque en esta guerra de los demonios caigan casi innumerables religiosos, príncipes y soldados, prelados y eclésiasticos, también súbditos de uno u otro brazo, sin embargo siempre permanecen algunos en los cuales se salva la verdad de la fe y la justificación de la buena consciencia. Y si no quedaran en el mundo sino dos fieles verdaderos, con ellos se salvaría la Iglesia, que es la unidad de los fieles, aunada por el vínculo de la caridad. Pero no hay que dudar de que algunos tales estén en el mundo porque, según Crisóstomo, los justos están en el mundo como

149 *Ezequiel* 22, 26.
150 *Eclesiástico* 49, 8.

fideles remanerent in mundo, in eis salvaretur ecclesia, que est unitas fidelium caritatis vinculo adunata. Non est autem dubitandum //[f.183r.] quin aliqui tales sint in mundo, quia, secundum Crisostomum, iusti sunt in mundo sicut medula in arbore; qua deficiente deficit seu perit arbor. Ergo, si non essent aliqui iusti, periret mundus. Fluctuat ergo navicula Petri sed[439] non mergitur bellorum turbinibus quibuscumque, quia *porte inferi*, id est, demonum furie, *non prevalebunt adversus eam*, cum sit *turris fortitudinis a facie inimici*.

Et attente intuendum est quod ystud bellum dyaboli numquam cessat, ymo continuo crescit et agravatur. Unde dicit Ysidorus, libro primo[440] *De sumo bono*, quod quanto propinquius finem mundi dyabolus videt tanto crudelius persecuciones exercet, ut qui se continuo dampnandum conspicit socios sibi multiplicet[441] cum quibus gehenne ignibus abdicatur.

Resumptis ergo viribus et captis armis christiane milicie de quibus supra libro primo, consideratione prima, dictum fuit, vigilandum est et viriliter pugnandum cum demonibus, quia ut dicit apostolus *Ad Ephesios* 6: *Non est nobis colluctacio adversus carnem et sanguinem*, id est, adversus homines, qui sunt caro et sanguis, et per consequens visibiles, *sed adversus principes et potestates*, id est, demones qui sunt hostes invisibiles. Et dicit *principes et potestates* quia angelorum ordines non solum sunt per gratiam sed etiam per naturam, et sic de singulis ordinibus ceciderunt aliqui in quibus naturalia remanserunt[442] integra, ut dicit Dyonisius, et inferiores obediunt superioribus ut possint nocere hominibus; et per *principes et potestates* intelliguntur alii ordines demonum. Sequitur: *adversus mundi rectores*; hic nomine *mundi* non intelligitur universitas creaturarum, que non regitur a demonibus sed a Deo et angelis sanctis[443] sibi ministrantibus, sed intelligitur universitas malorum hominum. Sic dicitur *Iohannis* primo: *Mundus eum*

439 *sed* edd.: *si* ms.
440 *libro primo* ms., edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *primo libro* ed. 1475.
441 *multiplicet* ms.: *multiplicat* edd.
442 *remanserunt* ms.: *permanserunt* edd.
443 *sanctis* ms.: om. edd.

la médula en el árbol; si esta falta, falta o perece el árbol. Por lo tanto, si no hubiera algunos justos, perecería el mundo. Se agita, por lo tanto, la navecita de Pedro pero no se hunde en las tormentas de las guerras, cualesquiera sean, porque "las puertas del infierno", esto es, las furias de los demonios, "no prevalecerán contra ella", porque es "torre de fortaleza ante la faz del enemigo"[151].

Y hay que considerar atentamente que esta guerra del diablo nunca cesa sino, por el contrario, continuamente crece y se agrava. De donde dice Isidoro en el libro primero de *Del sumo bien* que, cuanto más cerca ve el diablo el fin del mundo, tanto más cruelmente lleva a cabo las persecuciones, porque quien se ve condenado definitivamente multiplica sus aliados, con los cuales es arrojado a los fuegos de la Gehena.

Por lo tanto, recobradas las fuerzas y tomadas las armas de la milicia cristiana, acerca de las cuales se ha hablado más arriba, en el libro primero, consideración primera, hay que vigilar y luchar virilmente contra los demonios porque, como dice el apóstol en *Efesios* 6: "No tenemos una lucha contra la carne y la sangre", esto es, contra los hombres, que son carne y sangre, y por consiguiente visibles, "sino contra príncipes y potestades", esto es, los demonios, que son enemigos invisibles[152]. Y dice "príncipes y potestades" porque los órdenes de los ángeles no existen sólo por gracia sino también por naturaleza y, así, de cada orden cayeron algunos, en los cuales las cosas naturales permanecieron intactas, como dice Dionisio, y los inferiores obedecen a los superiores para poder dañar a los hombres; y por "príncipes y potestades" se entiende distintos órdenes de demonios. Sigue: "contra los rectores del mundo"; aquí por el sustantivo 'mundo' no se entiende la universalidad de las creaturas, que no es regida por los demonios sino por Dios y los santos ángeles que son sus ministros, sino que se entiende la universalidad de los malos hombres. Así, se dice en *Juan*, capítulo primero: "El mundo no lo conoció"[153] (los que son regidos por los demonios, en tanto son movidos por ellos al pecado); por lo cual se aña-

151 *Mateo* 16, 18 y *Salmo* 60, 4.
152 *Efesios* 6, 12.
153 *Juan* 1, 10.

non cognovit, qui per demones reguntur in quantum per eos ad peccata moventur; propter quod subditur ad declarationem huiusmodi intellectus *tenebrarum harum*. Dicuntur enim mali homines *tenebre* quia sunt involuti tenebris ignorancie et culpe; *contra spiritualia nequicie*[444], id est, contra spiritus nequam sive malignos, quod dicitur ad ostendendum quod per *rectores mundi* hic demones intelliguntur; *in celesti*[445], id est, in hoc aere caliginoso quod frequenter in scriptura 'celum' nominatur, in quo demones habitant usque ad iudicium, ut supra dictum fuit. Propter quod etiam 'aves celi' nominantur *Mathei* 13, ubi dicitur quod aves celi comederunt semen quod cecidit secus viam. Sic exponit predictum verbum Nicholaus de Lyra *Super epistolam Ad Ephesios*: «*Propterea accipite armaturam Dei*, scilicet virtutum ut predictum est, *ut possitis resistere insultibus demonum in die mala*, id est, in presenti vita, ubi iminet temptacionum pugna usque ad diem iudicii, qui[446] etiam erit dies mala malis et amara valde». Unde et Iohannes papa, scribens Ysaac Siracusano episcopo XVI, questione 2, capitulo *Visis*, de astucia dyaboli et bello contra ecclesiam catholicam ac de municione nostra, dicit sic: «nec ingnoramus astuciam eius; conatur namque a principio ruine sue unitatem ecclesie rescindere, caritatem vulnerare, sanctorum operum dulcedinem invidie felle inficere et omnibus modis humanum genus pervertere ac perturbare. Dolet enim satis et erubescit caritatem quam in celo nequivit[447] habere, homines, constantes et[448] lutea materia, in terra tenere. Unde oportet quantum fragilitati nostre conceditur, ut omnes additus[449] eius versucie muniamus ne mors ingrediatur per portas nostras». Hec ibi.

444 *et culpe; contra spiritualia nequicie* om. ed. 1475.
445 *celesti* ms.: *celestibus* edd.
446 *qui* ms.: *que* edd.
447 *nequivit* ms., edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *nequiunt* ed. 1471; *nequeunt* ed. 1475
448 *et* ms.: *ex* edd.
449 *additus* ms.: *additus nocendus* edd. 1471, 1475, 1494; *additus nocendi* edd. 1485, 1487, 1511, 1525.

de, para aclaración de esta interpretación, "de estas tinieblas"[154]. En efecto, los malos hombres son llamados 'tinieblas' porque están envueltos en las tinieblas de la ignorancia y de la culpa; "contra las fuerzas espirituales de la maldad", esto es, contra los espíritus viles o malignos, lo que se dice para mostrar que por "rectores del mundo" aquí se entiende 'los demonios'; "en lo celestial", esto es, en este aire caliginoso que frecuentemente en la Escritura se denomina 'cielo', en el cual habitan los demonios hasta el Juicio, como se ha dicho más arriba. Por esto también son llamados "aves del cielo" en *Mateo* 13[155], donde se dice que las aves del cielo comieron la semilla que cayó junto al camino. Así explica Nicolás de Lira la frase antedicha en *Sobre la Epístola a los Efesios*: "*Por esta razón, tomad la armadura de Dios*, a saber, de las virtudes, como ya se ha dicho, *para que podáis resistir los insultos de los demonios en el día malo*, esto es, en la vida presente, donde la lucha de las tentaciones amenaza hasta el día del Juicio, que también será un día malo para los malos y muy amargo"[156]. De ahí que también el papa Juan, escribiendo al obispo Isaac Siracusano, en el libro XVI, cuestión 2, capítulo *Visis*, acerca de la astucia del diablo y la guerra contra la Iglesia católica y acerca de nuestra defensa, dice así: "No ignoramos la astucia de éste; pues desde el principio de su ruina intenta desgarrar la unidad de la Iglesia, vulnerar la caridad, corromper con la hiel de la envidia la dulzura de las santas obras y pervertir y perturbar en todas las maneras al género humano. En efecto, se duele bastante y se pone rojo de vergüenza por la caridad que no pudo tener en el cielo, la que los hombres, aun compuestos de materia lútea, tienen en la tierra. De aquí que es preciso que, en la medida que se concede a nuestra fragilidad, blindemos todos los accesos de su astucia, para que la muerte no ingrese por nuestras puertas". Esto dice allí.

154 Aquí y en las siguientes líneas se refiere nuevamente a *Efesios* 6, 12: "Porque no tenemos una lucha contra la carne y la sangre sino contra príncipes y potestades, contra los rectores del mundo de estas tinieblas, contra las fuerzas espirituales de la maldad, en lo celestial" ("Quoniam non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiae, in caelestibus").
155 *Mateo* 13, 4.
156 *Efesios* 6, 11 y 13.

[10] De diversitate demonum et si possunt haberi spiritus familiares[450]

Decima consideratio est de diversitate demonum et si possunt haberi[451] spiritus familiares. Pro declaratione primi notandum est quod sicut boni angeli sunt distincti in novem ordinibus et cum eis anime sunt[452], sic etiam demones, quia a novem ordinibus ceciderunt, sunt distincti in novem ordinibus et cum eis anime dampnate. Et illi demones qui erant alciores ierarchie facti sunt peiores et[453] infimiores[454] in meridionali parte, quorum presidentem vocavit David 'demonium[455] meridianum'. Est autem vox comunis multorum quod sunt X differentie demonum. Quidam[456] dicuntur 'fata'. Alii dicuntur vulgariter '*duen de casa*'[457]. Alii dicuntur 'incubi' et 'sucubi'. Alii faciunt prelia. Alii comedunt et bibunt cum hominibus. Alii[458] apparent in sompnis. Alii, ut dicunt, fiunt spermate et ex odore viri et mulieris, cum coniunguntur, vel ex radiis planetarum. Alii sunt masculi et femine. Aliqui sunt mundi et aliqui inmundi. Alii illudunt viros et feminas, qui 'xurguine' sive 'bruxe' vulgariter nuncupantur. Multi aserunt se talia vidisse et[459] tenent quasi certa, sed quid veritatis contineat consequenter declarabitur.

Quod 'fata' que dicuntur vel videntur ab hominibus non sunt mulieres sed demones[460]

//[f.183v.] Prima differentia demonum est de fatis. Voluerunt quidam simplices dicere quod fata[461] sunt quedam femine quas dant spiritus super creaturam noviter natam. Unde et Seneca tragedia prima, in

[450] *De diversitate demonum et si possunt haberi spiritus familiares* ms., ed. 1475: om. ed. 1471, *De diversitate demonum et si possunt habere spiritus familiares* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
[451] *haberi* ms.: *habere* edd.
[452] *sunt* ms.: *sancte* edd.
[453] *et* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494, 1511: om. ed. 1525.
[454] *infimiores* ms.: *inferiores* edd.
[455] *demonium* ms.: *demonem* edd.
[456] *quidam* ms., edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *quidem* edd. 1471, 1475.
[457] *casa* ms., ed. 1494: *causa* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525.
[458] *alii* ms.: om. edd.
[459] *et* ms.: *et quasi* edd.
[460] *Quod fata…sed demones* ms., ed. 1475: *De fato* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525; *Quod fata…sed demones* om. ed. 1471.
[461] *fata* ms., edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *facta* edd. 1471, 1475.

[10] Acerca de la diversidad de los demonios y si pueden ser tenidos como espíritus familiares

La décima consideración trata de la diversidad de los demonios y si pueden ser tenidos como espíritus familiares. Para declaración de lo primero, hay que notar que, así como los buenos ángeles están divididos en nueve órdenes y junto a ellos hay almas[157], así también los demonios, dado que cayeron de los nueve órdenes, están divididos en nueve órdenes y junto a ellos están las almas condenadas. Y aquellos demonios que eran más altos en jerarquía se hicieron peores y mucho más bajos en la parte meridional, de los cuales, al que presidía, llamó David 'demonio meridiano'. Pero es voz común de muchos que hay diez tipos de demonios. A algunos se les dice 'hados'. A otros se les dice vulgarmente "duendes de casa"[158]. A otros se les dice 'íncubos' y 'súcubos'. Otros hacen batallas. Otros comen y beben con los hombres. Otros aparecen en sueños. Otros, según dicen, son engendrados con esperma y a partir del olor del hombre y la mujer cuando se unen, o a partir de los rayos de los planetas. Otros son masculinos y femeninos. Algunos son puros y otros impuros. Algunos burlan a hombres y mujeres, los cuales vulgarmente son llamados 'sorguinas' o 'brujas'. Muchos afirman haber visto tales cosas y las tienen casi como ciertas, pero qué de verdad contiene se declarará a continuación.

Que los que son llamados o vistos por los hombres como 'hados' no son mujeres sino demonios

El primer tipo de demonios trata acerca de los hados. Algunos simples quisieron decir que los hados son ciertas mujeres que los espíritus otorgan a la creatura recién nacida. De ahí que también Séneca en su primera tragedia, en el coro primero, habla de ellas como de unas

[157] En las ediciones, 'almas santas'.
[158] El texto dice, en castellano, 'duen de casa'. Según el *Diccionario histórico de la lengua española* (1933-1936), 'duen' es una forma antigua para "duende, espíritu, demonio" (https://www.rae.es/tdhle/duen).

choro primo, loquitur de eis quasi de quibusdam so[ro]ribus[462] sive deis, que sic disponunt vitam humanam quod nullus potest pertransire ordinem ab eis dispositum, sic dicens: «dura peragunt penssa sorores[463] nec sua retro fila revuolvunt; at gens[464] hominum fertur[465] rapidis[466] obvia fatis incerta sui». Sequitur: «certo veniunt ordine Parce», id est, sorores[467] ille que disponunt vitam humanam, «nulli iusso cessare licet, nulli scriptum proferre diem[468]». Quod autem fata sint tales femine vel dee disponentes vitam humanam error est. Unde dicit Augustinus super *Iohannem*, sermone tercio: qui «hedificantur ad credenda fata», scilicet talia, «fiunt corda eorum fatua». Et secundum veritatem si alicui nomen fati tribuatur, nulli nisi voluntati Dei tribuendum est secundum Augustinum 5 *De civitate Dei*, capitulo 8, quia ille summus Deus optime et verissime creditur cuncta scire antequam fiant et nichil inordinatum relinquere. Quia ergo divina voluntate cuncta disponuntur, cum sit prima regula in contingentibus, ideo fatum non mulieres, non dee, non vis posicionis siderum sed divina voluntas fatum appellabitur. Unde fatum isto modo dicitur a for, faris et sic fatum dicitur quicquid Deus fatur. Si plura vis videre de fato et fortuna ac divina providencia, vide in *Dyalogo fortune*, libro primo, capitulo 9, ubi latissime de hac materia locutus sum. Sed quid dicendum est ad illos qui dicunt se talia fata vidisse? Respondetur quod, si talia accidant, non femine sed demones sunt qui volunt imitari et deridere illud quod Deus dixit per angelum Abrahe de nativitate Ysaac et illud quod dixit angelus matri Sanson et[469] quod dixit angelus Zacharie, patri Iohannis baptiste, et quod dixit angelus Marie virgini de Christo antequam conciperet.

462 *soribus* ms.: *sorribus* edd.
463 *sorores* ms.: *sorres* edd.
464 *at gens* ms.: *ad gens* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511; *ad genus* edd. 1494, 1525.
465 *fertur* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525: *fetur* ed. 1494
466 *rapidis* ms.: *rapidum* edd.
467 *sorores* ms.: *sorres* edd.
468 *diem* ms.: *dicet* edd.
469 *et* ms.: *et illud* edd.

hermanas o diosas que disponen la vida humana de tal manera que nadie puede pasar por alto el orden dispuesto por ellas, diciendo así: "Las hermanas prosiguen las duras tareas y no vuelven atrás sus hilos; y la raza de los hombres es confrontada a los rápidos hados, incierta de sí misma"[159]. Se sigue: "las Parcas vienen en cierto orden", esto es, las hermanas, aquellas que disponen la vida humana, "a nadie se le permite demorar lo ordenado, a nadie postergar el día escrito"[160]. Pero es un error que los hados sean tales mujeres o diosas que disponen la vida humana. De ahí que Agustín dice sobre *Juan*, en el sermón tercero: ellos "son educados para creer en los hados", es decir, en ellas; "sus corazones se hacen fatuos"[161]. Y, de acuerdo con la verdad, si a alguien se le atribuye el nombre de 'hado', no debe ser atribuido a nadie sino a la voluntad de Dios, de acuerdo con Agustín en *La ciudad de Dios*, libro 5, capítulo 8, porque se cree de mejor y muy verdaderamente que Él, sumo Dios, sabe todas las cosas antes de que ocurran y no deja nada desordenado. Por lo tanto, dado que todas las cosas son dispuestas por la divina voluntad, siendo ella la primera regla en las cosas contingentes, por eso el hado no son mujeres, ni diosas, ni la fuerza de la posición de las estrellas, sino que se llamará 'hado' a la divina voluntad. De ahí que, de este modo, se dice 'hado' a partir de *for, faris* y así se dice 'hado' a cualquier cosa que Dios diga. Si quieres ver más cosas acerca del hado y de la fortuna y de la divina providencia, consulta en el *Diálogo de la fortuna*, libro primero, capítulo 9, donde muy extensamente he hablado sobre esta materia. Pero ¿qué cosa hay que decirles a quienes dicen haber visto a tales hados? Se responde que, si suceden tales cosas, no son mujeres sino demonios que quieren imitar y burlar aquello que Dios dijo a Abraham por medio del ángel acerca del nacimiento de Isaac y aquello que dijo el ángel a la madre de Sansón y aquello que dijo el ángel a Zacarías, padre de Juan el Bautista, y lo que dijo el ángel a la Virgen María acerca de Cristo antes de que lo concibiera.

159 Seneca, *Hercules furens*, vv. 181-184.
160 *Ibid*., vv. 188-190 *varia lectio.*
161 Augustinus, *In Ioannis Evangelium*, Tractatus CXXIV, 31, 6.

Quod illi qui dicuntur *drasgo* vel *duen de casa* vulgariter sunt demones[470]

Secunda differentia demonum est illorum qui dicuntur *duen de casa*. Experiuntur sepe homines de nocte in domibus suis vigilantes in lectis suis quod ambulat aliquis per domum mutando, frangendo res aliquas, ictus magnos dando specialiter in vasis vinariis, amovendo etiam a capitibus hominum birreta sua et tollendo omnes rupas quas in lectis super se habent; in quorum aliquibus ego expertus sum. Cum enim iuvenis essem et iacerem in quadam domo quadrata, cuius solum unica erat porta ab intus bene clausa, cum aliis tribus sociis in eodem lecto, ecce subito in tempeste noctis silencio audivimus extra portam quasi sonum quem apothecarii faciunt in mortariolis ereis in fracturis[471] specierum. Evigilantes ergo et mirantes quid hoc esse posset tali hora cessavit modicum sonus ille[472] et post paululum sensibiliter audivimus intra domum sub mensa quadam que ibi erat, sub qua manserat cophinus quidam[473] quasi plenus novis nucibus et tantus ibidem senciebatur a nobis sonitus nucium[474] confractarum ac si ibidem plurimi porci grofalantes[475] nucesque confrangentes ambularent. De quo non modicum stupefacti eramus cum ianua optime esset ab intus[476] clausa et nullus alius esset ingressus. Post paululum vero, cessante sonitu illo, in angulo predicte quadre nobis opposito subito apparuit quidam parvus splendor et nunquam amplius vidimus nec aliquid sensimus. Quidam autem ex sociis, qui maioris etatis erat[477] et vir satis peritus, dixit nobis quod non timeremus quia erat quidam

470 *Quod illi qui… sunt demones* ms., ed. 1475: om. ed. 1471; *Secunda differentia demonum* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
471 *fracturis* ms.: *fracturam* edd.
472 *sonus ille* ms., edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *ille sonus* ed. 1475.
473 *quidam* ms., edd. 1525: *quidem* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494, 1511.
474 *nucium* ms.: *nucum* edd.
475 *grofalantes* ms.: *grofolantes* edd.
476 *esset ab intus* ms.: *ab intus esset* edd.
477 *etatis erat* ms., edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *erat etatis* ed. 1475.

Que aquellos que son llamados vulgarmente 'drasgos' o 'duen de casa'[162] son demonios

El segundo tipo de demonios es el de aquellos que son llamados 'duen de casa'. A menudo los hombres experimentan de noche en sus casas, despiertos en sus camas, que alguien deambula por la casa moviendo algunas cosas, rompiéndolas, dando golpes fuertes, especialmente en las vasijas de vino, quitando incluso los birretes de las cabezas de los hombres y levantando todas las mantas que tienen sobre ellos en las camas; en algunas de estas cosas yo mismo tengo experiencia. En efecto, siendo joven y yaciendo en una casa cuadrada cuya única puerta estaba bien cerrada desde dentro, con otros tres amigos en la misma cama, he aquí que de repente, en el silencio de la noche tempestiva, oímos fuera de la puerta un sonido como el que hacen los boticarios en los morteros de bronce en el fraccionamiento de las especias. Por lo tanto, estando despiertos y asombrados de qué cosa podía ser eso a semejante hora, cesó un poco aquel sonido y un ratito después oímos perceptiblemente dentro de la casa, bajo una mesa que había allí, bajo la cual había quedado un cesto casi lleno de nueces frescas, el sonido de nueces rompiéndose y se sentía tanto –por nosotros, ahí mismo– como si deambularan muchos cerdos mascullando[163] y rompiendo nueces ahí mismo. Por esto estábamos bastante estupefactos, ya que la puerta estaba perfectamente cerrada desde adentro y ningún otro había ingresado. En verdad un ratito después, al cesar aquel sonido, en un ángulo opuesto a nosotros de la mencionada habitación, apareció de repente un pequeño resplandor, y nunca más vimos ni sentimos nada. Pero uno de mis compañeros, que era mayor en edad, un hombre bastante experimentado, nos dijo que no tuviéramos miedo porque era algún espíritu malo, de noble jerarquía, que no

162 Según el DLE de la RAE, 'duende' proviene de este giro, 'duen de casa' o 'dueño de la casa'.
163 No pude encontrar *grofalans* ni *grofolans* en ningún diccionario. Se traduce aquí por contexto. Podría ser también 'gruñendo'.

spiritus malus nobilis ierarchie qui alia mala non operabatur nisi ludos illos; sed die facto nuces sicut dimisimus invenimus.

Faciunt etiam luctam cum hominibus et plura alia aliquibus pavorosa. Et secundum veritatem tales non sunt homines nec mulieres sed sunt quidam demones qui volunt deridere homines, volentes imitari angelum qui luctatus est cum Iacob et angelum qui luctatus[478] est cum Moyse et angelum quem vidit Iosue in campo Ierico. Et licet multa dampna de nocte in domibus videantur egisse, nichil tamen dampni de die reperitur, nec res aliqua mutata de loco suo, sed quelibet in suo[479] ordine sicut primo erat. Est ergo illusio quedam talium demonum derisorum que ad nichil aliud extendi potest nisi ad talem hominum derisionem.

De subcubis et incubis demonibus generantibus homines qui non sunt filii demonum sed hominum[480]

Tercia differentia est quorundam demonum qui 'incubi' et 'succubi' nuncupantur[481], qui homines generare dicuntur. Tales enim demones in specie hominum virorum[482] aliquando incubunt feminis et aliquando in specie feminarum subcumbunt viris. Quomodo autem talis generatio eficiatur declarat Doctor Seraphicus Bonaventura super secundum *Sententiarum* in scripto suo, dicens quod in actu generationis sunt duo, scilicet seminis decisi constitucio secundum nervos et virtutes calori[483] talis[484] speciei conpetentes, et sic est solius illius cui dedit Deus vim generativam vel propagativam et hoc nullo modo competit demonibus asumentibus[485] corpus; item est ibi seminis perfecti tran-

478 *luctatus* ms.: *locutus* edd.
479 *quelibet in suo* om. ed. 1475.
480 *De subcubis… sed hominum* ms., ed. 1475: om. ed. 1471; *Tercia demonum differentia est* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
481 *nuncupantur* ms., edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *nominantur* ed. 1475.
482 *virorum* ms.: *virorum aliquo modo* edd.
483 *calori* ms.: *calorum* edd.
484 *talis* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525: *tali* ed. 1494.
485 *assumentibus* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1494, 1511, 1525: *aflumentibus* ed. 1487.

hacía otras maldades salvo aquellos juegos; pero una vez que se hizo de día, encontramos las nueces tal como las habíamos dejado.

También hacen una lucha contra los hombres y muchas otras cosas pavorosas para algunos. Y de acuerdo con la verdad, los tales no son hombres ni mujeres sino que son ciertos demonios que quieren burlarse de los hombres, queriendo imitar al ángel que luchó con Jacob[164] y al ángel que luchó con Moisés[165] y al ángel que vio Josué en el campo de Jericó[166]. Y aunque parezca que han hecho muchos daños por la noche en las casas, sin embargo, ningún daño se encuentra de día, ni ninguna cosa cambiada de su lugar, sino cada cosa en su lugar como estaba antes. Por lo tanto, es una especie de ilusión de tales demonios burlones, que no puede extenderse a nada más que a tal burla de los hombres.

Acerca de los demonios súcubos e íncubos que generan hombres que no son hijos de demonios sino de hombres

El tercer tipo es el de ciertos demonios que son denominados 'íncubos' y 'súcubos', de quienes se dice que generan hombres. En efecto, tales demonios, en apariencia de hombres, a veces son íncubos respecto de mujeres y a veces, en apariencia de mujeres, son súcubos respecto de varones. Mas cómo tal generación es llevada a cabo lo declara el doctor Seráfico Buenaventura en su escrito sobre el segundo libro de las *Sentencias*, diciendo que en el acto de la generación hay dos momentos, a saber, la constitución del semen emanado de acuerdo con los nervios y las fuerzas de tal calor que corresponden a la especie, y así es propio solo de aquel a quien Dios dio fuerza generativa o propagativa y esto de ningún modo corresponde a demonios que asumen un cuerpo; asimismo, hay allí una transfusión del semen producido, una recepción, y esto puede corresponder a los demonios. En efecto, en primer lugar, los demonios son súcubos respecto de varones en apariencia de mujer y a

164 *Génesis* 32, 22-30; *Oseas* 12, 3-4.
165 *Éxodo* 3, 2-6.
166 *Josué* 5, 13-15.

sfusio[486] suscepcio et hoc potest competere demonibus. Primo enim demones subcumbunt viris in specie mulieris et ex[487] eis semen polutionis suscipiunt et quadam sagacitate nature ipsum semen in sua virtute custodiunt et //[f.184r] postmodum, Deo permittente, fiunt incubi et in vasa mulieris transfundunt; ex qua transfusione homines generari possunt; non tamen sic generati sunt filii demonum sed hominis. Hec ille.

Isto modo fertur generatum fuisse Merlinum. Unde legitur in *Ystoriis britanorum* quod rex Bortegerius, qui Britaniam regebat, tocius insule in se odia considerans, inito consilio cum sapientibus quid agere deberet ad tutamen sui, iussit convenire artifices qui ei castrum fortissumum fabricarent; sed cum opus terra absorberet, suasum est ei a magis et coniectoribus ut hominem sine patre natum quereret et eius sanguine lapides et cementa aspergi preciperet et sic suum hedificium stare posset. Queritur ergo Merlinus, qui illis temporibus natus erat, cuius ortus traditur fuisse modo subscripto. Quidam enim dicunt eum fuisse filium cuiusdam monialis, filie cuiusdam regis, que Clemencia vocabatur. Ricardus vero dicit eam non fuisse monialem sed dicit quod inter moniales nutrita fuit in ecclesia beati Petri de urbe Baemadim. Huic autem demon aparebat in specie pulcherrimi iuvenis, quam sepius alloquens deosculabatur. Tandem eam cognoscens gravidam dereliquit. Cumque huius facti noticia ad predictum regem Bortegerium[488] pervenisset, stupefactus rex a magis perquirit utrum hoc possibile videretur; qui responderunt quod sic, quia philosophorum ystorie hec afirmant. Refert enim Apuleyus inter lunam et terram esse demones incubos circa[489] quod nec beatus Augustinus discordat, ut in 15 libro *De civitate Dei* patet. Hic Merlinus a nunciis regis requisitus cum inventus fuisset, coram rege cum matre adducitur. Qui regem interrogavit

486 *transfusio* ms.: *transfusio et transfusi* edd.
487 *ex* om. ed. 1475.
488 *Bortegerium* ms., edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *Portegerium* ed. 1475.
489 *circa* ms.: *certa* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494; *circa* om. edd. 1511, 1525.

partir de ellos toman el semen de la polución y por cierta sagacidad de la naturaleza custodian ese semen con su potencia y luego, permitiéndolo Dios, se hacen íncubos y lo transfunden a los vasos de la mujer; a partir de esta transfusión pueden ser generados hombres. Sin embargo, no son generados así hijos de los demonios sino del hombre. Esto dice aquél.

Se dice que de este modo fue generado Merlín. De donde se lee en la *Historia de los britanos* que el rey Bortigerio, que reinaba en Britania, considerando los odios de toda la isla contra él, luego de haber buscado consejo de los sabios acerca de qué debía hacer para su seguridad, ordenó reunir a los artesanos para que le fabricaran un castillo fortísimo; pero como la tierra absorbía la obra, le fue sugerido por magos y adivinos que buscara a un hombre nacido sin padre y que mandara a rociar con su sangre las piedras y los cimientos, y así su edificio podría mantenerse en pie. Entonces se buscó a Merlín, que había nacido en aquellos tiempos, cuyo nacimiento se dice que fue del modo que se escribe a continuación. En efecto, algunos dicen que él fue hijo de cierta monja, hija de cierto rey, que se llamaba Clemencia[167]. Ricardo, por su parte, dice que ella no era monja; pero dice que fue criada entre monjas en la Iglesia de San Pedro de la ciudad de Baemadim[168]. Pero a ella se le aparecía el demonio con la apariencia de un joven hermosísimo, que, hablándole muy a menudo, la besaba. Finalmente, teniendo relaciones con ella, la dejó embarazada. Y cuando hubo llegado la noticia de este hecho al mencionado rey Bortigerio, estupefacto, el rey inquirió de los magos

167 Según la *Historia regum Britanniae* de Geoffrey de Monmouth, se trata del rey de Demecia, conocido como Dyfed; el nombre de la mujer, en cambio, no se menciona (Geoffrey Ashe, *Merlín. Historia y leyenda de la Inglaterra del rey Arturo* (trad. A. Chaparro), Barcelona: Crítica, 2007, p. 27).

168 En el manuscrito oxomense y las ediciones del *Fortalitium fidei* aparece el nombre de 'Baemadim'. En el *Roman de Brut* de Wace (c. 1155), inspirado en la mencionada *Historia regum Britanniae* de Geoffrey de Monmouth, la ciudad aparece mencionada como 'Ermendin', 'Kermendin' o 'Kermerdin' (Wace, *Roman de Brut* (ed. Antoine Le Roux de Lincy), Rouen: Édouard Frère, 1836, t. 1, p. 352, v. 7548). En *The Story of England* de Robert de Brunne, que se basa a su vez en Wace, se lee también 'Kermerdyn' (cf. Frederick James Furnivall (ed.), *The Story of England by Robert Manning of Brunne, A. D. 1338*, Cambridge University Press, 2012 (1887), vol, 1, p. 282, v. 8031). El mencionado editor de Wace, en el siglo XIX, y Ashe, más recientemente, identifican esta ciudad con la actual Carmarthen (Ashe, *Merlín*, p. 27). Ahora bien, Alonso de Espina refiere a un tal Ricardo, sin mayores precisiones. No parece ser Richard de Cirencester, autor del *Speculum historiale de gestis regum Angliae*, porque no he encontrado allí referencias al asunto. Probablemente se trate entonces de pseudo-Richard d'Irlande, un franciscano de Venecia que escribió, en prosa y en francés, las *Prophéties de Merlin c.* 1276.

cur ipse cum matre sua vocati fuissent. Cui rex causam vacationis[490] aperuit; dixit quoque quod unum castrum seu turrim hedificari mandaverat, sed fundamenta in loco firmari non poterant, quia quicquid in die hedificabatur in nocte totum absorbebatur, cumque magi et coniectores de causa requisiti fuissent, responderunt nullo modo posse in loco fundamenta firmari nisi inveniatur homo sine patre cuius sanguine lapides et cementa aspergantur. «Tu autem diceris esse talis et propter hoc te perquiri fecimus». Ad que verba Merlinus respondit dicens magos et coniectores fuisse mentitos causamque aperuit propter quam non poterant firmari fundamenta; aseruit quoque stagnum esse sub fundamento[491] quod totum quod struitur absorbet. Queritur ergo fodiendo et sic invenitur. Tunc mandat Merlinus stagnum evacuari[492] et[493] per rivos et incepit tunc aperire misterium futurorum sicut plenius continetur in *Colectario*[494] *ystoriarum* fratris Iohannis de Podio. Non ergo secundum ea que supra dicta sunt.

Mirandum est si sic homines generentur per demones incubos et succubos, licet istud raro inveniatur. Frequenter tamen experiuntur alique femine, etiam Deo dedite et nimium devote, tales demones ad se venientes; qui eas vigilantes a lectis extrahunt vel orantes amplexantur et, quadam dulcedine sompni soporate, evigilantes inveniunt se polutas ac si cum viris miscerentur. Nec remedium se habere posse dicunt nisi solum cum ligno vere crucis Christi, in cuius presencia acedere non possunt tales demones, sicut istis temporibus experte[495] sunt que hoc bello tribulantur. De viro etiam quodam devoto audivi quod sepe[496] cum esset in oratione senciebat in aere quamdam dulcedinem cantus venire ad se; qua appropinquante, soporabatur et evigilans

490 *vacationis* ms.: *vocationis* edd.
491 *esse sub fundamento* ms.: *sub fundamento esse* edd.
492 *stagnum evacuari* ms.: *evacuari stagnum* edd.
493 *et* ms.: om. edd.
494 *colectario* ms.: *collectatione* edd.
495 *experte* ms., edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *experti* ed. 1475.
496 *sepe* ms.: *semel* edd.

si esto parecía posible; ellos respondieron que sí, porque las historias de los filósofos afirman estas cosas. En efecto, Apuleyo refiere que hay demonios íncubos entre la luna y la tierra, acerca de lo cual ni siquiera san Agustín está en desacuerdo, como es patente en el libro 15 de *La ciudad de Dios*. Este Merlín, requerido por los mensajeros del rey, cuando fue encontrado, fue llevado ante el rey junto a su madre. Él le preguntó al rey por qué habían sido llamados él junto a su madre[169]. El rey le explicó la causa del llamado; dijo también que había mandado edificar un castillo o una torre pero que los cimientos no podían afirmarse en el lugar, porque lo que era edificado en el día era absorbido por completo en la noche, y que, cuando los magos y adivinos fueron consultados sobre la causa, respondieron que de ningún modo los cimientos podían afirmarse en el lugar si no se encontraba un hombre sin padre, con cuya sangre fueran rociados las piedras y el cemento. "Pero se dice que tú eres tal y por eso te hicimos buscar". A estas palabras Merlín respondió diciendo que los magos y adivinos habían mentido y reveló la causa por la cual los cimientos no podían afirmarse; aseguró también que había un pantano debajo de los cimientos que absorbía todo lo que se construía. Se lo buscó pues, cavando, y así fue encontrado. Entonces Merlín mandó que el pantano sea vaciado, incluso a través de canales, y comenzó entonces a desvelar el misterio de las cosas futuras, como más plenamente se contiene en la *Colección de historias* del hermano Juan de Podio[170]. No fue, por lo tanto, de acuerdo con las cosas que fueron dichas más arriba.

Hay que asombrarse si los hombres son generados de esta manera mediante demonios íncubos y súcubos, aunque esto insólitamente se encuentre. Con frecuencia, sin embargo, algunas mujeres, incluso aquellas dedicadas a Dios y muy devotas, experimentan que tales demonios van hacia ellas; ellos, al estar ellas despiertas, las sacan de los lechos o, al estar ellas orando, las abrazan y, adormecidas con cierta dulzura de sueño, al despertarse se encuentran polutas como si se hubiesen mezclado con

169 La discordancia gramatical está en la versión latina.
170 Se refiere al dominico Johannes de Podio (¿1360-1438?), autor del poco conocido y estudiado *Collectarium historiarum Romae* (*vid*. BH MSS 137, Universidad Complutense de Madrid, Biblioteca histórica).

inveniebat se polutum. Plura alia de istis spiritibus accidunt que longum essent enarrare. Tales enim demones volunt deridere homines et volunt ymitari angelos qui loquebantur cum Daniele et cum Zacharia et cum sancto Iohanne, qui quasi semper erant cum eis in cubiculo suarum habitacionum.

De demonibus qui videntur facere prelia[497]

Quarta differentia est aliquorum demonum qui vigilantes[498] per vias apparent, quasi exercitus magni qui cum magnis tumultibus incedere videntur et vulgo dicitur *hueste antigua*. Aliquando etiam videntur facere prelia magna. Tales enim volunt imitari prelia regis Senacherib et Constantini et alia multa de quibus supra libro quarto, consideratione nona, dictum est, in quibus ipsi lucrati sunt non parvam multitudinem animarum.

497 *De demonibus qui videntur facere prelia* ms., ed. 1475: om. ed. 1471; *Qualiter demones videntur facere* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.

498 *vigilantes* ms.: *vigilantibus* edd.

varones. Y dicen que no puede tener remedio, excepto solamente con un madero de la verdadera cruz de Cristo, ante cuya presencia tales demonios no pueden acercarse, como han experimentado en estos tiempos aquellas que son atribuladas por esta guerra. También escuché acerca de cierto varón devoto que a menudo, mientras se encontraba en oración, sentía en el aire una cierta dulzura de canto que venía hacia él; al acercarse esta, él se adormecía y, al despertar, se encontraba poluto. Muchas otras cosas ocurren acerca de estos espíritus, las cuales sería largo narrar. Tales demonios, en efecto, quieren burlarse de los hombres y quieren imitar a los ángeles que hablaban con Daniel y con Zacarías y con san Juan[171], los cuales casi siempre estaban con ellos en el cubículo de sus habitaciones.

Acerca de los demonios que parecen hacer batallas

El cuarto tipo es el de ciertos demonios que aparecen a los que están en vigilia por los caminos como grandes ejércitos que parecen avanzar con grandes tumultos y a los que vulgarmente se les dice 'hueste antigua'. A veces también parecen librar grandes batallas. En efecto, los tales quieren imitar las batallas del rey Senaquerib[172] y de Constantino[173] y muchas otras de las cuales se ha hablado más arriba en el libro cuarto[174], consideración novena, en las cuales ellos se han ganado una no pequeña multitud de almas.

171 *Daniel* 8, 15-26; *Daniel* 9, 21-23; *Daniel* 10, 5-21; *Lucas* 1, 11-20; *Apocalipsis* 1, 1.

172 *Isaías* 37, 36.

173 Entiendo que refiere a la visión que habría tenido Constantino I, la que inspiró su victoria en la batalla del Puente Milvio contra Majencio, en el año 312. Según narran autores antiguos como Lactancio o Eusebio de Cesarea, Constantino habría visto en el cielo el signo de la cruz o un crismón y una frase griega que fue traducida al latín con las palabras "in hoc signo vinces"; habría tenido también una visión en sueños que le explicaba el sentido de semejante aparición.

174 El libro cuarto del *Fortalitium fidei*, "De bello saracenorum", está dedicado a lidiar con el islam, es decir, a describir los diversos errores y amenazas que, según Espina, presentaban los sarracenos contra la Iglesia de Cristo. La *consideratio* novena, en particular, narra 158 batallas en las que se enfrentaron cristianos y musulmanes a lo largo de la historia. En diversos episodios, la ayuda de los ángeles en favor de la Iglesia adquiere un rol protagónico. Por ejemplo, en la batalla número 64 de su enumeración, recogiendo la tradición épica peninsular, se relata la guerra entre las huestes del conde Fernán González y las de Almanzor, gobernante del califato de Córdoba, en el siglo décimo. Espina escribe que dicho conde, mientras rezaba a Dios e imploraba su ayuda para la defensa de Castilla, se quedó dormido y tuvo una visión en la que se le presentó Pelayo y le anunció que él, el apóstol Santiago y

De demonibus qui apparent in humana forma comedentes et bibentes[499]

Quinta differentia est aliorum[500] demonum qui inter homines sepe[501] apparent comedentes et bibentes quasi asociantes se eis. Tales volunt deridere homines et volunt imitari angelos qui cum Abraham comederunt et per viam fuerunt et Raphaelem angelum qui socius fuit Thobie iunioris, qui cum eo comedere et bibere videbatur, et Christum qui sociatus est per viam Lucam et Cleopham et ad mensam cum eis fuit. Unde legitur in vita sancti[502] Germani quod[503] cum predictus sanctus quadam[504] nocte hospitatus fuisset in una[505] domo et post cenam mensa iterum pararetur, admiratus quesivit ab hospitibus cui denuo mensa pararetur. Qui cum dicerent quod bonis illis viris et mulieribus que nocte incedunt prepararent[506] nocte illa statuit sanctus Germanus vigilare et ecce vidit multitudinem demonum ad mensam in formis virorum et mulierum venientem. Qui eis precipiens ne abirent cunctos de familia exci- //[f.184v] tavit et quesivit si personas illas cognoscerent. Qui, cum omnes vicinos suos[507] et vicinas esse dicerent[508], misit ad domos singulorum et ecce in suis lectulis sunt inventi. Adiurati[509] ergo per sanctum Germanum demones se esse dixerunt qui sic homines illudebant.

De demonibus qui hominess terrent in sompniis[510]

Sexta differentia demonum est eorum qui in sompnis hominibus apparent, eos inquietantes diversis modis sompniorum. Terrent etiam dormientes

499 *De demonibus… bibentes* ms., ed. 1475: om. ed. 1471; *Quomodo demones in forma humana videntur comedere* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
500 *aliorum* ms.: *aliquorum* edd.
501 *sepe* ms.: *se* edd.
502 *sancti* ms.: *beati* edd.
503 *quod* ms.: *qui* edd.
504 *quadam* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494, 1525: *quadam quadam* ms.; *quidam* ed. 1511.
505 *una* ms., edd. 1487, 1494, 1511, 1525: *uno* edd. 1471, 1475, 1485.
506 *prepararent* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494, 1525: *prepararet* ed. 1511.
507 *suos* ms.: om. edd.
508 *esse dicerent* ms.: *dicerent esse* edd.
509 *adiurati* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525: *adiureti* edd. 1494.
510 *De demonibus… in sompniis* ms., ed. 1475: om. ed. 1471; *Quomodo in somnis terrent homines* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.

Acerca de los demonios que aparecen en forma humana comiendo y bebiendo

El quinto tipo es el de otros demonios que a menudo aparecen entre los hombres comiendo y bebiendo, como reuniéndose con ellos. Los tales quieren burlarse de los hombres y quieren imitar a los ángeles que comieron con Abraham y anduvieron por el camino[175], y al ángel Rafael, que fue compañero del joven Tobías, quien parecía comer y beber con él[176], y a Cristo, quien se reunió en el camino con Lucas y Cleofás y fue a la mesa con ellos[177]. De donde se lee en la vida de san Germán que una noche, cuando dicho santo fue hospedado en una casa y, después de la cena, la mesa fue preparada de nuevo, admirado, preguntó a los anfitriones para quién se preparara de nuevo la mesa. Como ellos dijeran que la preparaban para aquellos buenos hombres y mujeres que andaban por la noche, aquella noche san Germán decidió permanecer en vigilia y he aquí que vio a una multitud de demonios que venía a la mesa en forma de varones y mujeres. Él, ordenándoles que no se fueran, despertó a todos los de la familia y les preguntó si conocían a aquellas personas. Como ellos dijeran que eran todos vecinos y vecinas suyos, los envió a la casa de cada uno y he aquí que fueron encontrados en sus camitas. Por lo tanto, conjurados por san Germán, los demonios dijeron que ellos eran quienes se burlaban de ese modo de los hombres.

Acerca de los demonios que aterrorizan a los hombres en sueños

El sexto tipo de demonios es el de aquellos que se aparecen a los hombres en sueños, inquietándolos con diversas formas de sueños.

una multitud de ángeles aparecerían en la batalla para lograr la derrota de los sarracenos. También escuchó Fernán González, ya despierto, la voz de san Millán que le indicaba la estrategia bélica que aseguraría la victoria. Con la ayuda de los ángeles armados y sus armas resplandecientes, los cristianos ganarían la batalla (véanse los folios 150r.-151v. del manuscrito oxomense).
175 *Génesis* 18.
176 *Tobías* 6, 2-9.
177 *Lucas* 24, 13-35.

in tantum ut evigilans homo senciat se totum horripilatum[511] et alteratum ex presencia spiritus maligni. Unde *Iob* quarto: *in horrore visionis nocturne quando*[512] *solet sopor occupare homines, pavor tenuit me et tremor et omnia ossa mea perterrita sunt; et cum spiritus, me presente, transirent*[513]*, inhorruerunt pili carnis mee*. Nec mirum quia ad[514] magnum pavorem et tremorem sequitur pilorum erectio; et si[515] hoc sequitur[516] ad presenciam spiritus boni, cuiusmodi erat iste qui Iob apparuit et terruit, multo forcius spiritus malus[517] terrorem et pavorem inducet. Quando[518] autem[519] sit spiritus malus signum est quod cum homines sic evigilant et nomen Ihesus cum devocione sepe[520] nominant[521], facto signaculo crucis, securatur[522] animus a tali alteratione, demone fugato. Tales enim demones volunt deridere homines et appetunt imitari qui apparuerunt in sompniis prophetis et Ioseph, sponso virginis, ac aliis pluribus sanctis.

Quod falsum est demones fieri ex odore vel ex planetarum[523]

Septima differentia demonum est secundum aliquos insipientes qui dicere voluerunt quod sunt aliqui demones sive spiritus qui fiunt odore aeris cum homo accedit ad mulierem et quod aliqui etiam fiunt ex radiis planetarum cum mutuo repercuciuntur. Et dicunt quod illi qui meliores sunt veniunt in sompniis hominibus et faciunt quod sompnient quod dormiunt cum mulieribus et recipiunt illud semen, ex quo noviter efficitur unus spiritus. Que omnia sunt falsa et erronea, cum a principio facti sint omnes angeli, sive boni sive mali, nec facta fuit creacio alicuius maligni spiritus postquam ceciderunt a celo, sicut nec postea creatus est aliquis bonus angelus.

511 *horripilatum* ms.: *horribilitatum* edd.
512 *quando* ms.: *quomodo* edd.
513 *transirent* om. ed. 1475.
514 *ad* ms.: om. edd.
515 *si* ms., edd. 1471, 1485, 1485, 1487, 1511, 1525: *sic* edd. 1475, 1494.
516 *sequitur* ms.: *sequar* edd. 1475, 1494; *sequatur* edd. 1471, 1485, 1487, 1511, 1525.
517 *malus* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525: *malignus* ed. 1494.
518 *quando* ms.: *quomodo* edd.
519 *autem* ms.: *enim* edd.
520 *sepe* ms.: *semel* edd.
521 *nominant* ms., edd. 1511, 1525: *nominat* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494.
522 *securatur* ms.: *securatur statim* edd.
523 *Quod falsum… planetarum* ms.: om. ed. 1471; *Quod falsum… planetarum radiis* 1475; *Demonum eorum qui generantur ex coniunctione viri et mulieris* edd. 1485, 1487, 1494; *Falsum est demones fieri ex odore vel ex planetarum radiis* edd. 1511, 1525.

Aterrorizan también a los que duermen de tal manera que, al despetar, el hombre se siente totalmente horrorizado y alterado por la presencia del espíritu maligno. De ahí que se dice en *Job* 4: "en el horror de la visión nocturna, cuando el sopor suele atrapar a los hombres, un pavor me retuvo, y también un temblor, y todos mis huesos se aterraron; y como pasaran los espíritus estando yo presente, los pelos de mi carne se horrorizaron"[178]. Y no es asombroso que, ante un gran pavor y temblor, siga el erizamiento de los pelos; y, si esto sigue a la presencia de un espíritu bueno, como era aquél que apareció ante Job y lo aterrorizó, mucho más fuertemente el espíritu malo inducirá al terror y al pavor. Pero cuando se trata de un espíritu malo, el signo es que, cuando los hombres se despiertan así y pronuncian varias veces con devoción el nombre de Jesús, hecha la señal de la cruz, el ánimo se tranquiliza de tal alteración, al fugarse el demonio. En efecto, tales demonios quieren burlarse de los hombres y buscan imitar a los que se aparecieron en sueños a los profetas y a José, esposo de la Virgen[179], y a muchos otros santos.

Que es falso que se originen demonios a partir del olor o a partir de los planetas

Existe un séptimo tipo de demonios, según algunos ignorantes que quisieron decir que hay algunos demonios o espíritus que se originan por el olor del aire cuando un hombre accede a una mujer, y que algunos también se originan a partir de los rayos de los planetas cuando se reflejan mutuamente. Y dicen que aquellos que son mejores vienen a los hombres en sueños y hacen que sueñen que duermen con mujeres y reciben aquel semen, a partir del cual se hace un espíritu nuevo. Todas estas cosas son falsas y erróneas, porque desde el principio fueron hechos todos los ángeles –sean buenos o malos– y no se produjo la creación de ningún espíritu maligno después de que cayeron del cielo, así como tampoco fue creado despúes ningún ángel bueno.

178 *Job* 4, 13-15.
179 *Mateo* 1, 20.

Quod non sunt aliqui demones masculi vel femine[524]

Octava differentia demonum est eorum qui in specie virorum et feminarum aparent, qui secundum veritatem nec sunt masculi nec femine. Verumtamen aliquibus eorum placet plus societas virorum et aliis mulierum. Et causa huius diversitatis est[525] secundum disposiciones diversas quas inveniunt in viris vel feminis ad suas deceptiones credendum, sicut legimus de Eva et phitonisa et pluribus aliis mulieribus, cum quibus dyabolus lucratus est multum. Et ideo tales demones adheserunt mulieribus et non adheserunt Helye, nec Samueli, nec Natham, nec Helyseo, nec aliis pluribus sanctis, propter quos ipsi perdiderunt multitudinem animarum; nec tales demones adheserunt virgini Marie, nec Susane, nec sancte Lucie, Margarite, Catherine, nec aliiis pluribus virginibus et feminis sanctis, propter quas multum demones perdiderunt. Unde isto modo plus dyabolus quiescebat cum Egea quam cum uxore sua Maximilla et plus cum Daciano quam cum uxore sua Alexandra et plus cum Maxencio quam cum uxore sua, et sic de pluribus aliis.

De demonibus qui dicuntur mundi et inmundi[526]

Nona differentia demonum est eorum qui mundi et immundi dicuntur. Unde et *Luce* XI Salvator dicit[527]: *Cum immundus spiritus*[528] *exierit ab homine*, et cetera. Dicitur autem spiritus immundus propter tria. Primo propter inmundiciam proprie iniquitatis. *Ezequielis* 28: *Repleta sunt interiora*[529] *tua iniquitate et peccasti*, scilicet peccato superbie, *et eieci te de monte sancto*[530], id est de celo empireo, tanquam leprosum.

524 *Quod non sunt aliqui demones masculi vel femine* ms., ed. 1475: om. ed. 1471, *Quomodo apparent in specie masculi vel femine* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.

525 *est* ms.: *et* edd.

526 *De demonibus qui dicuntur mundi et inmundi* ms., ed. 1475: om. ed. 1471, *Quomodo dicuntur mundi et immundi* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.

527 *dicit* ms.: *dixit* edd.

528 *spiritus* om. ed. 1475.

529 *interiora* edd.: *interiore* ms.

530 *sancto* ms. : *sancto Dei* edd.

Que no existen demonios masculinos o femeninos

El octavo tipo de demonios es el de aquellos que aparecen con el aspecto de varones y mujeres, los cuales en verdad no son masculinos ni femeninos. Sin embargo, a algunos de ellos les place más la compañía de varones y a otros la de mujeres. Y la causa de esta diversidad se debe a las diversas disposiciones que se encuentran en los varones o las mujeres para creer en sus engaños, como leemos acerca de Eva y de la pitonisa, y de muchas otras mujeres con las cuales el diablo ha ganado mucho. Y por eso tales demonios se unieron a mujeres y no se unieron a Elías, ni a Samuel, ni a Natán, ni a Eliseo, ni a muchos otros santos, a causa de los cuales aquellos perdieron una multidud de almas; ni tales demonios se unieron a la Virgen María, ni a Susana, ni a santa Lucía, Margarita, Catalina, ni a muchas otras vírgenes y mujeres santas, a causa de las cuales los demonios perdieron mucho. De aquí que, de este modo, el diablo descansaba más con Egeo que con su esposa Maximila, y más con Daciano que con su esposa Alejandra, y más con Majencio que con su esposa; y así con muchos otros.[180]

Acerca de los demonios que son llamados puros e impuros

El noveno tipo de demonios es el de aquellos que son llamados puros e impuros. De donde incluso, en *Lucas* 11, dice el Salvador: "Cuando el espíritu impuro haya salido del hombre"[181], etc. Pero se dice 'espíritu impuro' a

180 Según la tradición hagiográfica cristiana, Egeo era procónsul romano en Patras, Grecia, y fue quien ordenó la ejecución martirial del apóstol san Andrés (narrada en el apócrifo *Acta Andreae*). En cambio, la esposa de dicho procónsul, Maximila, se habría convertido a la fe de Cristo por la predicación ascética del apóstol Andrés, a quien incluso asistió y acompañó en sus últimos momentos. Daciano, por su parte, según la tradición, era un funcionario romano (¿Rey de Persia? ¿Gobernador de Lusitania y de Hispania Citerior?) que persiguió y martirizó cristianos a fines del siglo III y principios de la centuria siguiente; su esposa, santa Alejandra, moriría mártir junto a sus criados *circa* 303, por abrazar el cristianismo e interceder por la cruz en aquellos tiempos de crueles persecuciones (en otras versiones, Alejandra es presentada como esposa del emperador Diocleciano). Por último, Valeria Maximila, la esposa del emperador Majencio –descrito por Lactancio como un típico perseguidor de cristianos (probablemente por la rivalidad que mantuvo con Constantino y no porque lo fuera efectivamente)–, también se habría convertido al cristianismo. En algunas versiones, esto habría ocurrido por escuchar a la elocuente santa Catalina, apresada, torturada y ejecutada por orden de su propio marido (con todo, probablemente fue Maximino, no Majencio, quien ordenó la muerte de esta mujer).

181 *Lucas* 11, 24. *Vid*. *Mateo* 12, 43.

Secundo, propter inmundiciam sugestionis, quia feda et inmunda sugerit; est enim dyabolus ad modum leprosi quia[531] statim inficit cor humanum cum se et[532] applicat per consensum. Ideo orat ecclesia in colecta: «Da, quesumus, Domine, populo tuo dyabolica vitare contagia». Tercio dicitur inmundus propter inmundiciam habitacionis, quia non habitat nisi inmundo[533] loco, id est, in existente in peccato mortali, ad similitudinem upupe que nidificat in stercore. Unde demones dicunt Domino *Mathei* octavo: *si eicis nos hinc mitte nos in gregem porcorum*[534]. Advertendum tamen quod proprie[535] dyabolus[536] habitat in ypocritis, *Luce* XI: *et ingressi habitant ibi*; sedet in avaris divitibus, *Psalmo*: *sedet in insidiis cum*[537] *divitibus*; dormit in voluptuosis, *Iob* 40: *sub umbra dormit*; regnat autem in superbis, *Iob* XLI: *Ipse rex super filios superbie*.

Aliqui eorum dicuntur mundi, quod sic inteligendum est: quod illi demones qui fuerunt de alciori ordine volunt plus decipere limpidiores et puriores creaturas. Sic[538] patet de Lucifero, qui temptavit primum hominem et Christum in deserto; et sic de pluribus aliis sanctis. Unde Alexander papa III, q. I, capitulo *Nulli*, dicit: «dyabolus non cessat circuire querens quem devoret et querere quos ex fidelibus perdat et maxime illos[539] quos ardenciores in servicio Salvatoris eique familiariores invenerit»; et in tantum desiderat impugnare servos Dei mundos et sanctos[540], quod non solum unus mittitur contra unum sed sepe plurimi. Unde in cronicis minorum legitur quod cum semel demones tempore beati Francisci congregarentur cum principe suo ut deliberarent quomodo possunt ordinem sancti

531 *quia* ms.: *qui* edd.
532 *et* ms.: *ei* edd.
533 *inmundo* ms.: *in immundo* edd.
534 *porcorum* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525: *pecorum* ed. 1494.
535 *proprie* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525: *propri* ed. 1494.
536 *dyabolus* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525: *diabolos* ed. 1494.
537 *cum* ms., edd. 1485, 1487, 1511, 1525: om. edd. 1471, 1475, 1494.
538 *sic* ms.: *sicut* edd.
539 *quos ex fidelibus perdat et maxime illos* edd.: om. ms ex homoeoteleuto.
540 *servos Dei mundos et sanctos* ms., edd. 1485, 1487, 1511, 1525: *servus Dei mundus et sanctus* edd. 1471, 1475, 1494.

causa de tres cosas. Primero, a causa de la impureza de la propia iniquidad. En *Ezequiel* 28: "repletas están tus entrañas de iniquidad, y pecaste", a saber, con el pecado de soberbia "y te arrojé del monte santo", esto es, del cielo empíreo, como a un leproso[182]. Segundo, a causa de la impureza de su sugestión, porque sugiere cosas feas e impuras; en efecto, el diablo es como un leproso, porque inmediatamente corrompe el corazón humano, incluso cuando se pega a él por contacto. Por eso la Iglesia ora en la colecta: "Concede a tu pueblo –te rogamos, Señor– evitar los contagios diabólicos". Tercero, se dice 'impuro' a causa de la impureza del lugar donde habita, porque no habita sino en un lugar impuro, esto es, en quien vive en pecado mortal, a semejanza de la abubilla que hace nido en el estiércol. De donde los demonios dicen al Señor en *Mateo*, capítulo octavo: "Si nos echas de aquí, envíanos a una manada de puercos"[183]. Sin embargo, hay que advertir que el diablo habita especialmente en los hipócritas (*Lucas* 11: "Y habiendo entrado, habitan allí"[184]), se asienta en los ricos avaros (*Salmo*: "se asienta entre insidias con los ricos"[185]), duerme entre voluptuosos (*Job* 40: "duerme bajo la sombra"[186]), mas reina entre soberbios (*Job* 41: "Él es rey sobre los hijos de la soberbia"[187]).

Algunos de ellos son llamados puros, lo cual hay que entender así: que aquellos demonios que eran de un orden más alto quieren engañar más a las criaturas más limpias y más puras. Así es patente en el caso de Lucifer, que tentó al primer hombre y a Cristo en el desierto; y así con muchos otros santos. De donde el papa Alejandro III, cuestión I, capítulo *Nulli*, dice: "el diablo no cesa de dar vueltas buscando a quién devorar, ni de buscar a quiénes de los fieles perder y, sobre todo, a aquellos a quienes encuentra más ardientes en el servicio del Salvador y más cercanos a él"; y desea tanto combatir a los siervos de Dios puros y santos, que no sólo es enviado uno contra uno sino que a menudo son muchos. De donde se lee en las crónicas de los frailes menores que, como se congregaran los demonios junto a su príncipe, en

182 *Ezequiel* 28, 16.
183 *Mateo* 8, 31.
184 *Lucas* 11, 26.
185 *Salmos* 9, 29.
186 *Job* 40, 16.
187 Job 41, 25.

Francisci noviter incipientem destruere; 7 milia demonum fuerunt electi contra 7[541] fratres quos beatus Franciscus ad unum heremitorium destinaverat, ut //[f.185r] illos a mundicia vite, contemptu mundi et vera humilitate averterent; quia ergo tales demones plus secuntur homines mundos et sanctos. Ideo denominacione extrinseca demones mundi appellari[542] possunt, licet in se inmundissimi sint peccatis, ut dictum est.

Demones vero inferioris ordinis, licet non possint decipere personas alcioris vite, placet tamen eis cum inmundi eficiuntur et turpes in peccatis. Presertim delectantur demones cum avertunt[543] aliquem a vera fide Ihesu Christi Domini nostri, quia de aliis virtutibus parum curant sine fide. Ideo dicitur prima *Petri* 5: *Cui resistite fortes in fide. Sobrii* ergo *estote et vigilate*.

Quod non sunt vera que asseruntur a simplicibus de 'bruxis' et 'xurguinis' vulgariter nuncupatis[544]

Decima differentia demonum est eorum qui decipiunt mulieres, aliquas vetulas maledictas que 'xurguine' sive 'bruxe' nuncupantur. Sciendum ergo est quod sunt quedam male gentes, viri et mulieres apostate in fide et heretice creature et false, qui seipsos dant voluntarie dyabolo et dyabolus recipit eos et dat eis quod per suas artes falsas eis appareat quod ambulant ducentas leucas et quod redeunt in spacio[545] quattuor vel quinque horarum et quod destruunt creaturas sugentes sanguinem earum[546] et quod faciunt alia maleficia que volunt secundum dyaboli voluntatem, quod est eis et illis qui eis credunt magna decepcio et illusio dyabolica[547].

541 7 ms.: quinque edd.
542 *apellari* ms., ed. 1475: *appellare* edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
543 *avertunt* ms., ed. 1525: *avertant* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1494.
544 *Quod non sunt vera que asseruntur a simplicibus de bruxis et xurguinis vulgariter nuncupatis* ms., ed. 1475: om. ed. 1471; *Quomodo illudunt feminas que bruxe vel xurgine nuncupantur* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
545 *spacio* ms.: *spacium* edd.
546 *earum* ms.: *eorum* edd.
547 *dyabolica* ms.: *diaboli* edd.

tiempos de san Francisco, para deliberar acerca de cómo podían destruir la orden de san Francisco recientemente fundadada, fueron elegidos siete mil de los demonios contra siete frailes a quienes san Francisco había destinado a una ermita, con el fin de desviarlos de la pureza de la vida, del desprecio del mundo y de la verdadera humildad; porque tales demonios, por lo tanto, persiguen más a los hombres puros y santos. Por eso, con una denominación extrínseca, pueden ser llamados 'demonios puros', pese a que son en sí mismos impurísimos por los pecados, como se ha dicho.

En cambio, los demonios de orden inferior, aunque no pueden engañar a las personas de vida más elevada, se complacen, sin embargo, cuando se hacen impuras y repugnantes por los pecados. Sobre todo se deleitan los demonios cuando apartan a alguien de la verdadera fe en Jesucristo nuesto Señor, porque, sin la fe, poco se ocupan de las demás virtudes. Por eso se dice en la primera carta de *Pedro*, 5: "Resístanlo, fuertes en la fe"[188]. Por lo tanto, "sean sobrios y vigilen"[189].

Que no son verdaderas las cosas que afirman los simples acerca de las vulgarmente llamadas 'brujas' y 'sorguinas'

El décimo tipo de demonios es el de aquellos que engañan a mujeres, algunas viejitas malditas que son llamadas 'sorguinas' o 'brujas'. Por lo tanto, hay que saber que hay algunas malas gentes, varones y mujeres apóstatas en la fe y criaturas heréticas y falsas, que se entregan voluntariamente al diablo y el diablo los recibe y les concede que, por medio de sus artes falsas, les parezca que andan doscientas leguas y que regresan en un lapso de cuatro o cinco horas, y que destruyen a las criaturas sorbiendo su sangre, y que hacen otros maleficios que quieren, según la voluntad del diablo, lo cual es para ellos y para aquellos que les creen un gran engaño e ilusión diabólica.

188 I *Pedro* 5, 9.
189 I *Pedro* 5, 8.

Veritas autem huius[548] facti est quod quando iste male persone volunt uti his pessimis fictionibus, consecrant se cum verbis et unctionibus dyabolo et statim dyabolus recipit eas[549] in opere suo et accipit figuram earum et phantasiam cuiuslibet earum ducitque illas per illa loca per que ipse[550] desiderabant. Corpora vero eorum[551] remanent sine aliqua sensibilitate; et cooperit illa dyabolus umbra sua, ita quod nullus videre illa[552] possit. Et[553] cum dyabolus videt in phantasiis earum quod impleverunt[554] que volebant, non ammovendo ab[555] earum phantasiis dyabolicas phantasias que viderunt, reducit illas ymaginaciones coniungens cum suis propriis motibus et corporibus et tollit umbram suam desuper corporibus earum, et[556] statim videri[557] possunt[558]. Existencia tamen illorum nunquam ab illo loco absens fuit sed solum actio cum ydolo et phantasia fuerunt in[559] illis rebus que dyabolus eis presentavit et que fecit pro quolibet eorum. Et quod hoc faciat[560] dyabolus non est mirum, quia illa operatur ut derideat miseras animas volens imitari ea que Deus verissime per angelos bonos fecit, sicut quando deduxit[561] Abacuch prophetam per capillum[562] de Iudea in Babilonem realiter cum sua presenciali existencia et actione.

Sed quod dyabolus habeat potestatem mutandi existenciam alicuius creature nec facere quod transeat unum corpus per aliud sine dampno unius vel amborum, vel quod transeat maius corpus per spacium improporcionatum loco, ut videlicet quod ingrediantur tales persone per parva foramina

548 *huius* om. ed. 1475.
549 *eas* ms.: *eos* edd.
550 *ipse* ms.: om. edd.
551 *eorum* ms.: *earum* edd.
552 *videre illa* ms.: *illa videre* edd.
553 *et* edd.: om. ms.
554 *impleverunt* ms., ed. 1525: *impleverat* ed. 1475; *impleverant* edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511.
555 *ab* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1494, 1525: *ad* edd. 1487, 1511.
556 *et* edd.: om. ms.
557 *videri* ms., ed. 1475: *videre* edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
558 *possunt* edd.; *presenti* ms.
559 *in* ms.; om. edd.
560 *faciat* ms., ed. 1475: *facit* edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525
561 *deduxit* ms., edd. 1485, 1487, 1511, 1525: *deducit* edd. 1471, 1475, 1494.
562 *capillum* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525: *pupillum* ed. 1494.

Pero la verdad de este hecho es que cuando estas malas personas quieren usar estas pésimas ficciones, se consagran con palabras y unciones al diablo y de inmediato el diablo las recibe en su obrar y toma la figura de ellas y la fantasía de cada una de ellas y las lleva por los lugares por los que ellas mismas deseaban. Sin embargo, sus cuerpos quedan sin ninguna sensibilidad y el diablo los cubre con su sombra, de modo tal que nadie pueda verlos. Y cuando el diablo ve en la fantasía de ellas que han cumplido lo que querían, sin eliminar de la fantasía de ellas las fantasías diabólicas que vieron, devuelve esas imaginaciones, uniéndolas con sus propios movimientos y cuerpos, y quita su sombra de encima de sus cuerpos y enseguida pueden ser vistos. Sin embargo, la existencia de aquellos nunca estuvo ausente de aquel lugar sino solamente la acción, porque estuvieron en imagen y fantasía en aquellas cosas que el diablo les presentó y que hizo en lugar de cada uno de ellos. Y que el diablo haga esto no es asombroso, porque hace estas cosas para burlarse de las almas miserables, queriendo imitar aquellas cosas que Dios hizo muy verdaderamente por medio de los ángeles buenos, como cuando llevó de un cabello al profeta Abacuc desde Judea a Babilonia realmente, con su existencia y acción presenciales[190].

Pero que el diablo tenga la potestad de mutar la existencia de alguna creatura y de hacer que un cuerpo pase a través de otro sin daño de uno o de ambos, o que un cuerpo más grande pase por un espacio desproporcionado al lugar [que ocupa] –como, por ejemplo, que tales personas ingresen a través de pequeños augujeros de las moradas–, o que un cuerpo esté simultáneamente en diversos lugares o diversos en un mismo lugar y cosas similares, estas cosas no pueden hacerlas los demonios, porque repugnan a la filosofía natural y solamente pueden ser hechas por Dios por medio de algunos milagros, como se ha dicho más arriba en la consideración 5 de este libro cuando se trata de la potestad de los demonios. Sin embargo, aquello que el diablo puede hacer es que uno parezca otro y que aquello que la naturaleza puede hacer en un mes él lo

190 *Daniel* 14, 35.

domorum, vel quod sit simul unum corpus in diversis locis vel diversa in uno et similia, hec demones facere non possunt, cum hec repugnent naturali philosophie et solum per miracula aliqua talia a Deo sunt possibilia fieri, ut dictum fuit supra, consideracione 5 huius libri, cum de[563] potestate demonum ageretur. Illud tamen quod dyabolus potest facere est quod unum pro altero videatur et quod illud quod natura potest facere in uno mense ipse potest facere in puncto; et causa est quia scit[564] aplicare activa passivis, sicut patet in his que fecerunt magi pharaonis. Quod tamen dyabolus faciat quod unus homo convertatur in serpentem vel avem vel plantam, hoc est sibi impossibile et ideo in hoc multi perversi christiani alquimiste sunt decepti, habentes pacta cum demonibus cogitantes quod per eorum artem ferrum convertet in aurum et cetera[565]. Quod autem una res sit et videatur altera, hoc bene potest dyabolus facere, Deo permittente. Sic enim sepe facit dyabolus ut plurimos decipiat. Sic enim legitur in ystoria sancti Clementis et sancti Cipriani et sancti Germani et aliorum multorum, quia accipiebat figuras aliquorum virorum et mulierum ad decipiendum populum et ad difamandum creaturas Dei. Et ideo non est credendum quod homines vel mulieres convertantur in anseres vel aliis similibus.

Ea ergo que scelerate mulieres credunt et profitentur, scilicet cum[566] Dyana, dea paganorum, nocturnis horis et cum Herodiade et nimia mulierum multitudine equitare super quasdam bestias et multa terrarum spacia in tempeste noctis silencio pertransire eiusque iussionibus obedire velut domino et cunctis noctibus ad eius servicium evocari et quod ab illis possunt alique creature in melius vel in deterius conmutari aut in speciem vel similitudinem aliam transformari; omnia sunt falsa et erronea. Et non a divino spiritu sed a maligno, ut dictum est talia fantasmata mentibus earum yrrogantur quia cum alicuius animam per talem credulitatem subiugaverit sibi, transfigurans se in angelum lucis et transformans se in diversarum personarum species atque similitudines mentem quam captivam tenet multipliciter

563 *de* ms., edd. 1471, 1475, 1494, 1511, 1525.: om. edd. 1485, 1487.
564 *quia scit* ms., edd. 1471, 1475, 1494, 1511, 1525.: *qui scit* ed. 1485, *qui sit* ed. 1487.
565 *et cetera* ms.: om edd.
566 *cum* ms., edd. 1485, 1487, 1511, 1525: *se cum* edd. 1471, 1475, 1494.

haga en un instante, y la causa es que sabe aplicar las cosas activas a las cosas pasivas, como es patente en aquellas cosas que hicieron los magos del faraón[191]. Sin embargo, que el diablo haga que un hombre se convierta en serpiente, en ave o planta, esto es imposible para él, y por eso muchos perversos cristianos alquimistas han sido engañados en esto, teniendo pactos con los demonios, pensando que por medio de su arte el hierro se convierte en oro, etcétera. Mas que una cosa sea algo y parezca otra cosa, esto bien puede hacerlo el diablo, permitiéndolo Dios. En efecto, a menudo el diablo hace así para engañar a muchos. En efecto, así se lee en la historia de san Clemente, san Cipriano, san Germán y de muchos otros, porque tomaba las figuras de algunos varones y mujeres para engañar al pueblo y para difamar a las creaturas de Dios. Y por esto no hay que creer que hombres o mujeres se conviertan en gansos o en otras [aves] similares.

Por lo tanto, estas cosas que creen y declaran mujeres criminales, a saber, que cabalgan con Diana, diosa de los paganos, en horas nocturnas, y con Herodías y una gran multitud de mujeres sobre algunas bestias y que atraviesan grandes distancias de tierra en el silencio de la noche tempestiva y que obedecen sus órdenes como a un señor, y que son llamadas a su servicio todas las noches y que por ellas algunas creaturas pueden ser cambiadas para mejor o para peor o ser transformadas en otro aspecto o semejanza; todas estas cosas son falsas y erróneas. Y, como se ha dicho, tales fastasmas son impuestos en sus mentes no por el espíritu divino sino por uno maligno porque, cuando [el demonio] ha subyugado para sí el alma de alguno mediante tal credulidad, transfigurándose en ángel de luz y transformándose en el aspecto y semejanza de diversas personas, engaña de muchas maneras a la mente que tiene cautiva; y nadie debe llegar a tan grande estupidez como para creer que todas estas cosas que sólo ocurren en sueños y en

191 *Éxodo* 7, 8-13.

deludit; et nullus debet venire in tantam stulticiam ut credat hec omnia que in sompniis et spiritu tantum fiunt etiam in corpore accidere, cum etiam Paulus non audeat aserere quod fuerit[567] raptus in corpore.

Quicumque[568] ergo talia crediderit, scilicet postquam super talibus audierit veritatem, vel aseruerit[569], scilicet pertinaciter, procul dubio *infidelis est et pagano deterior*, 26, q. 5, *Episcopi*. Et quia nimium //[f.185v] habundant tales perverse mulieres in Dalphinatu et in Vasconia[570], ubi se aserunt concurrere de nocte[571] et[572] in quadam planicie deserta ubi est aper quidam in rupe qui vulgariter dicitur 'el boch de biterne' et quod ibi veniunt[573] cum candelis incensis[574] et adorant illum aprum osculantes eum in ano suo; ideo capte plures earum ab inquisitoribus fidei et convicte[575] ignibus comburuntur. Signa autem combustarum sunt depicta qualiter, scilicet, adorant cum candelis predictum aprum, in domo inquisitoris Tholosani in magna multitudine camisearum sicut ego propriis oculis conspexi[576].

Quid tenendum est de spiritibus familiaribus[577]

Circa secundum principale huius decime considerationis, scilicet utrum possint haberi spiritus familiares, respondet ad hoc beatus Augustinus octavo *De civitate Dei*, capitulo XIIII, quod Apuleyus, platonicus, scripsit quod Socrates habuit deum unum ex illo genere numinum[578] qui dicuntur demones, cum quo habebat amiciciam et

567 *fuerit* ms.: *fuerat* edd.
568 *quicumque* ms., edd. 1511, 1525: *quecumque* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494.
569 *aseruerit* ms., edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525; *asseruit* ed. 1475.
570 *Vasconia* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1494: *Gaschonia* 1487, 1511, 1525.
571 *concurrere de nocte* ms., edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *de nocte concurrere* ed. 1475.
572 *et* ms.: om. edd.
573 *veniunt* ms.: *conveniunt* edd.
574 *incensis* ms.: *accensis* edd.
575 *convicte* ms., edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *conficte* ed. 1475.
576 *conspexi* ms.: *aspexi* edd.
577 *Quid tenendum est de spiritibus familiaribus* ms., ed. 1475: om. ed. 1471; *De spiritibus familiaribus* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
578 *numinum* ms.: *minimum* ed. 1494, *miminum* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525.

espíritu también acaecen en cuerpo, porque ni siquiera Pablo se atreve a afirmar que fue arrebatado en cuerpo.

Por lo tanto, cualquiera que creyere tales cosas, a saber, después de que hubiere oído la verdad sobre tales cosas, o que lo reafirmare, a saber, con pertinacia, sin duda alguna "es infiel y peor que pagano" (26, cuestión 5, canon *Episcopi*). Y porque tales perversas mujeres abundan en demasía en el Delfinado y en Vasconia[192], donde aseguran que ellas concurren de noche a cierta planicie desierta donde hay un jabalí en una roca, que vulgarmente es llamado "el boc de biterne", y que llegan allí con velas encendidas y que adoran a aquel jabalí besándolo en su ano; por esto, muchas de ellas, capturadas por los inquisidores de la fe y condenadas, son quemadas en las llamas. Representaciones de las quemadas han sido pintadas de este modo –a saber, adoran con velas al antedicho jabalí– en una gran cantidad de coberturas de libros, como yo vi con mis propios ojos en la casa del inquisidor tolosano.

Qué cosa hay que sostener acerca de los espíritus familiares

Acerca del segundo asunto principal de esta décima consideración, a saber, si puede haber espíritus familiares, responde a esto san Agustín en el libro octavo de la *La ciudad de Dios*, capítulo XIV, que Apuleyo, platónico, escribió que Sócrates tuvo un dios de aquel género de númenes que son llamados demonios, con el cual tenía amistad y recibía consejo; de aquél se cuenta, dice Agustín, que solía ser prevenido para que dejara de actuar cuando aquello que quería hacer no habría de resultar próspero[193]. A partir de esto, bastante claramente parece ser aceptado el argumento de que aquel filósofo tuvo un espíritu familiar. Pero existe la dificultad de si aquel espíritu era bueno o malo. Le podría parecer a alguien que podría ser un ángel bueno porque los demás no pueden anunciar de antemano las cosas futuras sino quizá por juicio divino, como fue declarado más arriba en la consideración

192 Las tres ediciones francesas de la obra dicen Gascuña, en vez de Vasconia.
193 *De civitate Dei*, VIII, cap. XIV.

consilium; a quo perhibetur, inquit Augustinus, solitus amoveri ut desisteret ab agendo quando[579] illud quod agere volebat non prospere fuerat[580] eventurum. Ex quo satis clare videtur acipi argumentum quod ille philosophus habuit familiarem spiritum. Sed est dificultas si ille spiritus erat bonus vel malus. Videretur alicui quod esset angelus bonus quia ceteri futura prenunciare non possunt nisi forte divino iudicio, sicut fuit supra declaratum consideratione secunda huius quinti libri; nec obstat quia dicit Augustinus quod dicebatur 'demon' quia apud grecos idem significat quod plura cognoscens. Dicit[581] tamen doctor illuminatus Franciscus de Mayronis in *Floribus* suis super isto pasu quod magis credit quod fuit malus angelus quia Socrates paganus et infidelis erat. Sic ergo patet quod demones tanquam familiares spiritus possunt haberi, in dampnacionem tamen illorum qui suam familiaritatem habere contendunt.

Cavendum est etiam ab incauta invocacione demonum. Unde Gregorius in libro *Dyalogorum* narrat quod Stephanus, presbiter, de itinere rediens mancipio suo negligenter precepit dicens: «Veni, dyabole, discalcia me». Ad hanc vocem ceperunt caligarum corrigie cum suma velocitate solvi. Quod ut presbiter sensit expavit et magnis clamoribus dixit[582]: «Recede, miser, non enim tibi sed mancipio sum locutus»; sicque ex magna parte solute caligarum suarum[583] corrigie remanserunt. Et sic patet quod licet aliqui nolint[584] habere demones familiares ex magna[585] tamen consuetudine loquendi de dyabolo ipsi efficiuntur familiares eis ut subito faciant que incaute mandant.

579 *quando* ms.: *quomodo* edd.
580 *fuerat* ms.: *fuit* edd.
581 *dicit* ms.: *dixit* edd.
582 *dixit* ms.: *dicit* edd.
583 *caligarum suarum* ms.: *suarum caligarum* edd.
584 *nolint* ms.: *nolunt* edd.
585 *magna* ms.: *mala* edd.

segunda de este quinto libro; y no es un obstáculo porque dice Agustín que se decía 'demonio' porque entre los griegos esto mismo significa que conoce muchas cosas. Sin embargo, dice el doctor iluminado Francisco de Maronis en sus *Flores* sobre este pasaje que más bien cree que fue un ángel malo porque Sócrates era pagano e infiel. Así, por lo tanto, es patente que los demonios pueden ser tenidos como espíritus familiares, si bien para daño de aquellos que tienden a tener familiaridad con ellos.

Hay que cuidarse también de la incauta invocación de los demonios. De ahí que Gregorio en el libro de los *Diálogos* narra que Esteban, presbítero, volviendo de viaje dio una orden negligentemente a su esclavo diciendo: "Ven, diablo, descálzame". Ante estas palabras, entendieron que las correas de las sandalias debían ser desatadas con suma velocidad. Cuando el presbítero percibió esto, se espantó y dijo con grandes clamores: "Apártate, miserable, pues no te hablé a ti sino al esclavo"; y así, en gran parte, las correas de sus sandalias quedaron desatadas[194]. Y así es patente que a pesar de que algunos no quieran tener demonios familiares, sin embargo, por esa gran costumbre de hablar del diablo, ellos mismos se hacen familiares para aquellos, de modo que rápidamente hacen las cosas que incautamente mandan.

194 *Dialogi*, III, cap. XX.

[11] De qualitate corporum in quibus demones apparent et si possunt humana corpora vel animas subintrare[586]

Undecima consideratio est qualia sunt corpora in quibus demones apparent et si possunt humana corpora vel animas subintrare. Iuxta ergo tria que queruntur tribus punctis presens consideratio explicabitur. Primus erit de qualitate et figuris corporum in quibus demones apparent. Secundus erit de subintracione demonum in corporibus obsessorum. Tercius erit si possunt demones essentie anime illabi, quod est animam subintrare.

Quod demones accipiunt corpora de natura elementali vaporabili et de eorum figuris[587]

Primus punctus est de qualitate et figuris corporum in quibus demones apparent. Circa quod notat Seraphicus doctor dominus[588] Bonaventura, dicens in suo secundo, loquens de angelis bonis et malis, quod in angelis duplex est vis[589], scilicet contemplativa, qua convertuntur ad Deum et fruuntur eo, et administrativa, secundum quam descendunt ad nos et condescendunt nobis. Et, ut congruencius nobis condescendant, indigent solacio corporis asumpti, quod asumunt angeli sicut organum vel instrumentum ad operandum et sicut signum ad se ipsos manifestandum et sic[590] operimentum vel habitaculum ad conversandum[591] vel ad nos letificandum et confortandum. Et sic corpus asumptum coniungitur angelis sicut instrumentum motori. Hoc

586 *De qualitate corporum in quibus demones apparent et si possunt humana corpora vel animas subintrare* ms., ed. 1475: om. ed. 1471; *De qualitate corporum in quibus demones apparent* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.

587 *Quod demones accipiunt… et de eorum figuris* ms., ed. 1475: om. ed. 1471, *De qualitate et figuris corporum in quibus demones apparent* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.

588 *dominus* ms.: om. edd.

589 *vis* edd.: *vix* ms.

590 *sic* ms.: *sicut* edd.

591 *conversandum* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1511, 1525: *conversendum* ed. 1487, *conservandum* ed. 1494.

[11] Acerca de la cualidad de los cuerpos en los cuales aparecen los demonios y si pueden entrar en los cuerpos humanos o en las almas

La undécima consideración trata de cuáles son los cuerpos en los cuales aparecen los demonios y si pueden entrar en cuerpos humanos o en almas. Por lo tanto, dado que son tres las cosas que se preguntan, la presente consideración será explicada en tres puntos. El primero tratará de la cualidad y las figuras de los cuerpos en los cuales los demonios aparecen. El segundo tartará de la entrada de los demonios en los cuerpos de los obsesos. El tercero tratará acerca de si pueden los demonios introducirse en la esencia del alma, lo cual es entrar en el alma.

Que los demonios toman cuerpos de la naturaleza elemental vaporable y acerca de sus figuras

El primer punto trata de la cualidad y de las figuras de los cuerpos en las cuales los demonios aparecen. Acerca de esto señala el Seráfico doctor don Buenaventura, diciendo en su libro segundo, hablando acerca de los ángeles buenos y malos, que en los ángeles hay una doble fuerza, a saber, la contemplativa, por la cual se tornan a Dios y disfrutan de Él, y la administrativa, según la cual descienden hacia nosotros y son condescendientes con nosotros[195]. Y, para ser condescendientes con nosotros más congruentemente, necesitan de la comodidad de un cuerpo asumido, el cual asumen los ángeles como órgano o instrumento para obrar y como signo para manifestarse ellos mismos y así, cual cobertura o habitáculo para vincularse o para alegrarnos y confortarnos. Y así el cuerpo asumido se une a los ángeles como un instrumento a su motor. En efecto, esto es requerido más por exigencia de nuestra parte que de su parte. Y hay que saber que un cuerpo moldeado con una moldura humana compete más a la operación de

195 *Sententiarum libri* II, dist. VIII, pars 1, art. 1, q. II.

enim magis requiritur[592] exigencia ex parte nostra quam ex parte sua. Et est sciendum quod corpus efigiatum humana efigie magis competit operacioni[593] spiritus rationalis[594]. Ideo angelus bonus asumit corpus non qualecumque sed humana efigie insignitum. Et istud corpus sic asumptum dicitur esse corpus elementare, non quia sit ex quatuor elementis plena mixtione conmixtum sicut est corpus conplexionatum, nec quia sit ex puro et simplici elemento formatum, sed quia principaliter formatur ex aere cum mixtione aliqua alterius elementi, sicut videmus in nube, que non est corpus plene mixtum, habet tamen in se naturas plurium elementorum. Per hunc autem modum est corpus ab angelo assumptum[595], quia principaliter ab aere esse formatum intelligitur, concurrente ad hoc natura alicuius vaporis terrei vel aquey[596], que quidem facit tam ad varietatem condempssacionis quam ad multiformitatem coloris. Hanc autem non oportet angelum de longinco meditare[597], cum aer pro magna sui parte sit conmixtus vaporibus. Secundum veritatem autem tenendum est quod angeli tam boni quam mali asumunt corpora non de natura celesti sed elementari non simpliciter nec plene mixta sed medio modo, utpote ex aere vaporabili. Angelus tamen malus accipit ex parte inferiori; bonus vero ex superiori.

De figuris vero corporum in quibus demones apparent, ut plurimum sunt turpissime et ideo, si secundum eius deformitatem in peccando permitteret Deus quod corresponderet figura corporis asumpti, non esset //[f.186r] aliquis homo vivens qui eius visionem orribilem posset tollerare[598]. Unde et Virgo gloriosa pro singulari dono petiit a filio quod in morte sua non appareret ei dyabolus. Credendum est quod Christus, eius dulcissimus filius, revelavit sibi turpitudinem eius; et hinc est quod

592 *requiritur* ms.: *requirit* edd.
593 *operacioni* ms., edd. 1511, 1525: *operatione* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494.
594 *spiritus rationalis* edd.: om. ms.
595 *assumptum* ms.: *sumptum* edd.
596 *terrei vel aquey* ms.: *aquei vel terree* edd.
597 *longinco meditare* ms.: *longinquo cogitare* edd.
598 *tollerare* ms., edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *colelare* ed. 1475.

un espíritu racional. Por eso un ángel bueno asume un cuerpo, no cualquiera sino uno marcado por el molde humano. Y se dice que este cuerpo así asumido es un cuerpo elemental, no porque esté mezclado a partir de los cuatro elementos en mezcla plena, como está constituido un cuerpo, ni porque se froma a partir de un elemento puro y simple, sino porque principalmente se forma a partir del aire con alguna mezcla de otro elemento, como vemos en la nube, que no es un cuerpo plenamente mezclado pero tiene sin embargo en sí la naturaleza de muchos elementos. De este modo es también el cuerpo asumido por el ángel, porque se entiende que está formado principalmente a partir del aire, uniéndose a él la naturaleza de algún vapor terreno o acuoso, la cual ciertamente contribuye tanto a la variedad de la condensación cuanto a la multiformidad de color. Mas no es necesario que el ángel la considere largamente, porque el aire en su mayor parte está mezclado con vapores. Mas de acuerdo con la verdad, hay que sostener que los ángeles, tanto los buenos como los malos, no asumen cuerpos de naturaleza celestial sino elemental, no simple ni plenamente mezclados sino a medias, como a partir de un aire evaporable. Sin embargo, el ángel malo lo toma de la parte inferior y el bueno, en cambio, de la parte superior.

Por otra parte, acerca de las figuras de los cuerpos en los cuales los demonios aparecen, dado que son feísimas en su mayoría, también por eso, si Dios permitiera que la deformidad en el pecar se correspondiera con la figura del cuerpo asumido, no habría ningún hombre viviente que pudiera soportar su horrible visión. De ahí que incluso la Virgen gloriosa pidió a su Hijo como don especial que en su muerte no se le apareciera el diablo. Hay que creer que Cristo, su dulcísimo hijo, le reveló la fealdad de aquel; y de ahí es que los pintores pintan todas las deformidades serpentinas y brutales que ven y que pueden imaginar en las figuras de los demonios. De donde se lee acerca de cierto pintor que cada vez que pintaba la imagen de la Virgen con toda dedidación la representaba muy hermosamente pero cuando pintaba al diablo con toda diligencia lo dibujaba lo más deforme que podía.

pictores omnes deformitates serpentinas et brutales quas vident et quas excogitare possunt depingunt in figuris demonum. Unde legitur de quodam pictore quod quotienscumque pingebat ymaginem Virginis cum omni studio ipsam pulcherrime efigiebat sed cum pingebat dyabolum cum omni diligencia diformius quo poterat describebat. Propter quod, indignatus dyabolus contra eum, procuravit quomodo pictor ille haberet verbum cum uxore cuiusdam militis illius civitatis ubi erat. Et finaliter tantam ardorem posuit inter eos quod condordaverunt se mutuo et nocte quadam, aceptis plurimis iocalibus auri et argenti, recesserunt. Dyabolus autem, cum vidit quod erant extra civitatem, ascendit campanille ecclesie et pulsavit campanam sicut consuevit pulsare pro igne vel pro accipiendum armis. Exeuntes autem homines per totam civitatem, querebant quid hoc esset. Respondit dyabolus qui pulsabat quod pictor ille portabat extra civitatem uxorem talis militis. Exeuntes ergo propter illam vocem ceperunt pictorem illum cum militis uxore et posuerunt eos in carcere. Maritus vero, qui presens erat in captione eius, sperans quod altera die ambo per iusticiam perimerentur, dolens de pulchritudine capillorum uxoris, precidit capillos eius, quos secum duxit ad domum suam. Cum ergo valde angustiati et timore concussi ambo nocte illa manerent in carcere, recordatus est pictor de Virgine beata quam ipse summe pulcherrimam depingebat et, cum magna devocione, recomisit se sibi quatenus dignaretur eos liberare a periculo illo. Et ecce regina angelorum, Dei mater pulcherrima, apparuit eis in carcere soluitque eos a vinculis et aperuit portas carceris precepitque pictori quod iret in domum ac si nichil sibi accidisset. Precepit etiam mulieri illi quod iret in domum suam et secrete iuxta maritum suum, qui in lecto erat, acubaret[599]. Et disparuit Virgo beata. Illi vero impleverunt omnia sicut eis preceperat. Cumque evigilaret miles invenit apud se uxorem suam et miratus quesivit quis esset; que respondit quasi admirans: «et quis debeo esse nisi uxor vestra?». Et ille: «nunquid ego te cepi[600] cum pictore et dimisi in carcere heri et deduxi capillos tuos quos manu propria a

[599] *acubaret* ms.: *accumberet* edd.
[600] *te cepi* ms., edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *cepi te* ed. 1475.

Por esto, indignado con él, el diablo procuró de qué modo aquel pintor pudiera entrar en conversación con la mujer de cierto soldado de aquella ciudad en donde estaba. Y finalmente puso tanto ardor entre ellos que se pusieron mutuamente de acuerdo y cierta noche, después de tomar muchas joyas de oro y plata, huyeron. Mas el diablo, cuando vio que estaban fuera de la ciudad, subió al campanario de la iglesia y tocó la campana como se acostumbraba tocar por fuego o para tomar las armas. Mas saliendo los hombres por toda la ciudad, preguntaban qué cosa era. El diablo respondió que había tocado la campana porque aquel pintor se había llevado fuera de la ciudad a la mujer de tal soldado. Por lo tanto, quienes salieron, a causa de dicha declaración, capturaron a aquel pintor con la mujer del soldado y los pusieron en la cárcel. El marido, por su parte, que estaba presente en la captura de ellos, esperando que al día siguiente ambos perecieran por justicia, doliéndose de la belleza de los cabellos de su mujer, cortó sus cabellos, los cuales se llevó consigo a su casa. Por lo tanto, como permanecieran ambos aquella noche en la cárcel muy angustiados y abatidos por el temor, se acordó el pintor de la santa Virgen que él mismo pintaba sumamente hermosísima y, con gran devoción, se encomendó a ella, de modo que se dignara a liberarlos de aquel peligro. Y he aquí que la reina de los ángeles, la madre de Dios hermosísima, se les apareció en la cárcel y los liberó de sus ataduras y abrió las puertas de la cárcel y ordenó al pintor que fuera a su casa como si nada le hubiera acontecido. Ordenó también a la mujer aquella que fuera a su casa y secretamente se acostara junto a su marido, que estaba en el lecho. Y desapareció la Virgen Santa. Por su parte, ellos cumplieron todas las cosas que les había ordenado. Y cuando se despertó el soldado, encontró junto a sí a su esposa y, asombrado, le preguntó quién era. Ella respondió, como asombrándose: "¿y quién debo ser sino tu esposa?". Y él: "¿Acaso yo no te capturé con el pintor y te envié a la cárcel ayer, y me traje tus cabellos, que corté con mi propia mano de tu cabeza?". Responde ella: "Soñaste eso, señor". Él, por lo tanto, levantándose del lecho, buscó los cabellos y no los encontró, y mostrando también ella su cabeza, nada

capite tuo precidi[601]?». Respondit illa: «sompniastis illud, domine». Ille ergo, surgens a lecto, quesivit capillos et non invenit, ostendens et illa caput suum nichil deficiebat de capillis eius. Venit ergo vir eius ad alios cives qui secum fuerant in capcione et quesivit ab eis si recordabantur et[602] de tali facto quod acciderat die preterita[603]. Dixerunt quod sic, narravitque[604] quomodo uxor sua erat in domo cum omnibus suis capillis et dicebat quod erat sompnium. Venerunt etiam in domo[605] pictoris et invenerunt eum ac si nichil mali[606] fecisset occupatum in picturis suis. Et finaliter meritis Virginis gloriose omnes in unum concordaverunt quod illud fuerat sompnium. Ecce ergo quanta demonis malicia propter picturam sue deformitatis.

Et notandum quod licet dyabolus ut communiter sicut depingitur in talibus diformis[607] figuris se presentet sicut cum decepit Evam sub figura serpentis, sepe tamen, Deo permittente, ut levius decipiat transfigurat se in angelum lucis, secundum Apostolum. Sepe[608] etiam legitur apparuisse in figura crucifixi. Sed dices[609] in quo tunc potest cognosci quod sit angelus malus. Respondetur quod in quattuor. Primum est quia, licet in talibus figuris se representet, semper tamen si diligenter inspiciatur ducit aliquam deformitatem, ut caudam vel[610] aliquid[611] simile. Secundum est quod si apparens in principio letificat et post recessum tristem hominem dimittit. Non sic angelus bonus, quia in principio turbat, sicut patet de Gabriele cum apparuit Danieli, *Danielis* octavo, et cum apparuit Virgini, *Luce* I, quia turbata est in sermone eius, sed post recessum dimittit hominem cum magno gaudio et leticia. Tercium est quod indurat hominem in malo quod suggerit, sicut declaravit beatus pater noster Franciscus fratri Rufino in hoc periculo la-

601 *precidi* ms.: *prescidi* edd.
602 *et* ms.: om edd.
603 *preterita* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525: *preteritat* ed. 1494.
604 *narravitque* ms.: *narravit* edd.
605 *domo* ms., edd. 1471, 1485, 1487, 1511, 1525: *domum* ed. 1494.
606 *mali* ms., ed. 1475: *male* edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
607 *diformis* ms.: *deformibus* edd.
608 *sepe* ms.: *sicut* edd.
609 *dices* ms.: *diceres* edd.
610 *vel* edd.: om ms.
611 *aliquid* ms.: *quid* edd.

faltaba de sus cabellos. Fue entonces su marido ante los otros ciudadanos que habían estado consigo en la captura y les preguntó si se acordaban también de tal hecho que había acontecido el día anterior. Dijeron que sí, y él contó que su mujer estaba en la casa con todos sus cabellos y decía que había sido un sueño. Fueron también a la casa del pintor y lo encontraron como si nada malo hubiese hecho, ocupado en sus pinturas. Y finalmente por los méritos de la Virgen gloriosa, todos estuvieron de acuerdo unánimamente en que aquello había sido un sueño. He aquí, por lo tanto, cuánta malicia del demonio existe a causa de la pintura de su deformidad.

Y hay que notar que, a pesar de que el diablo, cuando es pintado comúnmente en tales figuras deformes, se presente como cuando engañó a Eva bajo la figura de una serpiente, a menudo, sin embargo, permitiéndolo Dios, para engañar más fácilmente se transfigura en un ángel de luz, de acuerdo con el Apóstol. A menudo también se lee que ha aparecido en la figura del Crucificado. Pero dirás cómo puede ser conocido entonces que se trata de un ángel malo. Se responde que de cuatro modos. El primero es que, aunque se presente en tales figuras, sin embargo, si se examina atentamente, siempre lleva alguna deformidad, como una cola o algo similar. El segundo es que, al aparecer, al principio alegra y luego de retirarse deja al hombre triste. No sucede así con un ángel bueno, porque al principio perturba, como es patente con Gabriel, cuando se le apareció a Daniel (*Daniel* capítulo octavo) y cuando se le apareció a la Virgen (*Lucas* 1), porque fue perturbada por el discurso de aquel pero, luego de retirarse, deja al hombre con gran gozo y alegría. El tercero es que endurece al hombre en el mal que le sugiere, como declaró nuestro santo padre Francisco al hermano Rufino, que estaba lidiando con este peligro, como es patente en las crónicas de los menores. Mas el ángel bueno no endurece en el mal sino que aparta del mal y suaviza e inclina al bien. El cuarto es que, si se le responde algo grosero mediante aquel a quien se le aparece, para desprecio y burla de aquel, al instante desaparece, como es patente

boranti, ut patet in cronicis minorum. Angelus autem bonus non indurat in malo[612] sed avertit a malo et mollificat ac inclinat ad bonum. Quartum est quod, si ei aliquid[613] turpe respondeatur per illum cui apparet in eius contemptum et derisionem, statim evanescit, sicut patet in predicta[614] cronica minorum, quia cum beatus Franciscus vellet liberare predictum fratrem Rufinum inter cetera dixit sibi: «ut intelligas quod ille qui tibi apparuit in figura crucifixi non est Christus sed dyabolus, dices ei cum tibi apparuerit et dixerit 'ego sum Christus': 'Aperi os tuum et ponam tibi feces'». Quod cum faceret frater Rufinus, indignatus dyabolus cum magno tumultu recessit confringens lapides et rupes. Unde et usque in hodiernum diem apparet horribilis illa fractura rupium in monte Alverne.

De subintracione demonum in corporibus obsessorum et de expulsione eorum et quomodo nullus homo vivus nec mortuus ambulat in alio homine sicut dyabolus[615]

Secundus punctus est de subintratione //[f.186v] demonum in corporibus obsessorum et de expulsione eorum. Circa hoc notandum est quod non est ponendum in dubium quod sit obsessio corporum per demones cum sacra[616] evangelia hoc manifeste exprimant in pluribus locis. Sed dices[617] quomodo demones possunt intrare corpora et ea obsidere; respondetur quod demones, per naturam subtilitatis sue et spiritualitatis, possunt quecumque corpora penetrare et in eis sine obstaculo et impedimento subsistere. Item per rationem sue potestatis possunt ea corpora in quibus sunt conmovere et conturbare et ideo demones subtilitate et potestate nature possunt corpora humana penetrare et ita intrare. Possunt etiam vexare nisi prohibeantur a virtute superiori. Et cum permittuntur a Deo introire et vexare dicuntur corpora obsidere.

612 *malo* ms.: *malum* edd.
613 *ei aliquid* ms.: *aliquid ei* edd. edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525; *aliquid agitur* ed. 1475.
614 *predicta* ms.: *dicta* edd.
615 *De subintracione demonum in corporibus obsessorum… homine sicut dyabolus* ms., ed. 1475: om. ed. 1471, *De subintratione demonum in corporibus obsessorum* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
616 *sacra* ms.: om. edd.
617 *dices* ms.: *diceres* edd.

en las ya mencionadas crónicas de los menores, porque, queriendo San Francisco liberar al mencionado hermano Rufino, entre otras cosas le dijo: "para que entiendas que aquel que se te apareció en la figura de un crucificado no es Cristo sino el diablo, cuando aparezca ante ti y diga 'yo soy Cristo', le dirás: 'abre tu boca y te pondré heces'". Al hacer esto el hermano Rufino, el diablo, indignado, se retiró con gran tumulto destruyendo piedras y peñascos. Desde entonces y hasta el día de hoy aparece aquella fractura horrible de los peñascos en el monte de Auvernia.

Acerca de la entrada de los demonios en los cuerpos de los obsesos y de su expulsión y de cómo ningún hombre vivo ni muerto deambula en otro hombre como el diablo

El segundo punto es acerca de la entrada de los demonios en los cuerpos de los obsesos y de su expulsión. Acerca de esto hay que notar que no se debe poner en duda que haya obsesión de cuerpos por parte de los demonios, aunque los Sagrados Evangelios expresen esto de modo manifiesto en muchos lugares. Pero dirás: ¿de qué modo los demonios pueden entrar en los cuerpos y obsesionarlos? Se responde que los demonios, por la naturaleza de su sutileza y su espiritualidad, pueden penetrar en cualesquiera cuerpos y subsistir en ellos sin obstáculo ni impedimento. Asimismo, en razón de su podestad, pueden conmover y turbar esos cuerpos en los cuales están y por eso los demonios, por la sutileza y la potestad de su naturaleza, pueden penetrar los cuerpos humanos y así entrar en ellos. Pueden también vejarlos si no les es prohibido por un poder superior. Y cuando les es permitido por Dios ingresar y vejar, se dice que obsesionan cuerpos.

Et si queras quare hoc permittit Deus, respondetur quod propter tria: vel ad sue glorie ostensionem, vel ad peccantis correctionem, vel ad nostram instructionem. Sed ex qua istarum causarum determinate hoc Deus permittat latet humanam[618] industriam, propter hoc quia occulta sunt Dei iudicia. Verba sunt domini Bonaventure in secundo *Sententiarum*[619].

Et si velis scire super quos habet dyabolus maiorem[620] potestatem ad obsidendum eos post Christi passionem, respondetur quod super excomunicatos precisos ab ecclesia habet dyabolus potestatem vexandi corporaliter. Unde prima *Corinthiorum* 5: *Iudicavi*[621] *illum* […] *qui huiusmodi est tradere Sathane in interitum carnis*. In non precisis autem potestatem non habet dyabolus nisi quantum a Deo permittitur, ut dictum est, vel ad peccati punicionem, vel ad aliorum terrorem et correctionem, vel ad glorie Dei ostentionem, vel ad bonorum coronam et exercitacionem.

Et si dicas nunquid ante passionem Christi habebat potestatem etiam vexandi homines, respondetur quod habebat postestatem vexandi corporaliter omnes preterquam illos solos qui privilegio solo tuebantur a Domino. *Iob* I: *nonne tu vallasti eum?* Non tamen utebatur dyabolus semper potestate puniendi ut maiorem haberet potestatem seducendi per culpam; sicut et nunc excommunicatis et infidelibus, sic enim dyabolus omitit aliquando mala facere ut peius fiat, quia non vexando excommunicatos, ut in primitiva ecclesia, tales sententias minus vitant homines et minus timent. Et hinc est quod sunt multi precisi excomunicati qui non essent si eos vexaret.

Et notandum quod cum aliquem vexat dyabolus potest pro voluntate sua per linguam hominis diversa formare verba. Et ideo arrepticii aliquando locuntur ydioma ignotum, sicut purus laycus latinum, quod est manifestum signum demoniaci. Unde et demon quidam rus-

618 *humanam* edd.: *humana* ms.
619 *Sententiarum* ms., edd. 1471, 1475: *Sententiarum distinctione IX* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
620 *maiorem* om. ed. 1475.
621 *iudicavi* ms.: *iudico* edd.

Y si preguntas por qué Dios permite esto, se responde que a causa de tres cosas: o bien para ostentación de su gloria, o bien para corrección del que peca, o bien para nuestra instrucción. Pero a partir de cuál de estas causas Dios permite esto de modo determinado permanece oculto al entendimiento humano, puesto que son ocultos los juicios de Dios. Son palabras de dom Buenaventura en el segundo de las *Sentencias*[196].

Y si quieres saber sobre quiénes el diablo tiene mayor potestad para obsesionarlos después de la pasión de Cristo, se responde que el diablo tiene potestad sobre los excomulgados cercenados de la Iglesia de vejarlos corporalmente. De donde en la primera a *Corintios*, 5: "Juzgué a aquel […] el cual de este modo debe ser entregado a Satanás para destrucción de la carne"[197]. Mas en los que no fueron cercenados, el diablo no tiene poder sino cuanto es permitido por Dios, como se ha dicho, o bien para punición del pecado, o bien para terror y corrección de otros, o bien para ostentación de la gloria de Dios, o bien para corona y ejercitación de los buenos.

Y si dices "¿acaso antes de la pasión de Cristo tenía también potestad para vejar a los hombres?", se responde que tenía potestad de vejar corporalmente a todos excepto únicamente a aquellos que solo por privilegio eran protegidos por el Señor. *Job* 1 dice: "¿Acaso tú no lo has cercado?"[198]. Sin embargo, el diablo no usaba siempre la potestad de castigar, para tener mayor potestad de seducir por medio de la culpa; así como también ahora sucede con los excomulgados e infieles, así en efecto el diablo omite a veces hacer cosas malas para que suceda algo peor, porque al no vejar a los excomulgados, como en la Iglesia primitiva, los hombres evitan menos tales condenas y temen menos. Y de aquí es que hay muchos cercenados excomulgados que no lo serían si los vejara.

Y hay que notar que, cuando el diablo veja a alguien, puede por su voluntad formar diversas palabras mediante la lengua del hombre. Y por esto los poseídos hablan algunas veces un idioma desconocido, como si un simple

196 *Sententiarum libri* II, dist. VIII, pars II, art. 1, q. 1.
197 I *Corintios* 5, 3-5.
198 *Job* 1, 10.

ticum obsidens requisitus a quodam magistro coniurante quare non recte loquebatur latinum, respondit: «non possum domare labia illius rustici».

Et si queras[622] causam quare[623] demones aliquando secundum varietatem lune magis afligunt homines quam alio tempore, respondetur quod est duplex causa, sicut notat Nicholaus de Lyra super *Matheum*, capitulo 17, declarans quare discipuli non potuerunt curare lunaticum. Prima causa est ut per hoc creatura Dei, scilicet ipsa luna, infametur, ut Ieronimus et Crisostomus dicunt[624]. Secunda est quia propter molliciem cerebri in novilunio, quando habundant humida super que luna habet dominium, cerebrum est aptius ut demon in ipso aliquid operetur. Demones ergo[625] secundum certa augmenta lune pertubant hominis fantasiam quando considerant cerebrum ad hoc esse dispositum.

Nunc videndum est de eorum expulsione, circa quod notandum est quod demones non nisi virtute divina possunt a corporibus expelli inmediate vel mediantibus angelis, qui frequenter in talibus sunt executores divine voluntatis. Nec aliqua res sensibilis aut virtus corporalis potest in eis aliquid agere directe vel indirecte cum sint omnino spirituales substantie, per quod possint[626] ad[627] aliquid compelli nec per consequens ab obsessis corporibus expelli. Verumtamen ex evangelio Christi duas doctrinas habemus ad demones expellendos. Prima est universalis, scilicet per nomen Ihesu. *Mathei* ultimo: *In nomine meo demonia eicient*. Alia est particularis, quia est quodam genus demoniorum quod non eicitur nisi in oratione et ieiunio, ut patet *Mathei* 17°. Unde sicut in diversis rebus corporalibus administrandis diversi angeli a Deo preparantur et diversorum ordinum, sic etiam in diversis temptacionibus demones habent specialem

622 *queras* ms.: *queris* edd.
623 *causam quare* edd.: *quare causam quare* ms.
624 *dicunt* edd.: om. ms.
625 *demones ergo* ms.: *hinc demones* edd.
626 *possint* ms.: *possunt* edd.
627 *ad* om. ed. 1475.

laico hablara el latín, lo cual es un signo manifiesto de lo demoníaco. De allí que también cierto demonio, asediando a un campesino, al ser interrogado por cierto maestro que lo conjuraba acerca de por qué no hablaba correctamente el latín, respondió: "no puedo domar los labios de este campesino".

Y si preguntaras la causa por la cual los demonios a veces, con el cambio de luna, afligen más a los hombres que en otro tiempo, se respondería que la causa es doble, según nota Nicolás de Lira acerca de *Mateo*, capítulo 17, al explicar por qué los discípulos no pudieron curar al lunático[199]. La primera causa es que por este motivo una creación de Dios, a saber, la luna misma, es infamada, como dicen Jerónimo y Crisóstomo. La segunda es porque, a causa de la maleablilidad del cerebro en la luna nueva, cuando abundan las cosas húmedas sobre las cuales la luna tiene dominio, el cerebro es más propenso a que el demonio opere algo en él. Por lo tanto, los demonios pertuban la imaginación del hombre de acuerdo con ciertos crecimientos de la luna, cuando consideran que el cerebro está dispuesto para ello.

Ahora hay que tratar la expulsión de aquellos, sobre lo cual hay que notar que los demonios no pueden ser expulsados de los cuerpos sino por voluntad divina, o bien inmediatamente, o bien por mediación de los ángeles, los cuales frecuentemente en tales casos son ejecutores de la divina voluntad. Y ninguna cosa sensible o virtud corporal puede obrar algo en ellos, ni directa ni indirectamente, porque son sustancias totalmente espirituales, por lo cual no podrían ser compelidos a algo ni ser expulsados, como consecuencia, de los cuerpos obsesos. Sin embargo, a partir del Evangelio de Cristo tenemos dos enseñanzas para expulsar a los demonios. La primera es universal, a saber, mediante el nombre de Jesús –*Mateo*, último capitulo: "En mi nombre echarán fuera a los demonios"[200]–. La otra cosa es particular, porque hay cierto género de demonios que no es echado sino con oración y ayuno, como es patente en *Mateo* 17[201]. De ahí que, así como, para la administración de diversas cosas corporales, ángeles diversos y de diversos órdenes

199 *Mateo* 17, 19.
200 Es *Marcos* 16, 17.
201 *Mateo* 17, 21.

afectum, quia aliqui potissime[628] temptant de diviciis congregandis, aliqui de honoribus appetendis. Unde et aliqui dicuntur 'spiritus superbie' et aliqui 'spiritus luxurie'. Iste autem demon de quo loquitur Christus habebat virtutem temptandi potissime[629] de vicio carnis, quod vicium potissime refrenatur per orationem et ieiunium et, per consequens, demon in talibus temptans per talia superatur. Radix tamen expulsionis demonum vera credulitas est, ut declaratur a Christo capitulo eodem. Cum enim quererent discipuli quare non potuissent expellere illum demonem, Christus respondit: «propter incredulitatem vestram».

Et si queras an aliquo modo, virtute herbarum vel armonie, possint expelli demones, respondetur quod ita parva posset esse illa vexacio quod penitus expelleretur. Quod facerent non agendo in demonem, cum sit spiritus separatus, sed agendo in ipsum vexatum a demone[630]. Vexat enim dyabolus secundum disposicionem maiorem vel minorem melancolicam vel colericam, et cetera. Herbe autem et armonie multum possunt inmutare disposicionem corporis cum quedam inclinent ad leticiam et[631] quedam ad tristiciam. Quod etiam patet de armoniis, ut patet octavo *Politice*, ubi Aristotiles vult quod diverse armonie habent provocare diversas passiones in homine. Hoc[632] etiam refert Boecius in *Musica* sua et auctor *De ortu scientiarum*, //[f.187r] ubi loquens de utilitate musice dicit quod valet ad curandum vel aleviandum diversas infirmitates, et ita patet quod herbe et armonie causare possunt in homine disposicionem contrariam illi[633] vexacioni, qua dyabolus hominem vexare conatur[634]. Ex quo sequitur quod ceteris paribus fit vexacio debilior. Non videtur tamen quomodo herbe vel armonie possint[635] in homine disposicionem

628 *potissime* ms.: *potentissime* edd.
629 *potissime* ms.. edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *potentissime* ed. 1475.
630 *demone* ms.: *demonio* edd.
631 *et* ms.: om edd.
632 *hoc* ms., edd. 1487, 1511, 1525: *hec* edd. 1471, 1475, 1485, 1494.
633 *illi* om. ed. 1475.
634 *hominem vexare conatur* ms.: *vexare conatur hominem* edd.
635 *possint* ms.: *possunt* edd.

son preparados por Dios, así también, en diversas tentaciones, los demonios tienen una especial afección, porque algunos principalmente tientan a reunir riquezas, otros a apetecer honores. De ahí que también se dice que algunos son 'espíritus de soberbia' y otros 'espíritus de lujuria'. Mas este demonio del cual habla Cristo tenía la virtud de tentar principalmente al vicio de la carne, vicio que principalmente es refrenado por la oración y el ayuno y, en consecuencia, el demonio, tentando en tales cosas, es superado por aquellos. Sin embargo, la raíz de la expulsión de los demonios es la verdadera credulidad, como es declarado por Cristo en el mismo capítulo. En efecto, como preguntaban los discípulos por qué no habían podido expulsar a aquel demonio, Cristo respondió: "a causa de vuestra incredulidad".

Y si preguntas si de algún modo, por virtud de las hierbas o de la armonía, podrían ser expulsados los demonios, se responde que tan pequeña podría ser aquella vejación que díficilmente podría ser expulsado. Esto lo harían no actuando contra el demonio, puesto que es un espíritu separado, sino actuando contra el mismo que es vejado por el demonio. En efecto, el diablo veja según la mayor o menor disposición melancólica o colérica, etc. Mas las hierbas y las armonías pueden cambiar mucho la disposición del cuerpo, porque algunas inclinan a la alegría y otras a la tristeza. Esto también es patente acerca de las armonías, como es patente en el libro octavo de la *Política*, donde Aristóteles afirma que diversas armonías pueden provocar diversas pasiones en el hombre. Esto también refiere Boecio en su *Música* y el autor de *Acerca del origen de las ciencias*, donde, hablando de la utilidad de la música, dice que tiene fuerza para curar o aliviar diversas enfermedades y así es patente que las hierbas y armonías pueden causar en el hombre una disposición contraria a aquella vejación con la cual el diablo intenta vejar al hombre. A partir de esto se sigue que, permaneciendo las restantes cosas iguales, la vejación se hace más débil. Sin embargo, no parece que las hierbas y armonías puedan causar en el hombre alguna disposición por la cual el hombre no pudiera ser vejado de ningún modo por el demonio, si esto le fuese permitido,

aliquam causare propter quam homo nullo modo vexari[636] posset a demone si permitteretur, quia dyabolus movendo solum localiter vapores et ipsos spiritus inordinato motu posset[637] hominem multum vexare. Herbe autem vel armonie nullam disposicionem causare possunt in homine sua naturali virtute, per quam perhiberetur[638] demon predictam conmocionem facere. Contingit tamen quandoque quod dyabolus non permittitur hominem vexare nisi vexacione ita parva quod per aliquam fortem[639] disposicionem ad contrarium totaliter tolleretur. Et tunc alique herbe vel armonie possent corpus hominis ita ad contrarium disponere, quod illa vexacio totaliter amoveretur. Verbi gratia dyabolus quandoque posset hominem vexare vexacione tristicie ita debiliter quod per aliquas herbas vel armonias que haberent causare dilatacionem et difusionem spirituum, qui sunt motus contrarii tristicie, totaliter amoveretur illa tristicia. Quod autem dicitur primo *Regum* 16 quod Saul, qui vexabatur a demone, aleviabatur quando David citharam percuciebat coram eo et quod recedebat spiritus malus. Dicendum est quod bene verum est quod per tactum cithare virtute naturali illius armonie aleviabatur aliquantulum aflictio Saulis in quantum illa armonia aliqualiter dulcorabat appetitum eius per auditum, per quam dulcoracionem redebatur minimus[640] aptus[641] ad illam vexacionem[642]. Sed quod spiritus malus recederet a Saule quando David citharizabat coram eo, hoc erat propter vim crucis, quod satis expresse dicitur in glosa, ubi dicitur sic: «erat David canticis musice eruditus, diversorum sonorum rationabilis moderatorque; concentus[643] unitatem essencie signat[644] que variis modis cothidie resonat. David in cithara sua malignum spiritum compescuit, non quia tanta esset vix[645] in cithara sed in signo crucis que in ligno et cordarum

636 *vexari* ms., ed. 1525: *vexare* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494, 1511.
637 *posset* ms.: *possent* edd.
638 *perhiberetur* ms.: *prohiberetur* edd.
639 *fortem* edd.: *forte* ms.
640 *minimus* edd.: *impius* ms.
641 *aptus* ms.: *actus* edd.
642 *vexacionem* edd.: *vexacioni* ms.
643 *concentus* ms.: *conceptus* edd.
644 *signat* ms.: *significat* edd.
645 *vix* ms.: *vis* edd.

porque el diablo, solo moviendo localmente los vapores y a los espíritus mismos con movimiento desordenado, podría vejar mucho al hombre. Mas las hierbas o armonías no pueden causar ninguna disposición en el hombre con su virtud natural, mediante la cual el demonio se atribuiría el hacer dicha conmoción. Sin embargo, acontece a veces que no se le permite al diablo vejar al hombre sino con una vejación tan pequeña que mediante una fuerte disposición hacia lo contrario es quitada totalmente. Y entonces algunas hierbas o armonías pueden disponer el cuerpo del hombre a tal punto hacia lo contrario que aquella vejación podría ser totalmente removida. Por ejemplo, el diablo a veces podría vejar al hombre con la vejación de la tristeza tan débilmente que por medio de algunas hierbas o armonías que podrían causar dilatación y expansión de los espíritus, que son movimientos contrarios a la tristeza, aquella tristeza podría ser removida totalmente. Mas por esto se dice en el primero de *Reyes* 16[202] que Saúl, quien era vejado por el demonio, era aliviado cuando David tocaba la cítara en presencia de él y que el espíritu malo se apartaba. Hay que decir que es muy verdadero que por el toque de la cítara, por virtud natural de aquella armonía, se aliviaba un poco la afflicción de Saúl, en cuanto que aquella armonía de algún modo endulzaba el deseo de aquel por medio del oído, endulzamiento por el cual se volvía mínimamente apto para aquella vejación. Pero que el espíritu malo se apartara de Saúl cuando David tocaba la cítara en presencia de él, esto era a causa de la fuerza de la cruz, lo cual bastante expresamente se dice en la glosa, donde se dice así: "David era erudito en los cánticos de música, conocedor y modulador de diversos sonidos; al cantar señala la unidad de la esencia que resuena cotidianamente de modos variados. David con su cítara frenó al espíritu maligno, no porque la fuerza fuera tan grande en la cítara, sino en el signo de la cruz que era llevado en la madera y en la extensión de las cuerdas, lo cual ya entonces repelía a

202 I *Samuel* 16, 23.

extensione gerebatur, que iam tunc demones efugabat». Hec de mente Ricardi in questionibus *De quolibet* sine preiudicio sentencie melioris.

Ex predictis excluditur unus error in quo istis temporibus incidunt aliqui exorciste, quomodo coniurant obsessos a demonibus et illi demoniaci respondent et dicunt quod sunt homines mortui vel vivi qui ambulant ibi; et hec est alia species decepcionis dyaboli, quia bene[646] scit dyabolus omnes qui male vivunt et, ut ponat eos in desperacione et audientes in errore, dicunt: «ego sum talis homo, vel talis mulier», quod tamen est falsum, quia una substantia existens[647] vel assistens non potest esse in altera, nec minus in duobus locis; et ut dyabolus celet et coloret suam decepcionem, dicit: «ego[648] sum talis homo et ambulo in hac pena propter talia peccata que feci», et fingit modum eius loquendi[649] et modum ambulandi; et ideo «faciatis quod dicantur pro me tales misse et similia, ut exeam ab hac pena», et totum est falsum et deceptio magna, quia si exorzista sapiens et virtuosus coniuraverit eum recte, ipse dicet si est spiritus etiam si sibi displiceat, quia nunquam legimus quod Christus vel sancti tales spiritus invenirent[650] in omnibus quos sanaverunt. Sed demones cambiant[651] et alterutrant nomina, quod citius possunt facere quam figuras. Constat autem quod ipsi laborant ut alterutrent figuras ad inhonorationem[652] et diffamationem servorum et creaturarum Dei, ut supradictum est. Ergo multo forcius[653] et levius alterutrabunt nomina; et decipiuntur simplices in hoc quod precipiunt eis quod faciant[654] dicere missas et facere alia bona, cum multotiens diabolus suadeat bonum propter malum finem, sicut supra patuit consideratione octava[655] cum de malicia demonum ageretur. Sic hic precipiunt bonum propter ma-

646 *bene* om. ed. 1475.
647 *existens* ms.: *existentis* edd..
648 *ego* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525: *ergo* ed. 1494
649 *eius loquendi* ms.: *loquendi eius* edd.
650 *invenirent* ms.: *invenerunt* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494 *invenerint* edd. 1511, 1525.
651 *cambiant* ms., edd. 1471, 1485: *cambiunt* edd. 1475, 1487, 1494, 1511, 1525.
652 *ad inhonorationem* edd.: *in honorationem* ms.
653 *forcius* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525: *sortius* ed. 1494.
654 *faciant* ms., edd. 1511, 1525: *faciunt* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494.
655 *consideratione octava* ms.: *octava consideratione* edd.

los demonios". Esto proviene del pensamiento de Ricardo en las consideraciones *De quolibet* sin prejuicio de una sentencia mejor[203].

De lo antedicho se excluye un error en el cual en estos tiempos caen algunos exorcistas cuando conjuran a los obsesos por los demonios y aquellos demoníacos responden y dicen que son hombres muertos o vivos que andan por allí. Esta es otra especie de engaño del diablo, porque bien conoce el diablo a todos los que viven mal y, para ponerlos en desesperación y que lo oigan en el error, dicen "yo soy tal hombre o tal mujer", lo cual sin embargo es falso, porque una sustancia existente o asistente no puede estar en otra, ni menos en dos lugares. Y para adornar y colorear su engaño, el diablo dice: "yo soy tal hombre y ando en esta pena a causa de tales pecados que hice" y finge el modo de hablar de aquel y su modo de andar y por esto "haced que sean dichas a mi beneficio tales misas y cosas semejantes para que yo salga de esta pena" y todo es falso y una gran mentira, porque si un exorcista sabio y virtuoso lo conjurare correctamente, él mismo dirá si es un espíritu, incluso si le disgusta, porque nunca leímos que Cristo o los santos encontraran tales espíritus en todos aquellos a quienes sanaron. Pero los demonios cambian y alternan los nombres, lo cual pueden hacer más de prisa que [cambiar] las figuras. Mas consta que ellos mismos trabajan para alternar figuras para deshonra y difamación de los siervos y de las creaturas de Dios, como fue dicho más arriba. Por lo tanto, mucho más fuerte y ligeramente alternarán nombres; y los simples son engañados con el hecho de que les recomiendan que hagan decir misas y hacer otras cosas buenas, ya que muchas veces el diablo aconseja el bien a causa de un mal fin, como más arriba fue patente en la consideración octava, cuando se trató acerca de la malicia de los demonios. Así aquí recomiendan el bien a causa de un mal fin, es decir, que los tales, si viven, desesperen y para que otros al oírlos se enreden en el error. ¿Acaso en las *vitae* de los Padres a menudo no leemos que los

203 Ricardo de San Víctor, *Liber exceptionum,* Pars II, Lib. VI, Cap. II.

lum finem, scilicet ut tales, si vivunt, desperent, et ut alii audientes in errorem involvantur. Nunquid in vitis[656] patrum sepe legimus quod dyaboli movebant antiquos senes quod facerent sancta opera? O insipientes exorziste, nunquid legistis in evangelio[657] quod erat Ihesus eiciens demonium? Fortasis invenistis in evangeliis quod erat Ihesus eiciens homines de corporibus obsessorum? Nunquid dans doctrinam Christus eiciendi demones in fine evangelii *Marci* dicit: *Signa autem eos qui crediderint hec sequentur*, *in nomine meo demonia eicient*? Non dicit homines eicient ab hominibus. Respondeat insipiens[658] exorzista: si verum est quod Petrus est in corpore Iohannis, quid dedit ei talem potestatem ad expellendum eum inde? Quia Christus non dedit potestatem nisi ad expellendum demones. Errant ergo nimis exorziste cum sua ignorancia credentes dyaboli mendacia et facientes quod alii simplices credant; et ideo digni sunt magna pena apud Deum et homines.

Sed remanet una magna dificultas: si verum est quod homines mortui non possunt ambulare in[659] vivis sicut demones; quomodo ergo dicunt illi qui transpasantur vel rapiuntur de hoc mundo ad alterum quod viderunt aliquos homines vel mulieres qui adhuc vivebant in[660] presenti vita sustineri graves penas in alio mundo? Sicut ergo isti sunt hic et illic ut vivant hic et ibi puniantur, ita non erit mirum quod homines vivi vel mortui, licet sint in suis existentiis alibi, quod ambulent sicut demones in hominibus. Pro solutione huiusmodi notandum quod nulla persona potest videri in duobus locis naturaliter, quia absencia presencie privat visionem //[f.187v] in omni loco ab actione[661] sua; requirit enim noticia intuitiva quattuor, scilicet existenciam, presenciam[662], causationem et motionem potencie, sicut notat Franciscus de Mayronis in prologo sui primi *Sententiarum*, quaestio 17°.

656 *vitis* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525: *vitas* ed. 1494.
657 *evangelio* ms., edd. 1471, 1475: *evangelio Luce XI* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
658 *insipiens* om. ed. 1475.
659 *in* ms.: *in hominibus* edd.
660 *in* ms, edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *ad in* ed. 1475.
661 *actione* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525: *accusatione* ed. 1494.
662 *existenciam presenciam* ms.: *presentiam existentiam* edd.

diablos movían a los antiguos ancianos a que hicieran obras santas? Oh, ignorantes exorcistas, ¿acaso no leyeron ustedes en el Evangelio que estaba Jesús expulsando al demonio?[204] ¿Acaso encontraste en los Evangelios que Jesús estaba expulsando hombres de los cuerpos de los obsesos? ¿Seguro no dice Cristo al dar la enseñanza de expulsar demonios al final del Evangelio de Marcos: "Estas señales seguirán aquellos que crean: en mi nombre echarán demonios"[205]? No dice expulsen hombres de hombres. Que responda el exorcista insensato, si es verdad que Pedro está en el cuerpo de Juan, qué cosa le dio tal potestad para expelerlo de allí, porque Cristo no dio potestad sino para expeler demonios. Se equivocan mucho, por consiguiente, los exorcistas creyendo en su ignorancia las mentiras del diablo y haciendo que otros simples las crean; y por esto son dignos de un gran castigo ante Dios y los hombres.

Pero queda una gran dificultad: si es verdad que los hombres muertos no pueden deambular entre los vivos, como los demonios, ¿cómo, por lo tanto, dicen aquellos que son transpasados o arrebatados de este mundo a otro que vieron a algunos hombres o mujeres que todavía vivían en la vida presente sostener graves castigos en otro mundo? Por lo tanto, así como estos están aquí y allí, para vivir aquí y ser castigados allí, no será asombroso de este modo que los hombres vivos o muertos, a pesar de estar en sus existencias en otro lugar, deambulen como demonios entre los hombres. Como solución, de este modo, hay que notar que ninguna persona puede ser vista en dos lugares de modo natural, porque la ausencia de presencia priva a la visión de su acción en todo lugar. En efecto, el conocimiento intuitivo requiere cuatro cosas, a saber, la existencia, la presencia, la causación y la moción de potencia, como nota Francisco de Mayronis en el prólogo de su primer libro de las *Sentencias*, cuestión 17. Por lo tanto, debe tenerse como verdadero que ni el ángel bueno ni el malo, ni el hombre santo ni la mujer santa, ni el hombre perverso ni la mujer perversa pueden estar

204 Las ediciones refieren *Lucas* 9.
205 *Marcos* 16, 17.

Tenendum[663] ergo est tanquam verum quod nec angelus bonus nec malus, nec homo sanctus nec mulier sancta, nec homo perversus nec mulier perversa possunt esse simul in diversis locis, quia cum Gabriel erat cum Daniele, vel cum Zacharia, vel cum Virgine Maria, pro tunc non erat in alio loco, sic etiam demones, quia cum Asmodeus[664] erat in domo Sare non erat in alio loco; ita etiam nec viventes possunt hic vivere et esse simul in alio mundo, quia impossibile est quod sint per asistenciam hic et ibi.

Quid ergo est dicendum ad ea que dicuntur? Respondetur quod est una consideratio talis cum homo vivus transit ante speculum vel ponit se ante eum, tunc speculum ostendit ymaginem suam non diminutam in sua asistencia, et cum ydem[665] amovetur non aparet ymago in speculo; sic homo qui vivit et est in peccato: ymago eius potest apparere in sepulcro infernali, quasi in speculo ante quod est. Et cum iustus etiam vivit ymago sua vel nomen videtur in libro vite et in convivio eternali. Quod autem hoc posset esse patet quia Christus dixit de talibus[666]: *Gaudete quia nomina vestra scripta sunt in celis*; et sic etiam nomina malorum scripta sunt in inferno et tamen maioris efficacie sunt nomina quam ymagines in speculo. Non est ergo verum quod homines mali[667] viventes sint in inferno sed bene eorum nomina vel figure.

Quod demones non possunt essentiam anime intrare, quod est essencie anime illabi, nec proprie malas cogitaciones inmitere[668]

Tercius punctus huius considerationis est an demones possint illabi essencie anime quod est animam penetrare vel an possint[669] malas

663 *tenendum* edd.: *tenendi* ms.
664 *Asmodeus* ms., edd. 1471, 1475: *Asmodeus de quo Thobie III* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
665 *ydem* ms.: *inde* edd.
666 *talibus* ms., edd. 1471, 1475: *talibus Luce X* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
667 *mali* ms.: *male* edd.
668 *Quod demones non possunt essentiam anime intrare… malas cogitaciones inmitere* ms., ed. 1475: om. ed. 1471; *Quod demones non possunt essentiam anime intrare* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
669 *possint* ms.: *possunt* edd.

a la vez en diversos lugares, porque cuando Gabriel estaba con Daniel o con Zacarías o con la Virgen María, entonces no estaba en otro lugar, así también los demonios, porque cuando Asmodeo[206] estaba en la casa de Sara no estaba en otro lugar; de este modo tampoco los vivientes pueden vivir aquí y estar a la vez en otro mundo, porque es imposibles que estén aquí y allí en asistencia.

Por lo tanto, ¿qué debe decirse respecto de estas cosas que se dicen? Se responde que hay una consideración tal cuando el hombre vivo pasa ante un espejo o se pone ante él, entonces el espejo muestra su su imagen, no disminuida en su asistencia, y cuando él se mueve no aparece la imagen en el espejo, así el hombre que vive y está en el pecado: su imagen puede aparecer en el sepulcro infernal como en un espejo ante el cual está. Y cuando el justo vive también su imagen o su nombre aparece en el libro de la vida y en el banquete eterno. Mas el hecho de que esto pueda ocurrir es patente, porque Cristo dijo acerca de los tales[207]: "Aléngrense porque sus nombres están escritos en los cielos"; y así también los nombres de los malos están escritos en el infierno y, sin embargo, son de mayor eficacia los nombres que las imágenes en el espejo. Por lo tanto, no es verdadero que los hombres malos que viven estén en el infierno sino más bien sus nombres o figuras.

Que los demonios no pueden entrar en la esencia del alma, lo cual es introducirse en la esencia del alma, ni propiamente insertar malos pensamientos

El tercer punto de esta consideración es si los demonios pueden introducirse en la esencia del alma, lo cual es penetrar en el alma, o si pueden insertar malos pensamientos. A lo primero se dice que esta es propiedad solamente de Dios. En efecto, sólo quien creó el alma puede introducirse en la esencia de ella, esto es, entrar y pe-

206 Las ediciones añaden referencia a *Tobías* 3.
207 Las ediciones añaden referencia a *Lucas* 10 (Lucas 10, 20).

cogitationes[670] immittere. Ad primum dicitur quod[671] ista est proprietas solius Dei. Solus enim qui creavit animam potest essencie eius illabi, id est[672], ipsam substantialiter intrare et[673] penetrare. Ideo ecclesia cantat in hymno «verusque sol illabere»[674] et in collecta «amorem pectoribus[675] nostris purificandis[676] illabere». Sed nec bonus angelus nec malus illabi potest essencie[677] ut intret substantialiter in ipsam per essenciam penetrando. Sic ergo demones non possunt intrare cor hominis, id est, in[678] animam hominis per essenciam, sed tantum potenciam, scilicet per sugestionem, quam extra operatur, sicut dicitur *Osee*[679]: *Omnes adulterantes quasi clibanus succensus a coquente*. Quod autem magister inquirit, distinctione octava secundi *Sententiarum*, an demones sustantialiter intrent[680] corpora obsessorum vel ideo dicantur intrare vel exire quia ibi malicie sue opus exercent Dei permissione, vel non exercent et determinat quod non substantialiter intrent corpora hominum, sed propter malicie sue officium intrare dicuntur, de quibus pelli[681] dicuntur[682], cum[683] non nocere sinuntur; sed hoc non facit ad propositum quia ipse et Beda ibi locuntur de corde et patet quod cor ibi[684] accipitur pro spiritu rationali. Unde et adducunt illud *Actus*[685] 5: *Cur temptavit Sathanas cor tuum?*, de quo constat quod non erat obsessus a demone.

Sed est dificultas, quia aliqui libri habent *Anania*[686] *cur implevit Sathanas cor tuum*. Si ergo dyabolus implet cor videtur[687] quod possit anime

670 *cogitationes* edd.: *cogitacô* sic ms.
671 *quod* om. ed. 1475.
672 *id est* ms.: om. edd.
673 *et* om. ed. 1475.
674 *verusque sol illabere* ms.: *usque sol illabitur* edd.
675 *pectoribus* ms., edd. 1485, 1487, 1511, 1525: *peccatoribus* edd. 1471, 1475, 1494.
676 *purificandis* ms.: *purificandum* edd.
677 *essencie* ms.: *essencie anime* edd.
678 *in* ms.: om edd.
679 *Osee* ms., edd. 1471, 1475: *Osee VII* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
680 *intrent* ms.: *intrant* edd.
681 *pelli* ms.: *pellere* edd.
682 *dicuntur* edd.: *dicuntur dicuntur* ms.
683 *cum* ms.: *tamen* edd.
684 *cor ibi* ms.: *ibi cor* edd.
685 *Actus* ms. recte: *Hester* edd.
686 *Anania* ms.: *Anama* edd.
687 *videtur* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1494: *vestrum* ed. 1525, *vester* edd. 1487, 1511.

netrar sustancialmente en ella. Por esto la Iglesia canta en el himno *Verusque sol illabere* y en la colecta *amorem pectoribus nostris purificandis illabere.* Pero ni el buen ángel ni el malo pueden introducirse en la esencia para entrar sustancialmente en ella, penetrando en ella a través de la esencia. Así, por lo tanto, los demonios no pueden entrar en el corazón del hombre, esto es, en el alma del hombre por medio de la esencia, sino solamente por medio de la potencia, es decir, por sugestión, que opera por fuera, así como se dice en *Oseas*: "todos son adúlteros como un horno encendido por el cocinero"[208]. Mas el Maestro en la distinción octava del segundo de las *Sentencias* pregunta esto: si los demonios entran sustancialmente en los cuerpos de los obsesos y se dice que entran o salen porque ejercen la obra de su malicia allí con permiso de Dios, o que no la ejercen, y determina que no entran sustancialmente en los cuerpos de los hombres, sino que se dice que entran por oficio de su malicia, de los cuales se dice que son abatidos cuando no se les admite dañar; pero no hace esto a propósito porque él mismo y Beda hablan allí del corazón y es patente que 'corazón' allí se toma por 'espíritu racional'. De donde también aducen aquello de *Hechos* 5: "¿Por qué tentó Satanás tu corazón?", de lo cual consta que no estaba obseso por un demonio[209].

Pero hay una dificultad, porque algunos libros tienen "¿Ananías, por qué Satanás llenó tu corazón?". Por lo tanto, si el diablo llena el corazón parece que puede introducirse en el alma. Responde Santo Tomás en la *Suma contra gentiles*, libro 4, capítulo 18, que, puesto que el diablo es una creatura, no llena nada por participación de sí, ni puede habitar una mente por medio de su sustancia, pero se dice

208 *Oseas* 7, 4.
209 *Hechos* 5, 3.

illabi. Respondit sanctus Thomas in *Suma contra gentiles*, libro 4°, capitulo 18, quod, cum dyabolus sit creatura, non implet aliquid participacione sui nec potest mentem inhabitare per suam substantiam, sed dicitur aliquos implere per efectum sue malicie. Unde et Paulus dicit ad quendam *Actuum* 13°: *O plene omni*[688] *dolo et omni*[689] *fallacia*; non est sic de Spiritu Sancto, qui, cum sit Deus, per suam substantiam mentem inhabitat et implet. Tenendum est ergo quod demones intrare possunt corpora sed non corda, id est, non possunt illabi animabus. Nec obstat quod dyabolus ratiocinetur et formet verba per os obsessi, cum hoc non veniat ex defectu anime sed ex debilitate corporis, quod sic accidere solet quando spiritus immundus sedet in illis partibus seu membris in quibus continetur fortificatio anime, imponit in eisdem magnam ponderositatem cuiusdam oneris quod sustinere non possunt et sic, quasi confringens sensus, qui sunt ianue intellectus, quadam obscuritate nigra, accipit potestate in illis, quod sepe contingit ex corrupcione vini vel febris vel magni frigoris, vel ex aliis debilitatibus quas cognoscimus evenire[690] ab extrinseco. Et ne dyabolus hoc probaret in *Iob* quando habuit a Deo potestatem super carnem suam, fuit ei inhibicio posita a Deo per hec verba: *ecce in manu tua est, verumtamen animam illius serva*, *Iob* secundo, quasi diceret sibi Deus solummodo[691] observa quod non amoveas ei intellectum debilitando memoriam anime ipsius, opprimendo eius intellectum et sapienciam cordis eius, sufocando eius principalem habitacionem onere[692] incompetenti. Licet ergo dyabolus inmisceat se carni, non tamen potest anime misceri sic quod ipsam penetret, cum hoc sit solius Deitatis, ut dictum est. Hec enim sola potestatem habet penetrandi[693] naturam anime taliter quod non solum eam aprehendit et undique eam circuit, sed ipsam sic penetrat quod intimior est anime quam anima sibi ipsi.

688 *omni* ms., ed. 1525: *omnium* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494, 1511.
689 *omni* ms. ed. 1525: *omnium* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494, 1511.
690 *evenire* ms., ed. 1525: *invenire* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494, 1511.
691 *solummodo* ms., ed. 1525: *solo modo* edd. 1471, 1475, 1485 1487, 1494, 1511.
692 *onere* ms.: *oneris* edd.
693 *penetrandi* ms., ed. 1525: *penetrando* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494, 1511.

que algunos la llenan por efecto de su malicia[210]. De donde también Pablo dice a alguien en *Hechos* 13: "Oh, lleno de todo dolo y de toda falacia"[211]; no se trata así del Espíritu Santo quien, dado que es Dios, mediante su sustancia habita y llena la mente. Por lo tanto, hay que considerar que los demonios pueden entrar en los cuerpos pero no en los corazones, esto es, no pueden introducirse en las almas. Y no obsta que el diablo razone y forme palabras por medio de la boca del obseso, porque esto no viene de un defecto del alma sino de una debilidad del cuerpo, lo cual suele acaecer así porque el espíritu impuro se asienta en aquellas partes o miembros en los cuales está contenida la fortificación del alma; impone en ellas un gran peso, de cierta carga que no pueden soportar, y así, como quebrando los sentidos, que son las puertas del intelecto, por alguna negra oscuridad toma potestad sobre ellos, lo que a menudo acontece por la corrupción del vino o por fiebres o por un gran frío o por otras debilidades que, sabemos, provienen de afuera. Y para que el diablo no probara esto en *Job*, cuando tuvo, a partir de Dios, potestad sobre su carne, le fue impuesta una inhibición por parte de Dios por medio de estas palabras: "He aquí que está en tu mano, sin embargo preserva su alma", *Job* segundo[212], como si Dios le dijera 'observa solamente que no le quites el intelecto debilitando la memoria de su alma, oprimiendo su intelecto y la sabiduría de su corazón, sofocando su morada principal con una carga que no le compete'. Por lo tanto, a pesar de que el diablo se inmiscuya en la carne, sin embargo no puede mezclarse con el alma de tal modo que la penetre, dado que esto es propio de la sola Deidad, como se ha dicho. En efecto, esta sola tiene la potestad de penetrar la naturaleza del alma, de modo tal que no solo la aprehende y por todos lados la circunda sino que la penetra de tal modo que es más íntimo para el alma que el alma para sí misma.

210 *Summa contra gentiles*, Lib. 4, cap. 18, n. 8.
211 *Hechos* 13, 10.
212 *Job* 2, 6.

Circa secundum vero, an scilicet demones possint inmittere malas cogitaciones et videtur quod sic, quia dyabolus misit in cor Iude ut traderet Dominum, *Iohannis* 13°. In contrarium est Beda, qui super illud evangelii[694]: *De corde exeunt*[695]//[f.188r] *male cogitaciones, furta, homicidia*, et cetera, dicit quod dyabulus non est inmissor malarum cogitacionum sed incensor. Dicendum ergo quod dyabolus potest dici inmissor cogitationum uno modo, per hoc scilicet quod ymagines rerum sensibilium delectancium imprimint instrumento ymaginacionis, quia data est ei potestas ut misceat se ipsum sensibili et inmutet ipsum quandoque sicut permittitur inmiscere ymaginibus rerum delectabilium et sic inmittit cogitaciones de rebus delectabilibus, sicut aliquis ponens ante me speculum inmittit mihi visum rei que resultat in speculo. Scit enim dyabolus[696] quod delectabile apprehensum movet et ideo inmittit apprehensionem rei delectabilis ut aprehensio rei delectabilis moveat hominem ad concupiscendum rem delectabilem; et sic potest dicere inmittere cogitacionem sed non potest inmittere[697] cogitacionem malam que sit peccatum, que est mala voluntas. Et ideo bene dicit Beda quod dyabolus non est inmissor malarum cogitacionum, id est, malarum voluntatum, quia non eas inmittit proprie nisi per actionem vel causam voluntatum[698]. Et sic aprehensio delectabilis generat malam voluntatem, non tanquam causa necessaria sed tanquam occasio. Mittit ergo dyabolus cogitationem mali per modum consulentis, sicut angelus[699] bonus inmittit cogitationem boni; et talis inmissio proprie[700] dicitur suggestio.

[12] Quo fine debet terminari bellum demonum[701]

Duodecima ac ultima consideratione oportet iam finem ponere huic libro. Que tribus passibus mensurabitur. Primus erit de causa quare de-

694 *evangelii* ms., edd. 1471, 1475: *evangelii Math. XV* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
695 *exeunt* ms., edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *exiunt* edd. 1471, 1475.
696 *dyabolus* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525: *diabolos* ed. 1494.
697 *inmittere* ms., edd. 1485, 1487, 1511, 1525: *inmitti* edd. 1471, 1475; *mittere* ed. 1494.
698 *voluntatum* ms., edd. 1471, 1475: *voluntariam* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
699 *angelus* om. ed. 1475.
700 *proprie* om. ed. 1475.
701 *Quo fine debet terminari bellum demonum* ms., edd. 1475, 1485, 1487, 1511, 1525: *Quo fine debeat terminari bellum demonum* edd. 1494; om. ed. 1471.

Por otra parte, acerca de lo segundo, a saber, si los demonios pueden insertar malos pensamientos, también parece que sí, porque el diablo envía al corazón de Judas que traicione al Señor, *Juan* 13. En contra está Beda, quien sobre aquello del evangelio[213] "Del corazón salen los malos pensamientos, los robos, los homicidios", etc., dice que el diablo no es introductor de malos pensamientos sino incitador. Por lo tanto, hay que decir que el diablo puede ser considerado introductor de pensamientos en un sentido, a saber, por el hecho de que [los demonios] imprimen imágenes de las cosas sensibles deleitables en el instrumento de la imaginación, porque les fue dada la potestad de mezclarse con lo sensible y a veces de cambiarlo, así como se le permite con las imágenes de las cosas deleitables, y así inserta pensamientos acerca de cosas deleitables, del mismo modo que alguien que pone ante mí un espejo me inserta la visión de la cosa que resulta en el espejo. En efecto, sabe el diablo que lo deleitable, una vez aprehendido, conmueve, y por eso inserta la aprehensión de la cosa deleitable, para que la aprehensión de la cosa deleitable mueva al hombre a desear la cosa deleitable; y así se puede decir que inserta un pensamiento, pero no puede insertar un pensamiento malo que sea pecado, el cual es mala voluntad. Y por eso bien dice Beda que el diablo no es introductor de malos pensamientos, esto es, de malas voluntades, porque no los inserta propiamente sino por medio de una acción o una causa de voluntades. Y así la aprehensión deleitable genera mala voluntad no como causa necesaria sino como ocasión. Por lo tanto, el demonio envía el pensamiento de lo malo a modo de consejero, así como el ángel bueno inserta el pensamiento de lo bueno; y tal inserción es propiamente llamada sugestión.

[12] Con qué fin se debe terminar la guerra de los demonios

En la duodécima y última consideración ya es conveniente poner fin a este libro. Ella se desarrollará en tres pasos. El primero será acerca de la causa por la cual los demonios están en el mundo. El segundo,

213 Las ediciones refieren *Mateo* 15 (es *Mateo* 15, 19).

mones sunt in mundo. Secundus, de cessacione sui belli et principatus. Tercius, de eorum perpetua reclusione et punicione in inferno.

Quare demones sunt in mundo[702]

Primus passus est scire quare demones sunt in mundo, ad quod breviter respondetur quod causa quare demones sunt in mundo est propter exercicium bonorum et propter decorem universi. Consistit enim decor universi in quadam diformitate rerum, ut patet in sole, luna et stellis. Patet etiam in diformitate elementorum, volatilium, piscium, serpencium, brutorum et facierum hominum; patet etiam in diversitate temporum, et lucis ac tenebrarum. Similis questio fieri potest: quare mali homines sunt in mundo cum tantum noceant bonis. Et patet causa, quia omnis malus, secundum Augustinus, vel ideo vivit ut corrigatur vel ut per eum bonus exerceatur, in quo decor[703] relucet universi[704]. Unde ad propositum Augustinus in XI *De civitate Dei*, capitulo XVIII, dicit quod Deus non crearet ullum angelorum vel hominum quem malum esse futurum prescivisset, nisi pariter nosset[705] quibus eos bonorum[706] usibus comodaret atque ita ordinem seculorum quasi pulcherrimum carmen[707] ex quibusdam quasi antitestis honestaret.

Et si queratur quid vocat Augustinus antiteta,[708] dicitur quod sunt[709] quedam locutionis ornamenta que fiunt per contraria, sicut loquitur Apostolus ibi[710]: *Per gloriam et ignobilitatem, per infamiam et bonam famam*. Unde sicut in talibus varietatibus apparet decor, ita in univer-

702 *Quare demones sunt in mundo* om. ed. 1471.
703 *decor* ms.: *decus* edd.
704 *universi* om. ed. 1475.
705 *nosset* ms., edd. 1485, 1487, 1511, 1494, 1525: *nocet* edd. 1471, 1475.
706 *bonorum* ms., edd. 1485, 1487, 1511, 1494, 1525; *honorem* edd. 1471, 1475.
707 *carmen* ms., edd. 1485, 1494, 1511, 1525: *carnem* edd. 1471, 1475, 1487.
708 *antiteta* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *antitesta* ms., edd. 1471, 1475.
709 *quod sunt* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *quod* ms., edd. 1471, 1475.
710 *ibi* ms., edd. 1471, 1475: *secundo Corinthios VI* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.

acerca del cese de su guerra y principado. El tercero, acerca de su perpetua reclusión y punición en el infierno.

Por qué los demonios están en el mundo

El primer paso es saber por qué los demonios están en el mundo, a lo cual brevemente se responde que la causa por la cual los demonios están en el mundo es por el ejercicio de los buenos y por la belleza del universo. En efecto, la belleza del universo consiste en alguna forma distinta de las cosas, como es patente en el sol, la luna y las estrellas. Es patente también en la distinta forma de los elementos, de las aves, de los peces, de las serpientes, de las bestias y de los rostros de los hombres. Es patente también en la diversidad de los tiempos y de la luz y de las tinieblas. Una pregunta similar puede ser formulada: por qué hay en el mundo hombres malos cuando dañan tanto a los buenos. Y es patente la causa, porque, de acuerdo con Agustín, todo hombre malo o bien vive entonces para ser corregido o bien para que, por medio de él, el bueno se ejercite, en lo cual reluce la belleza del universo. De aquí que, a propósito de esto, Agustín, en *La ciudad de Dios* XI, capítulo XVIII, dice que Dios no crearía a nadie, ni de los ángeles ni de los hombres, de quien hubiese sabido de antemano que sería malo si no supiese asimismo para qué utilidad de las cosas buenas los acomodaría y así, a partir de algunas cosas casi antitéticas, dignificaría el orden de los siglos, como un hermosísimo poema[214].

Y si se pregunta a qué llama Agustín 'antítetico' se dice que son algunos adornos de la expresión que se hacen por medio de cosas contrarias, como habla allí el Apóstol[215]: *Por la gloria y la deshonra, por la infamia y la buena fama*. De aquí que, así como en tales diversidades aparece la belleza, así también resplandece más la belleza del bien en el universo a partir de la justa punición del mal y la bondad de los ángeles a partir de la malicia de los demonios.

214 Efectivamente, *De civitate Dei*, IX, cap. XVIII.
215 En las ediciones dice II *Corintios* 6 (es II *Corintios* 6, 8).

so decor boni magis refulget ex iusta punicione mali et bonitas angelorum ex malicia demonum.

De cessatione principatus et belli demonum contra genus humanum[711]

Secundus passus est de cessatione belli demonum contra genus humanum. Cum enim fuerit completus numerus electorum et[712] universum suum completum habuerit decorem, cessabit in finali iudicio[713] omnis presidentia et principatus demonum, sic quod non remanebit nisi principatus eternus Ihesu Christi Domini nostri. Unde dicitur prima *Corinthiorum* 15: *Cum evacuaverit omnem principatum et potestatem et virtutem; oportet autem illum regnare donec ponat omnes inimicos sub pedibus eius*. Super quo dicit glosa: dum durat mundus angeli angelis presunt demones demonibus, homines hominibus, ad utilitatem vivencium vel decepcionem, sed omnibus collectis iam omnis prelacio cessabit quia necessaria non erit. Hanc autem prelacionem dicitur Christus evacuare quia suos omnes in regno exaltabit[714] qui hic fuerunt humiles, sicut ipse ex humilitate regnat. 'Principatum' dicit maiores, 'potestatem' dicit[715] minores, 'virtutem' dicit illos qui mirabilia faciunt vel fortes homines; sed tunc cessabit omnis creature prelacio in angelis et hominibus, cessabit timor, regnabit caritas, non erit inter presidentes et subditos ulla dissensio. 'Oportet autem illum', id est[716] Christum, 'regnare', tunc scilicet aperte, interim autem regnat occulte, 'donec ponat inimicos suos', scilicet demones et dampnatos, voluntarios vel coactos, in futuro iudicio, 'sub pedibus eius', id est, sub plena subiectione, ut ipsum hominem Deum et regem omnium agnoscant[717]. Et est sensus: interim oportet regnum eius manifestari

711 *De cessatione principatus…genus humanum* om. ed. 1471.
712 *et* om ed. 1475.
713 *iudicio* ms.: *iudicio cessabit* edd.
714 *in regno exaltabit* ms.: *exaltabit in regno* edd.
715 *dicit* ms.: om. edd.
716 *id est* edd.: *in* ms.
717 *agnoscant* ms., edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *agnoscat* ed. 1475.

Acerca del cese del principado y de la guerra de los demonios contra el género humano

El segundo paso trata del cese de la guerra de los demonios contra el género humano. En efecto, cuando se haya completado el número de elegidos y el universo haya obtenido su completa belleza, cesará en el Juicio Final toda presidencia y principado de los demonios, de modo tal que no quedará sino el principado eterno de Jesucristo Señor Nuestro. De donde se dice en la primera de *Corintios* 15: "cuando haya quitado todo principado y potestad y virtud; mas es preciso que Aquel reine hasta que ponga a todos los enemigos bajo sus pies"[216]. Sobre esto dice la glosa: mientras dure el mundo, los ángeles presiden a los ángeles, los demonios a los demonios, los hombres a los hombres, para utilidad o engaño de los vivientes; pero, una vez reunidos todos, cesará toda prelación porque no será necesaria. Mas se dice que Cristo quita esta prelación porque exaltará en su reino a todos los suyos, quienes fueron aquí humildes, así como Él mismo reina a partir de la humildad. 'Principado' refiere a los mayores, 'potestad' a los menores y 'virtud' a aquellos que hacen maravillas o a los fuertes hombres; pero entonces cesará la prelación de toda creatura en los ángeles y en los hombres, cesará el temor, reinará la caridad, no existirá entre gobernadores y súbditos ninguna disensión. "Mas es preciso que aquel", esto es, Cristo, "reine" entonces, a saber, abiertamente (mas mientras tanto reina ocultamente) "hasta que ponga a sus enemigos", a saber, a los demonios y a los condenados, voluntarios o forzados, en el Juicio futuro, "bajo sus pies", esto es, bajo plena sujeción, de modo que reconozcan a este hombre como Dios y rey de todos. Y el sentido es: es preciso entretanto que su reino se manifieste hasta que todos sus enemigos confiesen que Él reina; entonces, en efecto, los impíos confesarán, perplejos, que Él reina por la manifestación misma de su reino. Y no hay que entender que entonces Cristo deje de reinar, porque la expresión 'hasta que' no hace exclusión de un reino futuro, como se dice en *Ma-*

216 I *Corintios* 15, 24-25.

donec eum regnare fateantur omnes inimici eius; tunc enim impii eum regnare ipsa regni eius manifestatione confusi fatebuntur. Nec est intelligendum quod tunc Christus desinet regnare, quia li 'donec' non facit exclusionem futuri regni, sicut *Mathei*[718] dicitur de Ioseph et Maria quod non //[f.188v] cognoscebat eam donec peperit filium suum primogenitum. Et si queras quomodo ergo angeli manebunt evacuato principatu, dicitur[719] quod manebunt ordines angelorum distincti quantum ad eminentiam glorie secundum ierarchias et ordines, et sic etiam[720] demones manebunt distincti quantum ad magnitudinem pene secundum ierarchias et ordines unde ceciderunt.

De reclusione perpetua demonum[721]

Tercius passus et ultimus est de reclusione perpetua demonum in inferno. Unde cessante bello demonum in facie iudicis magni Domini nostri Iesu Christi audient demones una cum dampnatis illam sententiam terribilem[722] *Mathei* 25: *Discedite a me, maledicti, in ignem eternum qui paratus est dyabolo et angelis eius*. Et[723] sequitur : *Ibunt hii in supplicium eternum*. Super quo verbo dicit glosa: frustra ergo Origenes spondet liberationem post multos annos malis hominibus et ipsis demonibus. Dixerat enim Origenes quod post hanc sententiam *ite maledicti in ignem eternum*, post multos dies, id est, post mille annos, visitandi et liberandi sunt. Sed hec ecclesia non recipit. Dictum est enim *ibunt impii in suplicium eternum*, quod autem 'eternum' est 'omni fine caret'. Et sicut gaudium eternum ita et suplicium. Hec ex laterali glosa super illud *Ysaie*[724]: *Et congregabuntur in congregacionem*

718 *Mathei* ms.: *Mathei primo* edd.
719 *dicitur* ms.: *dic* edd.
720 *etiam* om. ed 1475.
721 *De reclusione perpetua demonum* ms.: om. ed 1471, *De reclusione perpetua demonum in inferno* edd. 1475, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
722 *sententiam terribilem* ms.: *terribilem sententiam* edd.
723 *et* om ed. 1475.
724 *Ysaie* ms., edd. 1471, 1475: *Ysaie XXIIII* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.

teo acerca de José y María, que no la conocía carnalmente hasta que dio a luz a su hijo primogénito[217]. Y si preguntas cómo quedarán por lo tanto los ángeles, una vez quitado su principado, se dice que quedarán órdenes de ángeles diferenciados según la eminencia de su gloria, de acuerdo con sus jerarquías y órdenes, y así también los demonios quedarán diferenciados según la magnitud del castigo, de acuerdo con las jerarquías y órdenes de donde han caído.

Acerca de la reclusión perpetua de los demonios

El tercer y último paso trata acerca de la reclusión perpetua de los demonios en el infierno. De ahí que, al cesar la guerra de los demonios, en presencia del gran Juez, nuestro Señor Jesucristo, los demonios junto con los condenados oirán aquella terrible sentencia de *Mateo* 25: "Apártense de mí, malditos, al fuego eterno que fue preparado para el diablo y sus ángeles"[218]. Y sigue: "Irán estos al suplicio eterno". Sobre esta palabra dice la glosa: en vano, por lo tanto, Orígenes promete la liberación a los malos hombres y a los demonios mismos luego de muchos años. En efecto, Orígenes había dicho que después de esta sentencia, "vayan, malditos, al fuego eterno", luego de muchos días, esto es, luego de mil años, habrían de ser visitados y liberados. Pero la Iglesia no acepta esto. En efecto, se ha dicho "irán los impíos al suplicio eterno" porque 'eterno' significa 'carece de todo fin'. Y así como la alegría es eterna, así también el suplicio. Estas cosas se toman de la glosa marginal sobre aquello de *Isaías*: "y se congregarán en congregación de un único haz, en un lago, y allí serán encerrados en la cárcel"[219]. Por lo tanto, nunca serán liberados, sino que en un momento, en un abrir y cerrar de ojos, será dada a ejecución la sentencia de Cristo. Así, por lo tanto, dada subitamente la sentencia, los demonios junto con los condenados serán arrojados perpetuamente a los fuegos

217 *Mateo* 1, 25.
218 *Mateo* 25, 41.
219 *Isaías* 24, 22.

unius fascis in lacum et claudentur ibi in carcere[725]. Nunquam ergo liberabuntur sed in momento, in ictu oculi, dabitur execucioni sententia Christi. Sic ergo, subito data sententia, demones cum condemnatis[726] detrudentur perpetuo ignibus infernalibus. Unde *Apocalipsis* 18: *Hoc impetu mittetur Babilon et ultra iam non invenietur*. Et iterum *Apocalipsis* XX[727]: *Dyabolus qui seducebat eos missus est in stagnum ignis et sulphuris, ubi et bestia et*[728] *pseudo prophete cruciabuntur die ac nocte in secula seculorum*. Amen[729]. Et sic[730] demones cum dampnatis ibunt in ignem eternum; sic angeli boni cum electis ibunt cum Christo, rege seculorum, in vitam eternam, quam nobis concedat iudex ille supremus, verus[731] Deus et verus homo, Ihesus Christus, Salvator Noster, alpha et .o., principium et finis, qui dedit mihi pauperculo et inutili servo suo presentem librum principiare et finire.

Tibi ergo, Ihesu dulcissime, qui dedisti noticiam fidei illis quos credituros[732] ante mundi inicium nosti; Tibi, cuius magnitudo incomprehensibilis, cuius gloria inextimabilis, cuius iussio fortis, cuius disposicio iusta, cuius iudicia vera, cuius clemencia super omnia opera tua extenta; Tibi, quem nemo nisi corde attingit purgatus, quem nullus nisi operibus invenit[733] probatus, cui nullus adest nisi mente et corpore castus; Tibi, qui es cecorum occulus, infirmancium verissima salus, pes claudorum, lingua mutorum, fortitudo omnium seculorum; Tibi, qui es vite via, salutis vita et omnium te postulancium invictissima dextera; Tibi, qui es divicia[734] pauperum, consolacio tribulancium, erector humilium et destructor extollencium; Tibi, a quo incremen-

725 *carcere* ms., edd. 1471, 1475: *carcerem* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
726 *cum condemnatis* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *cum dampnatis* ms.; *condempnatis* edd. 1471, 1475.
727 *XX* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525 recte: *XIX* ms., edd. 1471, 1475.
728 *et* om ms., edd. 1471, 1475.
729 *amen* ms., edd. 1471, 1475: om. edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
730 *sic* ms., edd. 1471, 1475: *sicut* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.
731 *verus* edd.: om. ms.
732 *crediturос* ms., ed. 1511; *traditurос* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1525; *traditurus* ed. 1494.
733 *invenit* ms., edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1511, 1525.: *in invenit* ed. 1494
734 *divicia* ms., edd. 1471, 1475: *divitie* edd. 1485, 1487, 1494, 1511, 1525.

infernales. De donde se dice en *Apocalipsis* 18: "Con este ímpetu será arrojada Babilonia y ya nunca será encontrada"[220]. Y una vez más en *Apocalipsis* 20: "el diablo que los seducía fue arrojado al estanque de fuego y azufre, donde no solo la bestia sino también el falso profeta serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos"[221]. Amén. Y así los demonios junto con los condenados irán al fuego eterno; así los ángeles buenos con los elegidos irán con Cristo, el Rey de los siglos, a la vida eterna, que nos concede aquel Juez supremo, verdadero Dios y verdadero hombre, Jesucristo, Salvador nuestro, alfa y omega, principio y fin, quien me concedió a mí, pobre e inútil siervo suyo, iniciar y terminar el presente libro.

Por lo tanto a Ti, Jesús dulcísimo, que diste la noticia de la fe a aquellos de quienes supiste, antes del inicio del mundo, que creerían; a Ti, cuya magnitud es incomprehensible, cuya gloria es inestimable, cuyo mandato es fuerte, cuya disposición es justa, cuyos juicios son verdaderos, cuya clemencia se extiende sobre todas tus obras; a Ti, a quien nadie alcanza sino el purgado en su corazón, a quien nadie encuentra sino el probado en sus obras, ante quien nadie está presente sino el casto en pensamiento y en cuerpo; a Ti que eres el ojo de los ciegos, la salud más verdadera de quienes se enferman, el pie de los cojos, la lengua de los mudos, la fortaleza de todos los siglos; a Ti, que eres camino de vida, vida de salvación, diestra muy invencible de todos los que te requieren; a Ti, que eres la riqueza de los pobres, el consuelo de los atribulados, el erector de los humildes y el destructor de los ensalzados; a Ti, de quien el justo recibe crecimiento, por quien el perfecto es santificado y coronado el que está consumado en la buena obra; a Ti, que odias a los inicuos, condenas a los injustos, expulsas a los enaltecidos y confundes a los soberbios; a Ti, que das indulgencia a los penitentes, vida a los muertos al pecado y no niegas tu acostumbrada misericordia a quienes te ruegan; a Ti, que no desprecias a los pecadores pero condenas los delitos, que no odias a los que pecan pero

220 *Apocalipsis* 18, 21.
221 *Apocalipsis* 20, 10.

tum accipit[735] iustus, sanctificatur perfectus et coronatur in bono opere consumatus; Tibi, qui odis iniquos, dampnas iniustos, deicis elatos et[736] confundis superbos; Tibi, qui das penitentibus veniam, peccato mortuis vitam, nec abnegas te rogantibus misericordiam consuetam; Tibi, qui peccatores non despicis sed delicta comdempnas; non odis peccantes sed peccata detestas; non hominem sed scelera insectando consumis, et non creaturam sed culpam extirpas; Tibi, cuius iusticiam iniquitas nostra commendat, scelera nostra te iustum affirmant, quia unde iustus es, inde iniustos odis, unde sanctus es, inde peccantes punis, unde verus es, inde mendaces condempnas et, unde mitis es, inde superbos detestas; Tibi, qui ab inicio creaturam singulari misericordia foves, potentiali[737] virtute regis, inefabili consilio vel potestate disponis; Tibi, qui contritorum non despicis preces, nec deprecancium te puro corde spernis clamores; Tibi, qui frigidas mentes igne[738] tui amoris incendis et inicium boni operis plerumque nobis nescientibus quibusdam occasionibus formas; Tibi, a quo inicium est virtutum et augmentum ac perficitur inchoatum; Tibi, domine[739] Iesu, qui es turris fortitudinis a facie inimici, sit honor et gloria, benedictio et gratiarum actio sine fine. Amen.

Explicit *Fortalicium fidei*. Scriptor ipsius fuit Garcias de Santo Stephano de Gormacio. Deo gratias. De mandato domini Petri episcopi oxomensis. 1465[740].

735 *accipit* ms.: *accepit* edd.

736 *et* om ed. 1475.

737 *potentiali* edd. 1471, 1485, 1487, 1494, 1511, 1525: *potenciale* ms.; *potencionali* ed. 1475.

738 *igne* ms., ed. 1525: *igni* edd. 1471, 1475, 1485, 1487, 1494, 1511.

739 *domine* ms.: *bone* edd.

740 *Explicit* Fortalicium fidei. *Scriptor ipsius fuit Garcias de Santo Stephano de Gormacio. Deo gratias. De mandato domini Petri episcopi oxomensis. 1465* ms.: om. edd. 1471, 1475; *Anno incarnate Deitatis MCCCCLXXXV VI idus octobris. Indictione III hic liber (quem* Fidei fortalicium *editor intitulavit) impressoria arte Nurembergk impensis Anthonii Koberger inibi civem est completus et in hunc finem usque perductus* ed. 1485; *Anno incarnationis Dominice MCCCCLXXXVII, die XXII mensis maii* ed. 1487; *Anno incarnate Deitatis millesimo quadringentesimo nonagesimoquarto vicesimaquinta die mensis februarii. Hic liber (quem* Fidei fortalitium *editor intitulavit), impressoria arte Nurmberge impensis Antonii Koberger inibi civem est consummatus. Laus Deo* ed. 1494; *Fortalicium fidei quosque religionis christiane adversarios apertissime confutans. Iamdudum in plerisque passibus multipliciter viciatum. Nunc vero magna cum diligentia castigatum et fideliter emendatum per venerabilem magistrum nostrum Guillelmum totani, in sacra pagina professorem ordinis predicatorum*

detestas los pecados, que no consumes al hombre sino cortando sus crímenes y no extirpas a la creatura sino la culpa; a Ti, cuya justicia alaba nuestra iniquidad, nuestros crímenes te confirman justo, porque de ahí que eres justo, por ende odias a los injustos, de ahí que eres santo, por ende castigas a los que pecan, de ahí que eres verdadero, por ende condenas a los mentirosos y de ahí que eres tierno, por ende detestas a los soberbios; a Ti, que desde el inicio cobijas a la creatura con tu singular misericordia, riges con poderosa virtud, dispones con inefable consejo o potestad; a Ti, que no desprecias los ruegos de los contritos ni rechazas los clamores de quienes te suplican con corazón puro; a Ti, que enciendes con el fuego de tu amor las mentes frías y moldeas en ciertas ocasiones el inicio de una buena obra sin que la mayoría de nosotros lo sepa; a Ti, por quien existe el inicio y el aumento de las virtudes y por quien se completa lo comenzado; a Ti, Señor Jesús, que eres torre de fortaleza de cara al enemigo, sea el honor y la gloria, la bendición y la acción de gracias sin fin. Amén.

Termina la *Fortaleza de la fe*. Quien lo escribió fue Garcías de San Esteban de Gormaz. A Dios gracias. Por mandato del señor Pedro, obispo exomense. 1465.

conventus Lugduni. Ad laudem, gloriam et honorem cuncti potentis Dei in temerate Christi fereque Virginis Marie, simul etiam ad defensionem et propagationem prememorate fidei orthodoxe feliciter explicit. Impressum Lugd. per Iohannem de Romoys. Anno salutis nostre Christi supra millesimum quingentesimum. Impensis spectabilis viri magistri Stephani Gueynart. Die XXVI mensis novembris ed. 1511; *Fortalicium fidei quosque religionis christiane adversarios apertissime confutans. Iamdudum in plerisque passibus multipliciter viciatum. Nunc vero magna cum diligentia castigatum et fideliter emendatum per venerabilem magistrum nostrum Guillelmum totani, in sacra pagina professorem ordinis predicatorum conventus Lugduni. Ad laudem, gloriam et honorem cuncti potentis Dei in temerate Christi fereque Virginis Marie, simul etiam ad defensionem et propagationem prememorate fidei orthodoxe feliciter explicit. Impressum Lugd. per Iohannem Moylin alias de Chambray. Anno salutis nostre 1525. Impensis spectabilis viri magistri Stephani Gueynart. Die XI mensis octobus* ed. 1525.

EL *MEMORIAL* DE PERE GIL: EDICIÓN CRÍTICA Y TRADUCCIÓN DE LA GLOSA LATINA

La presente edición del *Memorial que el padre Pedro Gil, rector del Collegio de los jesuitas, dio al duque de Alburquerque en defensa de las bruxas el año de 1619. Con unas respuestas de un doctor en leyes de la villa de Perpiñán* ha sido realizada sobre la base del manuscrito conservado en la Biblioteca de la Universidad de Barcelona (Ms. 1008, ff. 335-337), respetando su paginación y grafía. He anotado, sin embargo, las variaciones del escrito que registra el manuscrito que atesora la Biblioteca Nacional de España (Ms. 2440, ff. 89r-92r.).

En esta edición, utilizo un aparato positivo con las siguientes abreviaturas:

ms. UB = códice conservado en Biblioteca de la Universidad de Barcelona (Ms. 1008).

ms. BN = códice conservado en la Biblioteca Nacional de España (Ms. 2440).

om. = *omisit*, omitió.

ad. = *adiecit*, adicionó.

//f.338r. Memorial que el padre Pedro Gil, rector del Collegio de los jesuitas, dio al duque de Alburquerque en defensa de las bruxas el año de 1619. Con unas respuestas de un doctor en leyes de la villa de Perpiñán.[1]

//[f. 338v.] Excellentísimo señor[2],

Suplica a Vuestra Excelencia sea de su real servicio proveher con mandato, o advertencia, o de otra manera que pareciere al Real Consejo, que se proceda con grande cautela y madureza en respecto de las bruxas, porque se presume, y casi es cierto, que algunas dellas son inocentes, y si ay de culpables[3], como son ciegas, y engañadas del demonio por su daño y perdicion dellas, las mas, o muchas dellas no merecen pena de muerte.

.a.[4]

1°. En la denunciacion o acusacion dellas, que sin preceder infamias ni semiplena probacion son acusadas y denunciadas, y personas muy buenas son infamadas contra derecho natural, divino y humano, y contra el rito de proceder juridicamente *in causis criminalibus*.[5]

.b.

2º. En la captura, que son capturadas sin causas claras y suficientes, y aunque en los hombres que pueden huyr es bueno acceleren la captura, mas en las mugeres que no pueden tan facilmente huyr es bueno

1 *Memorial que el padre Pedro Gil … Perpiñán* om. ms. BN.

2 En el margen superior izquierdo, dentro de un recuadro: *Por este tiempo se descubrieron muchissimas bruxas en Cataluña, particularmente en Rossellón, Ostalrrique, tierra de Vique, Vallés y en otras partes algunas, y cogidas las colgaron. Y entre las que capturaron uvo algunas de consideracion*. [Om. ms. BN].

3 *culpables* ms. UB; *culpadas* ms. BN.

4 La identificación de los párrafos con letras sucesivas no aparece en ms. BN.

5 En el margen izquierdo: *a. Proceditur in curiis regiis comitatis Rossilionis juris ordine servato et iuxta communem doctorum praxim in crimine maleficii, tam in denunciatione* [Traduzco: "Se procede en los tribunales reales del condado del Rosellón habiéndose observado el orden de la ley y de acuerdo con la práctica común de los doctores en el crimen de maleficio, tanto en la denuncia…"].

ir con tiento y *no*[6] apressurar la captura dellas, porque en ser capturadas siguese maior infamia dellas y de sus linajes.[7]

.c.

3º. En el modo de formarles los processos, porque como son mugeres fragiles, medrosas y delicadas, con espantos y amenazas les hazen dezir algunos juezes y notarios, y ministros de justicia lo que no es verdad, ni ellas, ni otras *an*[8] echo.[9]

.d.

4º. En el darles tortura, confiessan de si y de otras lo que no es verdad por miedo y dolor de los tormentos, y por sus confessiones les dan sentencia de muerte, y los confessores que las confiessan se hallan con trabajo, porque tienen indicios que son innocentes, o que no merecen tan gran pena como se les da, y como no son juezes del processo, sino solo de las //[f.339r.] almas, y an de guardar el sello sacramental del secreto, y por otra parte an de authorizar la justicia, y aprovar siempre que las sentencias estan bien echas, hallanse en ansias y temores por lo que toca a su officio de confessores, y bien de las almas, vidas y honras dellas.[10]

6 *no* om. BN.

7 En el margen izquierdo: *b. quam in reorum vel rearum captura*. [Traduzco: "…como en la captura de los reos o reas"].

8 *an* ms. UB; *no han* ms. BN.

9 En el margen izquierdo: *c. Interrogantur reae per judicem absque ullis minis, nec vis illis infertur ut confiteantur, quia est ad contestationem litis interrogatio, et spontanea responsio.* [Traduzco: "Las reas son interrogadas por un juez sin ninguna amenaza, ni se aplica fuerza sobre ellas para que confiesen, porque el interrogatorio es para la contestación del litigio y la respuesta es espontánea"].

10 En el margen izquierdo: *d. Maleficae quae condemnatae fuerunt in his curiis regiis erant legittime convictae; subjectae sunt quaestionibus post condemnationem in caput sociorum quia de his delictis tenentur judices interrogare reos de se confessos, de sociis in tormentis, eisque credere cum aliquos eiusmodi socios denunciant, l. fin., capite* De maleficiis et mathematicis. *Et inde resultat certa probatio, quia malefici non solent haec crimina nisi coram complicibus commitere, et solis illis detegunt, ut tradit plures alios refferens Martin del Río* Disquisitionum magicarum *libro 5, sectione 3, vers. "2m. inditium" et sequenti; inditium innocentiae non nascitur ob negationem nec post confessionem judicialem spontaneam vel in tortura,//[f.339r.] quia lamiae saepius priora retractant, et perturbantur in extremo vitae puncto; et debet fieri praesumptio pro judicio, quod sacrosanctum et indubitatum esse debet, et*

.e.

Los theólogos que escriven de las bruxas van muy atentados, y generalmente dizen que se a de proceder con grande tiento, maxime a pena de muerte dellas, si no veen claros homicidios, o claras heregias con pertinacia, etc.[11]

.f.

El padre Martín del Río, de la Compañía de Jesus, lib. 5, *Disquisicionum magicarum*, sectione 3 et 4, refiere muchos doctores y muchos

non pro condemnatis maxime sanctionis, qui non sunt sancti, iuxta eundem del Rio libro 5 sectione 5 numero 5. Ideo consulit idem confessariis ne facile aspargunt [*expargant* ms. BN] *exculpationes maleficarum moribundarum, dicto libro 5,* sectione [*q.* ms. BN] 18. [Traduzco: "Las brujas que fueron condenadas en estos tribunales reales fueron legítimamente declaradas culpables; fueron sometidas a interrogatorios después de la condena en cuanto a sus cómplices porque, sobre estos delitos, los jueces están obligados a interrogar a los reos que han confesado sobre sí mismos acerca de sus cómplices bajo tormentos, y a creerles cuando denuncian a algunos cómplices de esta manera (lee al final, en el capítulo *Acerca de los maléficos y matemáticos* [*vid*. Código Justinianeo 9, 18]). Y de ahí resulta una prueba cierta, porque los maléficos no suelen cometer estos crímenes sino en presencia de sus cómplices, y solo a ellos los revelan, como transmite Martín del Río, refiriendo a muchos otros, en sus *Disquisiciones mágicas*, libro 5, sección 3, verso 'Segundo indicio" y siguientes. El indicio de inocencia no nace de la negación, ni después de una confesión judicial espontánea o bajo tortura, porque las brujas a menudo se retractan de las cosas que dijeron antes y se perturban en el momento extremo de la vida; y se debe hacer una presunción a favor del juicio, que debe ser sacrosanto e indiscutible, y no en favor de los condenados a la máxima sanción, que no son santos, según Del Río mismo en el libro 5, sección 5, número 5. Por esto él aconseja a los confesores que no concedan fácilmente exculpaciones a las brujas moribundas, en el mencionado libro 5, sección 18"].

11 En el margen derecho: *e. Contrarium* censent [*sensent* ms. BN] *theologi omnes, eo ipso tum quod daemoni federatae maleficae, et conventui interesse solitae, et quae ibi exercentur praestare. Tenet del Rio plures allegans et confirmans tam jure divino, quam canonico et civili, et rationibus, dicto libro 5 sectione 6 vers. "conclusio lamiae" et vers. "quod ignis"; Lesius* De justitia et jure *quaestione 25 a numero 1; Suarez tomo 1* De statu et virtute religionis *libro 2, capite 16, numero 23 et sequenti.* Et inter [*in test.* ms. BN] Consilia criminalia *Zileti reperitur consilium Bartholi sextum in ordine idem tenens; quod explicant doctores, etiam si hominem nullum veneno necassent, etiam si gentibus et animantibus non nocuissent*. [Traduzco: "Lo contrario piensan todos los teólogos, por el hecho mismo de que las maléficas están aliadas al demonio y acostumbradas a estar presentes en el conventículo y a estar dispuestas ellas a ejercitarse a allí. Lo sostiene Del Río, citando a muchos y confirmándolo tanto por derecho divino como por canónico y civil y por razones, en el mencionado libro 5, sección 6, verso "Conclusión de la bruja" y verso "Porque el fuego"; Lesio, en *Sobre la justicia y el derecho*, en la cuestión 25a, número 1; Suárez, en el tomo 1 de *Sobre el estado y virtud de la religión*, libro 2, capítulo 16, número 23 y siguientes. Y entre los *Consejos penales* de [Juan Bautista] Ziletti se encuentra un consejo de Bartolo, en el sexto lugar, que sostiene lo mismo; esto explican los doctores, incluso si no mataran a ningún hombre con veneno, incluso si no dañaran a pueblos y animales"].

indicios y señales *ad dignoscendum*, particularmente in sectione 3 dize *quod sunt indicia fere primum per testes, 2m. nominatio socÿ criminis, 3m. infamia seu mala fama, 4m. fuga, 5. minae et similia*.[12] Estos indicios en mugeres rudas, simples y de corto juizio, delicadas, de si mismas medrosas, las mas de ellas pobres, poco o casi nada enseñadas en la doctrina christiana, y que facilmente unas engañan a otras y a todas engaña el demonio, y no son ordinariamente tan seguras como en los hombres, con ser estos indicios los mas principales *ad* dignoscendum[13] *criminas et ferendum judicium, etc.*[14]

.g.

Y en la section 4 siguiente refiere otros 29 indicios menos principales; *quaenam censeantur striges. Et circa finem in indicio 19*[15] *dicit: quidam* strigas[16] *volunt dignoscere ex* radicatione[17] *crismatis in fronte, alÿ ex stigmate impresso, sed utrumque merito inprobatur, et ridiculum reputatur, etc. Et infra: non est eadem forma signi, aliquando signum est simile leporis vestigio, aliquando bufonis* pedi[18]*, aliquando araneae, vel catello, vel gliri. Et infra: in virorum corporibus aliquando visitur sub palpebris, vel sub labÿs, vel sub axillis, vel in humeris, vel in sede ima, in foeminis autem in mammis, vel in mulieribus locis, etc.*[19] //[f.339v.]

12 *Vid*. Martín del Río, *Disquisitionum magicarum tomus tertius*, Moguntiae: Apud Ioannem Albinum, 1603, pp. 16-26. Traduzco: "que en general hay indicios para el reconocimiento, en primer lugar, a través de los testigos; en segundo lugar, por la nominación del cómplice del crimen; en tercer lugar, la infamia o mala fama; en cuarto lugar, la fuga; en quinto lugar, las amenazas o cosas similares".

13 *dignoscendum* ms. UB; *ignocendum* ms. BN.

14 En el margen derecho: *f. Indicia connumerata a primo usque ad summum sunt communia omnium delictorum, ideo in illis non immoramur.* [Traduzco: "Los indicios enumerados desde el primero hasta el último son comunes a todos los delitos, por lo cual no nos detenemos en ellos].

15 *Vid*. Martín del Río, *Disquisitionum magicarum*, p. 34, §28.

16 *strigas* ms. UB; *sagas* ms. BN. (la edición de la obra de Martín del Rio de 1603 dice *sagas*).

17 *radicatione* ms. UB; *eradicatione* ms. BN. En la edición de la obra de Martín del Rio, de 1603, dice *eradicatione*.

18 *pedi* om. ms. BN.

19 En el margen derecho: *g. Si perpendantur verba loci citati, ridicul***a***m tantum reputat Martinus del Rio a fronte erradicationem crismatis, non stigma a demone maleficae* [*corpori* ad. ms. BN] *incussum, imo illud* annumerat [*adnumerat* ms. BN] *inter indicia, maxime quando clare apparet, et non est sensibile licet possit lamia absque eo reperiri, quia non omnibus*

Et concludit: ex istis signis incertum nascitur indicium.[20] Esto escrive en el lugar allegado el padre Martin del Río.
De todo esto se colligen las cosas siguientes. Primera, que no obstante en la espalda *o pecho*[21] de la muger se vea señal de pie de gato, o gallo, etc., no es cierto por razon o doctor, que esse sea señal que sea bruxa.

.h.

2ª. Que lavarla con agua bendita para que paresca, es género de supersticion, porque la agua bendita no esta instituida para hazer dicha señal, *et miscentur sacra profanis*.[22]

demon inurit, ut asserit numero 28 dictae sectionis. Idem indicium stigmatis approbat Sayrus in Clavi [verbum obliteratum ms. UB] regia, *libro 4, capite 6, numero 24. Et tali stigmat***e** *impresso fuisse inventum maximum numerum lamiarum Tolosae condemnatum in anno 1577 reffert Petrus Gregorius libro 34* Sintagma juris universi*, capite 21, numero 10.* [Traduzco: "Si se sopesan las palabras del pasaje citado, Martín del Río considera ridícula solamente la erradicación del crisma de la frente, no el estigma infligido por el demonio a la bruja. Es más, lo cuenta entre los indicios, especialmente cuando aparece claramente y no es perceptible al tacto, a pesar de que una bruja pueda ser descubierta sin él, porque el demonio no marcó a todas, como afirma en el número 28 de dicha sección. [Gregorius Robert Sayer] Sayrus aprueba el mismo indicio del estigma en *Clave regia*, libro 4, capítulo 6, número 24. Y que con tal estigma impreso fue hallado el más grande número de brujas en Toulouse, condenado en el año 1577, lo refiere Pedro Gregorio [Perre Grégoire o Gregorius Tolosanus] en el libro 34 del *Compendio del derecho universal*, capítulo 21, número 10"].

20 Traduzco: "¿Cuáles son consideradas estrigas? Y cerca del final, en el indicio 19, dice: algunos quieren reconocer a las estrigas por la erradicación del crisma en la frente, otros por la señal impresa, pero uno y otro modo son merecidamente desaprobados y juzgados ridículos, etc. Y más abajo: no es la misma la forma de la señal, a veces la señal es similar a la huella de una liebre, a veces al pie de un sapo, a veces a una araña, o a un perrito, o a un lirón. Y más abajo: en los cuerpos de los hombres a veces se ve bajo los párpados, o bajo los labios, o bajo las axilas, o en los hombros, o en la parte baja de la espalda; en las mujeres, en cambio, en los senos o en los lugares femeninos, etc. Y concluye: de estas señales surge un indicio incierto".

21 *o pecho* om. ms. BN.

22 En el margen izquierdo: *h. Aquam benedictam* [*adhibere* ad. ms. BN] *ut quid sacramentale ut cesset demonis prestigium, hoc pium et licitum esse catholicus nullus potest negare. Verba sunt cardinalis Cussani in 2 libro* Exercitationum*, relata a del Rio dicto libro 6, capite 2, quaestione 1 in fine, dicens alibi quod habeatur aqua benedicta usui futura in loco quaestionis ut detur populo, et aspergatur iuxta equuleum. Et Gregorius de Valentia, dispositione 6, quaestione 14, de tentatione Dei, puncto 4, § 5, ver. secundum, aquam benedictam, agnus Dei, cruces, sacras imagines et exorcismos vult ad hos effectus esse in promptu.* [Traduzco: "Emplear el agua bendita, como algo sacramental, para que haga cesar el engaño del demonio, ningún católico puede negar que esto sea piadoso y lícito. Son palabras del cardenal [Agostino] Cusani en el libro 2 *De los ejercicios*, citadas por del Río en dicho libro 6, capítulo 2, cuestión 1, hacia el final, diciendo en otro sitio que se tenga agua bendita para ser empleada en el lugar del interrogatorio, para que se dé al pueblo y se esparza sobre el potro de tormento. Y Gregorio de Valencia, en la disposición 6, cuestión 14, sobre la tentación de Dios, punto 4, § 5, en el verso segundo, quiere que el agua bendita, el cordero de Dios, las cruces, las imágenes sagradas y los exorcismos estén al alcance para tales efectos"].

.i.

3ª. Ver dicha señal solo el bruxot y no otros puede ser fiction del y maldad.

4ª. Moverse solo por esto a capturar la muger es contra ley natural de guardar la fama del proximo.

5ª. Proceder a tortura y a juzgar con pena de muerte no parece que se pueda hazer.[23]

.k.

A mas desto, algunos juezes proceden a castigallas con pena de muerte, solo por aver sido convencidas con [tachado: castigo] testigos que an oydo dezir a ellas que ellas an causado tales dias tempestades de truenos, rayos y piedras en tales tierras y terminos o distritos de tales ciudades y villas, y ellas mismas lo an confessado y ratificado en tormentos. Esto aun es incierto.[24]

.l.

Primero, porque estas cosas de tempestades y piedras Dios las haze y no el demonio, ni ellas por medio de los demonios, y aunque permite Dios que los demonios lo hagan por exercicio y bien de algunos

23 En el margen izquierdo: *i. Stigma tanquam non naturale nec factum* ratione [*causa* ms. BN] *infirmitatis per relationem chirurgorum in processu describitur adhibitis testibus qui illud vident et attestant, et quae judicialiter deposuit ut testis sortilagus conversus, aut sensu humano percipiuntur, vel ut socius delicti commissi, in quibus casibus potest illi fides adhiberi, ut tradit Gregorius de Valentia, ubi supra § 2 in fine.* [Traduzco: "El estigma, como algo no natural ni causado por una enfermedad, es descrito en el proceso según el dictamen de los cirujanos, estando presentes testigos que lo ven y atestiguan, y las cosas que declaró judicialmente como testigo un hechicero convertido, o que son percibidas por el sentido humano, o como cómplice del delito cometido, en cuyos casos se les puede dar fe, como transmite Gregorio de Valencia, en donde se cita más arriba, § 2 al final"].

24 En el margen izquierdo: *k. Confessio extrajudicialis probata tantum facit indicium, ideo nullus potest ex ea sola procedere ad condemnationem, nec tale fuit auditum contigere ullibi.* [*Confessio… ullibi* om. ms. BN]. [Traduzco: La confesión extrajudicial probada sólo constituye un indicio; por eso nadie puede proceder a una condena a partir de ella sola, ni se ha oído que haya ocurrido así en alguna parte"].

siervos suyos, como permitio la destrucion de todos los bienes de Job y muerte de sus hijos, y en castigo de nuestros pecados, como lo a permitido en algunas provincias cuyas historias nos lo refieren; pero la verdad es que Dios las haze.[25]

//[f.340r.] 2º. Que aunque ellas pidan al demonio que haga tempestades y el demonio les diga que *lo*[26] hara, y despues quando se siguen las tempestades les dize que lo a echo, las mas vezes destas es mentira y engaño del demonio, porque ni el las haze, ni ellas las hazen, sino que sabiendo y viendo el demonio con la sciencia natural que tiene que conforme las nubes en el ayre a de suceder tempestad y granizo, dice a las bruxas y hechizeras y encantadoras que el lo haze por pedirselo ellos y ellas, y no es verdad que el lo haga sino Dios, y assi *las*[27] engaña.

.m.

3º. Porque acontece algunas y aun muchas vezes que, permitiendolo Dios, el demonio les imprime tales especies en la imaginación que, estando las bruxas o *echizeras*[28] durmiendo o despiertas, piensan y les

25 En el margen izquierdo: *l. Possunt demones, Deo permittente, excitare tempestates, aeris conturbationes, grandines, fulgura et tonitrua libro 6, c.* De maleficiis et mathematicis, *canone "non miror" 26, quaestione 5. Et ex bulla Innocentii notat del Rio* Disquisitionum *libro 2, questione 11, vers. 3 et libro 5, sectione 16 vers. "De grandine", ubi plures allegat, quibus addimus Albertinum de agnoscendis affectionibus catholicis, q. 24 nu. 16; Sayrum in* Clavi regia sacerdotum *lib. 4, cap. 6, nu. 10 et 20; Lesium De justitia et jure lib. 2, cap. 44, dub. 3, numero 14. In presentibus comitatibus Rossilionis* hisce [*his se* ms. BN] *proximis annis sequuta est maxima frugum strages, quam opera demonum strigibus efflagitantibus grandina et tempestatibus excitatis accidisse confitentur, ipsis cum demonibus acceptis ab illis virgis aquam verbocantibus; ex* aqua [*qua* ms. BN] *nebula, inde nubes, ex quibus die sequenti grando et aliae tempestates sequutae sunt.* [Traduzco: "Los demonios, permitiéndolo Dios, pueden provocar tempestades, perturbaciones del aire, granizadas, rayos y truenos, según el libro 6, capítulo *Sobre los maléficos y matemáticas*, canon "No me asombro" 26, cuestión 5. Y a partir de la bula de Inocencio, lo señala Del Río en las *Disquisiciones,* libro 2, cuestión 11, verso 3, del libro 5, sección 6, verso "Sobre el granizo", donde cita a muchos, a los cuales añadimos a Albertino en *Sobre el reconocimiento de las afecciones católicas*, cuestión 24, número 16, a Sayer en *Clave regia de los sacerdotes*, libro 4, capítulo 6, números 10 y 20; Lesio en *Sobre la justicia y el derecho*, libro 2, capítulo 44, duda 9, número 14. En los actuales condados del Rosellón, en estos últimos años, se ha producido una gran devastación de cosechas, la cual confiesan que ocurrió como obra de los demonios, instigando granizadas y tempestades las brujas, invocando el agua ellas mismas, junto con los demonios y palos tomados de ellos, de la cual surge la niebla, de ahí las nubes, de las cuales, al día siguiente, la granizada y otras tormentas"].

26 *lo* ms. UB; *las* ms. BN.

27 *las* ms. UB; *los* ms. BN.

28 *echizeras* ms. UB; *hechiseros* ms. BN.

parece *que*[29] oyen hablar al demonio, y no habla; y que oyen tales cosas y no las oyen; y que *veen*[30] tales cosas y no las veen; y que andan por el ayre y no andan; y que se hallan *en tal lugar o parte*[31] de la provincia o del mundo y no se hallan; y que an visto o causado tales muertes de muchachos o de hombres y no es verdad, sino que an muerto por voluntad de Dios; y assi las lleva engañadas.[32]

.n.

4º. Si algunas vezes, permitiendolo Dios assi, hazen las bruxas o echizeras[33] males por medio del demonio, o ellas por si mismas, son [palabra tachada] raras vezes.[34]

29 *que* om. ms. BN.

30 *veen* ms. UB; *veeseen* ms. BN.

31 *en tal lugar o parte* ms. UB; *en tal y tal parte* ms. BN.

32 En el margen derecho: *m. Opinio quodem quae a lamiis fieri dicuntur non fiunt re ipsa, sed potius in imaginatione, et somnis contingunt, est falsa et nullo modo tolleranda, quia Ecclesiae et Reipublicae perniciosa. Verba sunt Lesii dicto libro 2, capite 44, numero 25. Et sacris litteris et historiis repugnat, estque contra vulgatissimam experientiam, ut tradit Spineus in tractatu* De strigibus *capitibus 11 et 12. Imo* per [*ad* ms. BN] *congregationem diaboli vadunt et vehuntur corporaliter, ac in propriis earum* sexibus [*sensibus* ms. BN] *veraciter* et [*sed* ms. BN] *non phantastice actusque spursissimos,* De strigibus, *numero 2 cum sequentibus. Bartholomeus Spineus in dicto tractatu* De strigibus *per totum et in* Apologia in Ponzinibium [*Pozzibinitam* ms. BN] de lamiis. *Et licet aliquando possit in imaginatione contigere, rarum est: ideo standum confessionibus lamiarum, et non praesummitur delusae. Et de his quae fatentur in somnis gesisse ob praemeditationem ante somnum, et* ratihabitionem [*ratificionem* ms. BN] *post* illum [*illud* ms. BN], *sunt puniendae, ut tradit Martinus del Rio libro 5 sectione 16 vers. "si mors"; Lesius libro 2 De justitia et jure capite 44, subsectione 3, numero 16; Suarez dicto libro 2* De statu religionis *capite 16.* [Traduzco: "La opinión de que las cosas que se dicen que son hechas por las brujas no suceden en la realidad misma sino más bien en la imaginación, y acontecen en sueños, es falsa y no debe ser tolerada de ningún modo, porque es perniciosa para el Iglesia y la República. Son palabras de Lesio en el mencionado libro 2, capítulo 44, número 25. Y repugna a las Sagradas Escrituras y a las historias, y va contra la experiencia más divulgada, como transmite Spina en el mencionado tratado *Sobre las brujas*, en los capítulos 11 y 12. Ciertamente, por convocatoria del diablo, van y son trasladadas corporalmente y en sus propios sexos, verdaderamente y no en fantasía, y cometen actos corruptísimos; en *Sobre las brujas*, número 2 y siguientes. Bartolomeo Spina en dicho tratado *Sobre las brujas* por entero, y en la *Apología contra Ponzinibio sobre las brujas*. Y aunque a veces pueda acontecer en la imaginación, es raro: por eso, hay que atenerse a las confesiones de las brujas y no se presume que estén engañadas. Y en cuanto a aquellas que confiesan haber actuado en sueños, a causa de una premeditación antes del sueño y una ratificación después de él, deben ser castigadas, como transmite Martín del Río en el libro 5, sección 16, verso "Si la muerte"; Lesio en el libro 2 *Sobre la justicia y el derecho*, capítulo 44, sección 3, número 16; Suárez, en el mencionado libro *Sobre el estado de la religión*, capítulo 16"].

33 *echizeras* ms. UB; *hechiseros* ms. BN.

34 En el margen derecho: *n. Non sunt rara lamiarum maleficia, frequenter enim conventui demonis intersunt, actus spurcissimos* exercendo [*excrescendo* ms. BN] et [*ex* ms. BN] *multa veneficia, et infanticidia* constant [*constat* ms. BN] *et* [*ex* ad. ms. BN] *multa alia reae condem-*

.o.

De todo lo dicho se collige que si no esta provado de las bruxas que ayan concurrido realmente ellas por si a muertes de mochachos o hombres o mugeres, y si no an caydo en heregia exterior por palabras o obras con pertinacia, que apenas con certitud pueden ser condenadas a pena de muerte. Y assi han de mirar mucho los juezes[35] en ver bien

natae denunciant, quae postea facta fuisse reperiuntur. Nec de illarum multitudine possumus admirari, cum in his vicinis partibus hoc delictum plurimum viguerit, cum in anno 1577 Tolosae maleficae plusquam quadringentae in senatu reae pertractae sunt, quarum pars [*multe* ms. BN] *igne concrematae, aliae aliis tormentis sublatae vel emendatae sunt, ut tradit Petrus Gregorius in dicto* sintagmate [*sintagmato.* ms. BN], *capite 21, numero 10, addens quod in Germania* [verba obliterata ms. UB*: ¿…quinquaginta annis ad haec tempora?*] *tot maleficae repertae fuerunt, ut plus negotii facerent* quam [*quia* ms. BN] *haeretici. Et in Germania et in* [*in* om. ms. BN] *Italia a centum quinquaginta annis ad haec tempora triginta lamiarum millia fuerunt concremata, tradit Ludovicus de Paramo* De origine officii Sanctae Inquisitionis, *libro 2*, *titulo 3*, *capite 4*, *numero 27. Et in Hispania in anno 1608 multae concrematae, et aliae emendatae sunt in regno Navarrae; quin imo mons Canus* [*Canus* om. ms. BN] *Canigo dictus, ubi hoc tempore fiunt daemonum conventus et tripudia, iam olim magicis artibus, cancionibus et praestigiis famosus erat, ibique opera et ministerio diaboli tempestates,* grandines [*grandinis* ms. BN] aeris [*acris* ms. BN] *conturbationes excitatas fuisse; ex dicto Hieronimo tradit Petrus Antonius Beuter in Chronica Hispaniarum*, *parte prima, libro 1, capite 6; Petrus Bercorius libro 14* Reductorium morale, *capite 25; Juan Boter in* Descriptione urbis [*orbis* ms. BN] *super Cathaloniam qui mons Canus cum sit pars Pirineorum, eadem infirmitate laborat. Nam* //[f.340v.] *etiam in regione Vasconiae ad septentrionalem partem montium Pirineorum lamiae plurimum vigent, ut adnotavit Albertinus* De agnoscendis catholicis propositionibus, *quaestione 23, numero 2, in fine*. [Traduzco: "No son raros los maleficios de las brujas, pues con frecuencia intervienen en la reunión del demonio, realizando actos corruptísimos y muchos veneficios, y constan infanticidios, y muchas otras cosas denuncian las reas condenadas, las cuales luego se ha descubierto que habían ocurrido. Y no podemos sorprendernos de la multitud de ellas, puesto que en estas regiones vecinas este delito ha prevalecido mucho, cuando en el año de 1577 en Toulouse más de cuatrocientas brujas fueron procesadas como reas en el senado, una parte de las cuales fueron quemadas en el fuego, otras fueron sometidas a otros tormentos o corregidas, como transmite Pedro Gregorio en el mencionado *Compendio*, capítulo 21, número 10, añadiendo que en Alemania fueron descubiertas tantas brujas que causaban más problemas que los herejes. Y en Alemania y en Italia, desde hace ciento cincuenta años hasta estos tiempos, han sido quemadas treinta mil brujas -transmite Luis de Páramo en *Sobre el origen del oficio de la Santa Inquisición*, libro 2, título 3, capítulo 4, número 27-. Y en España, en 1608, muchas fueron quemadas y otras corregidas en el reino de Navarra; es más, el monte Cano, llamado Canigó, donde en este tiempo se hacen reuniones y danzas de demonios, ya antes era famoso por las artes mágicas, las canciones y los engaños, y allí, por obra y ministerio del diablo, fueron provocadas tormentas, granizadas y perturbaciones del aire; a partir de lo dicho por Jerónimo lo transmite Pere Antoni Beuter en *Crónica de las Españas*, parte primera, libro 1, capítulo 6; Pierre Bersuire, en el libro 14, capítulo 25, del *Reductorium morale*; Juan Boter en su *Descripción de la ciudad*, hablando de Cataluña, dice que el monte Cano, como es parte de los Pirineos, padece la misma enfermedad. Pues también en la región de Vasconia, en la parte septentrional de los montes Pirineos, tienen mucha fuerza las brujas, como notó Albertino en *Sobre el reconocimiento de las proposiciones católicas*, cuestión 23, número 2, en el final"].

35 Palabra tachada luego de *juezes* en ms. BN.

y averiguar por que delitos las condenan; y que no den sentencias[36] de muerte a personas innocentes, o no tan culpables que segun derecho y delictos cometidos merescan tan grande pena como es de la muerte.

.p.

5º y último. No haze mucha fuerça en //[f.340v.] contrario que comunmente los pueblos y gente digan contra las bruxas que hazen infinitos males y que merecen mil muertes, y assi los juezes se inclinan a mandar a horcallas; porque como son pobres, desamparadas, cortas de juizio, ignorantes en la fe y religion christiana y observancia de los mandamientos y buenas costumbres, ninguno aboga por ellas. Y assi se corre el[37] peligro que no sean muchas de ellas innocentes conforme lo sobredicho.[38]

Esto se me a offrecido representar en breve, y suplicar a Vuestra Excelencia humilmente, salvo siempre el parecer de Vuestra Excelencia y del Real Consejo y de otras personas doctas.[39]

36 *y que no den sentencias* está duplicado en ms. BN.

37 *el* om. ms. BN.

38 En el margen izquierdo: *o. Qui lamias igne vel gladio non censet esse abolendas videtur communi judicio carere, et suspitionem occulti consensus, et conspirationis prebet. Verba sunt Martini del Rio, libro 5, sectione 16. vers. "conclusio lamiae". Et ab anno 844 in Hispania puniuntur igne, ut idem notat dicta sectione 16 vers. "quo ad ignis". Et poenam mortis imponendam lamiis ex juris dispositione et consuetudine minuere non potest judex, ut idem notat dicta sectione 16 vers. "unum restat"*. [Traduzco: Quien considera que las brujas no deben ser eliminadas con el fuego o la espada parece carecer de sentido común, y ofrece sospecha de un consentimiento o una conspiración ocultos. Son palabras de Martín del Río en el libro 5, sección 16, verso "Conclusión de la bruja". Y desde el año 844 en España son castigadas con el fuego, como señala él mismo en dicha sección 16, verso "En cuanto al fuego". Y el juez no puede reducir la pena de muerte que se debe imponer a las brujas por disposición del derecho y por costumbre, como señala él mismo en dicha sección 16, verso "Queda una cosa""].

39 En el margen izquierdo: *p. Non attenduntur vanae voces populi, sed proceditur juridice, datis competentibus dilationibus, et copia advocatorum, precedente conclusione in egregia audientia, invocato prius per publicas preces in Ecclesiis coram santissimae Eucharistiae* sacramento [*sacramenta* ms. BN] *divino auxilio per universum clerum et populum praesentis villae Perpiniani, ubi singulis diebus est concursus successive ad* unam [*una* ms. BN] *ex ecclesiis*. [Traduzco: "No se escuchan las vanas voces del pueblo sino que se procede jurídicamente, concedidas las dilaciones correspondientes y con una multitud de abogados, con una conclusión precedente en la egregia Audiencia, habiendo invocado previamente el auxilio divino con oraciones públicas en las iglesias, ante el sacramento de la santísima Eucaristía, por medio de todo el clero y el pueblo de esta ciudad de Perpiñán, donde cada día hay concurrencia, sucesivamente, a una de las iglesias].

Deste Collegio de Belen de la Compañia de Jesus de Barcelona, a 10 de Henero 1619.

Pedro Gil de la Compañia de Jesus.

Advierta el lector que el autor que responde al memorial no cita ni bullas de pontifices, que las ay (como se puede ver en el Malleus maleficarum*), ni dichos de los santos, ni otros lugares de la Santa Scritura, porque paral padre Gil, sobredicho author del memorial, eran de maior efficacia y authoridad Lesio y Martin del Rio, ambos de la Compañia, que todo lo demas. Pruevase esto porque en cierta occasion que un estudiante le llevo unas conclusiones a corregir para poderlas imprimir, no quiso firmarlas por reparar en cierta conclusion. Y diziendole el estudiante, que era de san Augustin y de santo Thomas, le dixo: si v. m. no me trahe algun author de los modernos, no las firmare. Dixole entonces el estudiante que Molina y Suarez tenian la opinion de Santo Thomas, si bien Vazquez era contrario. Y con esso las firmo.*
Esto vaya de passo advertido para que se vea el espiritu de essos padres jesuitas.[40]

[40] *Advierta el lector que el autor… para que se vea el espiritu de essos padres jesuitas* om. ms. BN.

Escrito que antecede al Memorial de Pere Gil en la copia del opúsculo conservada en la BNE (ms. 2440, ff. 85r-.88r.)

//[f.85r.] Este principado de Cathaluña y sus condados, por ser la justicia tan poco favorecida y desvalida y falta de poder, junto con la libertad que por sus leyes gozan los que habitan en el, muchos de los quales son franseses por la vezindad grande que con aquel reyno tienen, es ocasion que esta la tierra de ordinario afligida de delictos, los quales se van perpetrando de todas suertes, si bien un tiempo prevalecen mas unos que otros, y es ocasion que esta ordinariamente afligido con tanta abundancia que a vezes tiene oprimidos a todos los de la tierra y estan tan abituados a ello que quando esta muy crecido el mal en una especie de delictos y se procura el remedio para ellos, ya se van entonces fraguando otros mayores en diferente especie, como se vio pocos años ha de quan acabada estava esta tierra de sersanadores de moneda que por no hallar otro medio fue forçado meterla a peso, y no se acabo de essentar este daño quando empeço a bullir la tierra de ladrones y plagiarios de suerte que no se podía andar; ni en lugares grandes ni ciudades estavan seguros los hombres ricos.

Pero reparado este daño con los castigos grandes que se han hecho y conservado con el zelo y cuydado de los principes que despues con tanta prudencia la han governado, con todo esso han salido (en tiempo que se pensava gosar mas quietud) tanta abundancia de strigas, lamias, o bruxas que no ha //[f.85v.] dado poco cuydado, porque como el delicto que se les cargava era de que talavan los campos y miesses con piedra que hazian caer y niebla que se comia los frutos y otros muchos males, infantisidios y muerte de ganados, todos se han mostrado instancias contra ello por el daño universal que padecian, de manera que no ay villa ni lugar que no aya hecho diligencias en investigar si las avia en su termino y para ello tenian sus sindicos y gastavan largo de la misma universidad, y ansi ay pocas dellas que no aya hecho processo por medio de su bayle.

Y como el diablo es astuto y cauteloso y su intento no sea mas de illaquear almas para que hagan cosas mal hechas, ha tenido en esto buena ocasion pues con zelo de justicia han hecho grandes injusticias y agravios, porque se han condenado una inmensidad a muerte y han padeçido segun se presume sin culpa.

La ocasion resulto que abiendo hecho entrar de Francia guiado un bruxo llamado Lorenço[41] en el condado de Rosellon por la ignorancia de los mismos juezes le hazian hir por las villas y lugares a donde mandavan que todas las mugeres saliessen a las puertas, a las quales mirando el bruxo e diziendo esta o estas lo son, luego las prendian y reconocian, jusgando qualquier señal que les hallavan por estigma, y con esto y de la fama que destos avia, luego las hechavan a tortura. Y como son mugeres debiles y flacas y las mas viejas, luego las hazian confessar a fuerça de tormentos, porrogando aquellos muchas vezes sin causa, solo para obligarlas a que dixessen lo que ellos querian y no sabían. Y lo que peor es, que siendo torturas *ad eruendam veritatem* y otras vezes *post condemnationem* //[f.86r.] las interrogavan de las socias con nombres expressos sin que precediesse contra las tales infamia en el processo, con que han venido a condenar muchissimas y hazer grandes contestaciones de torturas nullamente exigidas.

A llegado el excesso a tal extremo que no ha faltado letrado que se consertava con los jurados de las villas que dandole quinse o veynte escudos se encargaban de todo; y si llegava el processo que la horcasse le davan lo concertado quando no una cosa poca y lo mismo concertavan con el notario que era ocasion de grandissimos desafueros y en particular que casi las torturas todas son uniformes por unas mismas palabras como ha copiadas y alguna se ha allado condenada sin publicarle enquesta, otra sin exigir depossicion y aunque descubrian algunos infanticidios y veneficios, sin constar del cuerpo del delicto las justiciaban.

41 blanco luego de *Lorenço*, dejando un espacio para agregar el apellido.

Y como la tierra de suyo esta tan cargada de parcilidades y malicias con esto se ha aumentado mas, porque han procurado unos con otros maliciossamente axaquearse y cargarse desta mala secta y lo que mas es de consideracion: que siendo el delito destas mugeres de apostesia porque reniegan de Dios, de la Virgen santisima y de sus sanctos, inculcando la cruz, concertandose con el mismo Demonio dándole su prenda, sirviendole en autos susios, juntandose en sus conventiculos dandole obediencia y de donde dizen salian ha hazer daño porque ansi lo avian ofreçido hazer y lo mandava el demonio, siendo esto herejia y delito que solo los inquisidores pueden conocer del, *privative* a todos los demas con grandes censuras, no mirando ni entendiendo lo que hazian, la primera cosa que interrogavan a las //[f.86v.] reas era desto, quedando ellos descomulgados y las mugeres sin ser reduzidas ni absueltas de los inquisidores, a quien toca condenallas.

Y se ha sabido de muchos confessores que muchas dellas *in juditio conscientiae* no solo no se han acusado deste delito pero han asigurado que morian sin culpa y que oprimidas de los tormentos confessavan lo que no avian hecho.

Esto se ha visto patentamente porque en las torturas han divulgado casos que dizen ellas han hecho de muertes de mochachos y otras cosas sucedidas por ellas y se ha hallado muy al reves de lo que dezian, y en particular de aver comido los higados de los mochachos y sacados por el lado, y otras vezes por partes suzias, y que denpues vivian los mochachos días, siendo inposible, y de otros que no murieron de meses del dia que senyalavan los mataron, ni del mal que ellas dezian avian hecho, y de muchas cosas que en sus torturas avian refferido, de aver ido con las nubes a cavallo con unos cabrones y que alguna cayo en parte que la hallaron[42] denpues, lo que quiriendolo por adminiculacion dessas torturas averiguar no se ha hallado cosa alguna de verdad.

Y ha sido muy facil perseverar en este engaño los juezes que tenian la mano en esto, pensando que con tres torturas de socias quedava

42 *hallavan* corregido por *hallaron*.

convencido el reo, que es lo que suele observar el consejo en los delictos exceptuados, lo que, aunque sea verdad, pero observado el consejo quando las torturas son hechas en el mismo consejo y quando los socios testifican de delitos hechos por ellos en que no se pueden engañar y tienen certidumbre, lo que no se puede[43] aplicar en este caso, por la poca o ninguna siguridad tienen de que las personas an visto en sus ajuntamientos sean las mismas y //[f.87r.] que el espiritu malo no aya tomado su forma y figura para engañar a unos y a otros.

Y ha sido causa esta persecucion[44] que se han hallado muchas mugeres muertas que estaban infamadas deste delicto que se presume las han muerto sus deudos para que no llegassen a manos de justicia por no ser infamados, y las que han sido presas por este delicto han sido tan oprimidas que nadie se atrevia a deffenderlas ni osava hablar por ellas, aunque fuera marido o deudo, porque todo el pueblo se alborotava contra ellos sin dar lugar a que hablassen con nadie para poderse deffender, tiniendolas muy apretadas, que ha sido ocasion de que algunas como mejor han podido han recorrido al consejo real y ansi ha tenido alguna noticia destas cosas sin que se aya podido hazer *evocata causa general* para asumirse todas las causas y reparar este daño por muchas[45] difficultades que se han propuesto, si bien no ha dexado de proceder contra algunos juezes y en particular contra uno que condeno a un mochacho de catorse años a pena ordinaria.

A cundido tanto esto y corre con tanta prissa como va fundado ya en malicia que no en justicia (por ser tan grandes en esta tierra) que es cierto sino se pone remedio en esto a demas de los muchos peccados y ofensas de Dios que se han hecho ha de causar una sedicion notable y mas que van infamando personas de calidad a lo que se entiende con soborno de personas maliciossas.

43 *q* tachado.
44 enmienda en *persecucion*.
45 tachadura luego de *muchas*.

Y pues los inquisidores deste principado prendieron[46] al dicho bruxo Lorenço[47] y con el proceso que contra el hizieron sacaron a luz lo que el //[f.87v.] con falso motivo iva acusando a mugeres honrradas y por ello fue condenado a galeras, que fue el promotor de todos estos daños, denpues de aver buscado muchos expedientes para el reparo dellos, solo parece a proposito el que agora se sigue, sometiendosse en todo a la censura y mejor resolucion de esse supremo porque sera sin duda el mas acertado.

Y es que como en lo que toca a la apostesia que es por donde empieçan estas astrigias a hazer su oficio es heregia y toca a la sancta Inquisicion y aun en cosas de astrigias ay bullas y breves appostolicos que dan el conocimiento a dichos inquisidores y si ay delictos malefi-cos, infanticidios ho devastacion de los frutos, que es de lo que puede conocer el juez seglar, va immixto con aquella asistencia y operacion diabolica con que lo hazen y estan tan annexos estos delictos que no se puede entrar sino con dificultad en el conoscimiento del ultimo que no se passe por el primero, el qual es[48] el principal, parece se habria de remittir al dicho tribunal de la Inquisicion.

Y porque los mismos inquisidores difficultarian conoçer de los dichos infanticidios y otros delictos que con la arte diabolica y invocacion de los demonios hazen, por la irregularidad en que podrian incurrir, pareçe que su magestad que Dios grande les podría alcançar breve particular de su santidad para poder conoçer de estos delictos con intencion del ordinario ho dos doctores del consejo en la forma, modo y manera se alcanço por el invicto emperador Carlos quinto en el pecado nefando, como parece por la constitution[49] la qual oy se platica y ha sido remedio muy efficas y de grande fruto y servicio de Dios. Lo mismo se puede esperar siguiendo la misma forma en esto, porque las informaciones las haria el tribunal //[f.88r.] de la inquisicion por medio

46 *ad* tachado
47 blanco luego de *Lorenço*, dejando un espacio para agregar el apellido.
48 *de* tachado luego de *es*.
49 blanco luego de *constitution*; refiere a la *Constitutio Criminalis Carolina*.

de sus comissarios, personas ecclesiasticas que procederian con entereça sin respectos ni pasion, el secreto seria summo, procurarseia en la reduction a la fee de las que se hallarian culpadas, para que absueltas no perdiessen el alma, y si habia casos tocantes a la jurisdiction real siguiendo la orden de la constitution, votando los jueces del consejo real con ellos haciendo relaxacion, no cuydara de mas el consejo sino de tocar su conclusion como se suele en los relaxados por el pecado nefando y seria evitar muchos males como arriba se ha referido.

Y si para sedar el aboroto grande y alteracion que ay de esto fuesse necesario que algun inquisidor buscasse la tierra llevando comission y orden de reduzir y absolver, y hazer otras cosas necessarias para mejorar las almas que oy dia estan siegas y sin luz y que por falta de fee han cayido en esto, se diesse orden para ello en particular, dexandolo a su buena discrecion o en la forma, modo y manera que mejor les pareciere, y que en todo se tomasse breve resolucion porque la necessidad y peligro es tal que obliga a suplicarlo con veras, lo que guie Dios para mayor honra y gloria suya. Amen.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Alamillos Álvarez, Rocío, "Las hechiceras de Montilla: saber marginal y transmisión oral en el siglo XVI", *Investigaciones históricas* 34, 2014, pp. 13-26.

Albiac, Gabriel, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid: Tecnos, 2013 [1987].

Alcoberro, Agustí, *El segle de les bruixes (segle XVII)*, Barcelona: Barcanova, 1992.

------, "Cacera de bruixes, justícia local i Inquisició a Catalunya, 1487-1643: alguns criteris metodològics", *Pedralbes* 28, 2008, pp. 485-504.

------, "El caçador de bruixes Joan Malet, l'home que va terroritzar Catalunya al segle XVI", *Sàpiens* 71, 2008, pp. 20-27.

------, "Los otros 'abogados de las brujas'. El debate sobre la caza de brujas en Cataluña", *RIEV* 9, 2012, pp. 92-115.

------, "The Catalan Church and the Witch Hunt: the Royal Survey of 1621", *eHumanista. Journal of Iberian Studies* 26, 2014, pp. 153-169.

------, "La cacera de bruixes al Vallès (1619-1622): processos locals i causa general", *Ponències: Revista del Centre d'Estudis de Granollers* 24, 2020, pp. 7-30.

------, *Judici a una bruixa catalana. La història de l'Anna Boixadors i la*

persecució de les dones al segle XVII, Barcelona: La Campana, 2022.

Alfonso de Castro, *De justa haereticorum punitione libri III*, Lugduni: Apud haeredes Iacobi Iuntae, 1556.

------, *Adversus omnes haereses*, Parisiis: Apud Claudium Fremy, 1564.

Aliberti, Davide, "Variaciones sobre la sangre: para una lectura biopolítica del ingenio de los judíos en el *Examen de ingenios para las ciencias*", *Edad de Oro* XLI, 2022, pp. 101-114.

Almond, Philip, *The Lancashire Witches. A chronicle of sorcery and death on Pendle Hill*, London-New York: Tauris & Co, 2012.

------, *The devil, a new biography*, Ithaca-New York: Cornell University Press, 2014.

Alonso de Espina, *Fortalitium fidei,* Archivo de la Catedral de Burgo de Osma, Códice n°154, 1465.

------, *Fortalitium fidei,* Strasbourg: Ed. Johannes Mentelin, 1471.

------, *Fortalitium fidei,* Basel: Ed. Bernard Richel, 1475.

------, Nürnberg: Ed. Anton Koberger, 1485.

------, Lyon: Ed. Guillaume Balsarin,1487.

------, Nürnberg: Ed. Anton Koberger, 1494.

------, Lyon: Ed. Johannes de Romoys, 1511.

------, Paris: Ed. Johannes Moylin *alias* de Chambray, 1525.

Alphonsi Tostati, *Opera omnia, In librum Genesi commentarii*, Venetiis: Apud Io. Baptistam et Io. Bernardum Sessam, 1596.

------, *Commentaria in primam partem Matthaei*, Venetiis: Apud Io. Baptistam & Io. Vernardum Sessam, 1596.

Alphonsi Tostati, *Commentaria in sextam partem Matthaei*, Venetiis: Typographia Balleoniana, 1728.

Amelang, James, "Between Doubt and Discretion: Revising the Rules for Prosecuting Spanish Witches", en Günther Lottes *et alii* (eds.), *Making, Using and Resisting the Law in European History*, Plus-Pisa University Press, 2008, pp. 77-92.

------, "Sleeping with the Enemy: The Devil in Dreams in Early Modern Spain", *American Imago* 69: 3, 2012, pp. 319-350.

Ammann-Doubliez, Chantal, "La première chasse aux sorciers en Valais (1428-1436?)", en Martine Ostorero, Agostino Paravicini Bagliani y Kathrin Utz Tremp (eds.), *L'imaginaire du sabbat. Edition critique des textes les plus anciens (1430 c.–1440c.)*, Lausanne: Faculté des Lettres (*Cahiers lausannois d'histoire médiévale*, 26), 1999, pp. 63-98.

Ankarloo, Bengt, "Sweden: the mass burning (1668-76)", en Bengt Ankarloo y Gustav Henningsen (eds.), *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*, Oxford: Clarendon Press, 1993, pp. 285-318;

------, "Witch-Trials in Northern Europe 1450–1700", en Bengt Ankarloo y Stuart Clark (eds.), *Witchcraft and Magic in Europe: The Period of the Witch Trials*, University of Pennsylvania Press, 2002, pp. 53-95.

Anónimo, "Advertencias contra los libros de la Magia de Don Francisco Torreblanca Villalpando", en Francisco Torreblanca Villalpando, *Defensa a favor de los libros catolicos de la Magia*, 1615 (publicado como apéndice de: Francisco Torreblanca Villalpando, *Demonologia sive de magia naturali, daemoniaca, licita, & illicita*, Moguntiae: Impensis Ioh. Theowaldi Schönwetteri, 1623).

Antonio de Torquemada, *Jardín de flores curiosas* (ed. Enrique Suárez Figaredo), *Lemir: Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento* 16, 2012.

Apps, Laura y Andrew Gow, *Male Witches in Early Modern Europe*, Manchester University Press, 2003.

Aranda Fernández-Cañadas, Eudaldo, "La quema de brujas de 1507. Notas en torno a un enigma histórico", *Huarte de San Juan. Geografía e Historia* 17, 2010, pp. 411-422.

Armengol, Anna, "Realidades de la brujería en el siglo XVII: entre la Europa de la Caza de Brujas y el racionalismo hispánico", *Tiempos modernos: Revista de Historia Moderna* 3: 6, 2002 (en línea).

Arrizabalaga, Jon y Maria Laura Giordano, "Cristianismo paulino en Huarte de San Juan: meritocracia y linaje en el Examen de ingenios para las ciencias (Baeza 1575, 1594)", *Hispania Sacra* LXXII: 146, 2020, pp. 363-375.

Ashe, Geoffrey, *Merlín. Historia y leyenda de la Inglaterra del rey Arturo* (trad. A. Chaparro), Barcelona: Crítica, 2007.

Austin, Greta, *Shaping Church Law around the Year 1000: The* Decretum *of Burchard of Worm. Church, Faith and Culture in the Medieval West*, Londres: Routledge, 2009.

Azurmendi, Mikel, "A vueltas con el término *aquelarre*", *RIEV* 9, 2012, pp. 43-53.

------, *Las brujas de Zugarramurdi. La historia del aquelarre y la Inquisición*, Córdoba: Almuzara, 2013.

Bailey, Michael y Edward Peters, "A Sabbat of Demonologists: Basel, 1431-1440", *The Historian* 65, 2003, pp. 1375-1396.

Bailey, Michael, *Battling Demons: Witchcraft, Heresy and Reform in the Late Middle Ages*, Pennsylvania State University Press, 2003.

------, *Magic and Superstition in Europe. A Concise History from Antiquity to the Present*, Lanhaam: Rowman & Littlefield, 2007.

------, "Superstition and Sorcery", en Sophie Page y Catherine Rider (eds.), *The Routledge History of Medieval Magic*, London: Routledge, 2019, pp. 487-501.

------, "'So that the Errors of Magicians and Witches Might be Made Evident to Ignorant People': An Early European Witchcraft Treatise from the 1430s", *Magic, Ritual, and Witchcraft* 16, 2021, pp. 201-228.

------, *Origins of the Witches' Sabbath*, Pennsylvania State University Press, 2021, pp. 33-42.

------, "De la política al cuidado pastoral: demonología y superstición en Francia y en Alemania durante el Medioevo tardío", en Fabián Campagne y Constanza Cavallero (eds.), *Furor Satanae: Representaciones y figuras del Adversario en la Europa Moderna*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2023, pp. 41-54.

Basin, Bernardo, *De artibus magicis ac magorum malificiis opus clarissimum eximii sacrelegis disquisitoris magistri*, Parisiis: Gaspardum Philippe – Dyonisii Rose, 1506.

Bataillon, Marcel, *Erasmo y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI* (trad. Antonio Alatorre), México: FCE, 1966.

Bazán Díaz, Iñaki, "Superstición y brujería en el Duranguesado a fines de la Edad Media: ¿Amboto 1507?", *Clio & Crimen* 8, 2011, pp. 193-224.

------, "El tratado de Fray Martín de Castañega como remedio contra la superstición y la brujería en la diócesis de Calahorra y La Calzada: ¿un discurso al margen del contexto histórico (1441-1529)?", *eHumanista* 26, 2014, pp. 18-53.

Behringer, Wolfgang, "'Allemagne, Mère de tant des sorcières'. Au Coer des Persécutions", en Robert Muchembled (ed.), *Magie et Sorcellerie en Europe du Moyen Age à nos jours*, París: A. Colin, 1994, pp. 59-98.

------, *Witches and Witch-hunts. A Global History*, Cambridge: Polity Press, 2004.

------, "Malleus maleficarum", en Richard Golden (ed.), *Encyclopedia of witchcraft: the Western tradition,* Santa Barbara: ABC-Clío, 2006, pp. 717-723.

Belli, Alessia, "Le *Tractatus de Strigiis* de Bernard Rategno de Côme (*c.* 1510): le regard d'un inquisiteur sur la sorcellerie et démonologie du nord de l'Italie", *ILCEA* 45, 2022 [en línea].

Bennassar, Bartolomé, "Mentalités, comportements et croyances", en François Taillefer (dir.), *Les Pyrénées, de la montagne a l'homme*, Toulouse: Provat, 1974, pp. 213-247.

Bernardino da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427* (ed. Carlo Delcorno), Milán: Rusconi, 1989.

Blázquez Miguel, Juan, *Eros y Tánatos. Brujería, hechicería y superstición en España*, Toledo: Arcano, 1989.

------, *Madrid. Judíos, herejes y brujas*, Toledo: Arcano, 1990.

Bonino, Serge-Thomas, *Les anges et les démons: Quatorze leçons de théologie catholique*, Paris: Parole et Silence, 2007.

Boureau, Alain, *Satan Hérétique: Histoire de la Démonologie (1280-1330)*, París: Odile Jacob, 2004.

Brauner, Sigrid, *Fearless Wives and Frightened Shrews: The Construction of the Witch in Early Modern Germany*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1995.

Briggs, Robin, *Communities of Belief: Cultural and Social Tension in Early Modern France*, Oxford: Clarendon Press, 1989.

------, *Witches and Neighbours. The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, London: Penguin, 1996.

------, "'Many reasons why': witchcraft and the problem of multiple explanation", en Jonathan Barry, Marianne Hester, Gareth Roberts (eds.), *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*, Cambridge University Press, 1996, pp. 49-63.

Broedel, Hans Peter, *The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft: Theology and Popular Belief*, Manchester University Press, 2004.

Burchardi Wormaciensis Episcopi, *Libri decretorum*; en Jacques-Paul Migne, *Patrologiae cursus completus. Series latina*, t. 140, Parisiis: Apud Garnier Fratres, 1880, cols. 537-1057.

Campagne, Fabián, "El *Tractado de la divinança* de Lope de Barrientos y el surgimiento del estereotipo demonizado de la bruja en la España tardo-medieval", *Mora. Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género* 5, 1999, pp. 53-74.

------, *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso anti-supersticioso de la España de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2002.

------, Witch or Demon? Fairies, Vampires and Nightmares in Early Modern Spain", *Acta Ethnographica Hungarica* 53:2, 2008, pp. 381-410.

------, *Strix hispanica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, Buenos Aires: Prometeo, 2009.

------, "Demonology at a Crossroads: The Visions of Ermine de Reims and the Image of the Devil on the Eve of the Great European Witch-Hunt", *Church History* 80:3, 2011, pp. 467-497.

------, *Bodin y Maldonado. La demonología como fenómeno de masas en la Francia de las Guerras de Religión*, Buenos Aires: Biblos, 2018.

------, "El festín abyecto. Antropofagia, canibalismo y brujería en los orígenes del estereotipo del sabbat (*circa* 1420-1530)", en Fabián Campagne y Constanza Cavallero (eds.), *Furor Satanae: Representaciones y figuras del Adversario en la Europa Moderna*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2023, pp. 113-154.

Cardini, Franco, "La predicazione popolare alle origini della caccia alle streghe", en Maurizio Cuccu y Paola Aldo Rosso (eds.), *La strega, il teologo, lo scienziato. Atti del convegno 'Magia, stregoneria e superstizioni in Europa e nella zona alpina' Borgosesia, 1983*, Genoa: ECIG, 1986, pp. 277-293.

Caro Baroja, Julio, "Cuatro relaciones sobre la hechicería vasca", *Anuario de Eusko-Folklore* XIII, 1933, pp. 87-145.

------, *Las brujas y su mundo*, Madrid: Alianza, 1966 [1961].

------, "Sobre el ateísmo en España", en *De la superstición al ateísmo: meditaciones antropológicas*, Madrid: Taurus, 1974, pp. 229-288.

------, *Brujería vasca*, San Sebastián: Txertoa, 1975.

Casas Díaz, Laura, "La caza de brujas en España: Las ordinacions de les valls d'Àneu (1424)", *Ivs Fvgit*, 24, 2021, pp. 47-65.

Castell Granados, Pau y Jordi Abella Pons (coords.), *Se'n parlave… i n'hi havie. Bruixeria al Pirineu i a les terres de Ponent*, Lleida: Xarxa de Museus de les Terres de Lleida i Aran, 2019.

Castell Granados, Pau, "Sortilegas, divinatrices et fetilleres. Les origines de la sorcellerie en Catalogne", *Cahier de Recherches Médiévales et Humanistes* 22, 2011, pp. 217-241

------, "*E cert te molt gran fama de bruixa e se fa metgessa e fa medecines*. La demonización de las prácticas mágico-medicinales femeninas (siglos XIV-XVI)", *Studia historica. Historia medieval*, 31, 2013, pp. 233-244.

------, "La persecución de la brujería en el Pirineo Leridano (ss. XV-XVI)", en Concepción Villanueva Morte *et alii* (eds.), *Estudios recientes de jóvenes medievalistas. Lorca 2012*, Universidad de Murcia, 2013, pp. 25-37.

------, "'Wine vat witches suffocate children.' The Mythical Components of the Iberian Witch", *eHumanista: Journal of Iberian Studies* 26, 2014, pp. 170-105.

------, "Con toda templança y moderación. El Santo Oficio ante la caza de brujas en Cataluña (siglos XVI y XVII)", en María J. Zamora Calvo (ed.), *Mulieres inquisitionis. La mujer frente a la Inquisición en España*, Vigo: Academia del Hispanismo, 2017, pp. 51-104.

------, "Fetilleria i bruixeria a la Cerdanya en època medieval i moderna", *ERA: Revista cerdana de recerca* 2, 2017, pp. 121-140.

------, "La caza de brujas en Cataluña: un estado de la cuestión", Índice Histórico Español 131, 2018, pp. 81-114.

------, "La cacera de bruixes al camp de Tarragona: l'episodi excepcional de 1548-1549", *Les minories socials i la justícia. Època medieval i moderna, a cura de l'Arxiu Històric Arxidiocesà de Tarragona (AHAT)*, Tarragona: Silva, 2018, p. 105-131.

------, "Feminine magical-medicinal practices in Catalan trials for sorcery and witchcraft: changing perceptions between late Middle Ages and Early Modern Times", en Paola Avallone y Gemma Colesanti, *Donne e lavoro: attività, ruoli e complementarietà (secc. XIV- XIX)*, Cagliari: Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea, 2019, pp. 197-221.

------, "El projecte "terradebruixes" i els processos per bruixeria andorrans: entre la recerca històrica i la divulgació", *Scripta: Revista Internacional de Literatura i Cultura Medieval i Moderna* 13, 2019, pp. 243-256.

------, "Diabolical Sorceries. Vicent Ferrer's Preaching and the Emergence of the Witchcraft Construct(s) in early fifteenth-Century Europe", en Marina Montesano (ed.), *Folklore, Magic, and Witchcraft: Cultural Exchanges from the Twelfth to Eighteenth Century,* London: Routledge, 2021, pp. 132-155.

------, *La cacera de bruixes a Catalunya. Estudis i documents (1830-2020*), Diputació de Barcelona, 2022.

------, *La cacera de bruixes a les Valls d'Àneu. Edició crítica dels documents originals*, Montellà: Anem, 2024.

Cátedra, Pedro y Jesús Rodríguez Velasco, *Creación y difusión de "El baladro del sabio Merlín" (Burgos, 1498)*, Salamanca: Semyr, 2000.

Cavallero, Constanza, "Supersticiosos y marranos: el discurso anti-mágico de Lope de Barrientos a la luz de la 'cuestión conversa'", *Cuadernos de historia de España* 84, 2010, pp. 61-90.

------, "Brujería, superstición y 'cuestión conversa'. Historias de construcción de 'otros-cristianos'", *Anuario de Estudios Medievales* 41:1, 2011, pp. 343-373.

------, "*Miles Christi*: la construcción del *ethos* en el *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV)", *Estudios de Historia de España* 13, Buenos Aires: UCA, 2011, pp. 149-172.

------, *Los demonios interiores de España. El obispo Lope de Barrientos en los albores de la demonología moderna (Castilla, siglo XV)*, Buenos Aires: Prometeo, 2011.

------, "La temporalidad del lenguaje de la herejía. El caso de la construcción de la herejía judaizante en el ocaso de la Edad Media", *Medievalismo* 22, 2012, pp. 11-35.

------, "*A facie inimici*: la dimensión política de la demonología cristiana en el *Fortalitium Fidei* de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV)", *Edad Media. Revista de Historia* 13, 2012, pp. 209-239.

------, "Judíos, conversos y "malos cristianos" en el *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina: la mirada del Cíclope ante una encrucijada decisiva (Castilla, siglo XV)", en Fabián Campagne (ed.), *Poder y religión en el mundo moderno. La cultura como escenario*

del conflicto en la Europa de los siglos XV a XVIII, Buenos Aires: Biblos, 2014, pp.117-162.

------, "Demonios ibéricos. Los rasgos idiosincráticos de la demonología hispana en la decimoquinta centuria", *Studia Historica. Historia Medieval* 33, 2015, pp. 289-323.

------, *Los enemigos del fin del mundo. Judíos, herejes y demonios en el* Fortalitium fidei *de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV)*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2016.

------, "¿Brujas satánicas o príncipes pecadores? Fundamentos "políticos" del escepticismo demonológico en la temprana Modernidad", *Cuadernos de Historia Moderna* 41:1, 2016, pp. 89-107.

------, "Así en la Tierra como en el cielo. Consideraciones sobre la demonología cristiana tardomedieval a partir del *Liber quintus* del *Fortalitium fidei*", *Hispania Sacra* 137, 2016, pp. 217-230.

------, "'Mentiste, Mahomad, ca los ángeles spíritus son'. La inmaterialidad del ángel en la Baja Edad Media y su vinculación con la polémica cristiana *adversus sarracenos*", *eHumanista. Journal of Iberian Studies/Conversos* 5, 2017, pp. 301-316.

------, "Alonso de Espina y sus homónimos. Confusiones historiográficas e interrogantes históricos", *Revista de Historia Jerónimo Zurita* 93, 2018, pp. 121-138.

------, "La difícil búsqueda de un '¿quién vive?'. Moriscos, brujas y la creencia del otro en la España contrarreformada", en Eleonora Dell'Elicine *et alii* (eds.), *Tener por cierto. Prácticas de la creencia de la Antigüedad romana a la Modernidad*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2019, pp. 267-301.

------, "'Como otro demonio de carne': el Anticristo, el diablo y la bruja en la España moderna (siglos XV-XVII)", en Fabián Campagne y Constanza Cavallero (eds.), *Furor Satanae: Representaciones y figuras del Adversario en la Europa Moderna*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2023, pp. 181-224.

Cazalbou, Renauld, "Pierre de Lancre, Pedro de Valencia: deux visions du procès de Logroño", *ILCEA* 45, 2022 [en línea].

Chène, Catherine y Martine Ostorero, "La femme est mariée au diable! L'élaboration d'un discours misogyne dans les premiers textes sur le sabbat (XVe siècle)", en Christine Planté (ed.), *Sorcières et sorcelleries*, Presses universitaires de Lyon, 2002, pp. 13-32.

Chène, Catherine, "Démon et réforme dans la prédication observante du xve siècle: l'exemple de la Fourmilière de Jean Nider", en Martine Ostorero, Georg Modestin y Kathrin Utz Tremp (eds.), *Chasses aux sorcières et démonologie. Entre discours et pratiques (xive–xviie siècles)*, Florence: SISMEL, 2010, pp. 155-167.

Civale, Gianclaudio, "Domingo de Baltanás, monje solicitante en la encrucijada religiosa andaluza: confesión, Inquisición y Compañía de Jesús en la Sevilla del Siglo de Oro", *Hispania Sacra* LIX, 119, 2007, pp. 197-241.

Clark, Stuart, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford University Press, 1999 (1997).

------, "Brujería e imaginación histórica. Nuevas interpretaciones de la demonología en la Edad Moderna", en María Tausiet y James Amelang (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid: Marcial Pons, 2001, pp. 21-44.

Claude Caron, *L'Antéchrist démasqué*, Tournon: G. Linocier, 1589.

Cobles ara novament fetes sobre la mort den Malet, Barcelona, 2 de julio de 1549 (Biblioteca de Catalunya, Depósito de Reserva, 1-IV-42).

Colin Gow, Andrew; Robert Desjardins y François Pageau (eds. y trads.), *The Arras Witch Treatises*, Penn State University Press, 2016.

Collins, James, *Thomistic Philosophy of the Angels*, Washington: Catholic University of America Press, 1947.

Conti, Fabrizio, *Witchcraft, Superstition, and Observant Franciscan Preachers: Pastoral Approach and Intellectual Debate in Renaissance Milan*, Turnhout: Brepols, 2015.

Cordente Martínez, Heliodoro, *Brujería y hechicería en el obispado de Cuenca*, Cuenca: Diputación Provincial, 1990.

Corsi, Dinora, *Diaboliche maledette e disperate: le donne nei processi per stregoneria (secoli XIV-XVI)*, Firenze University Press, 2013.

Cuenca Muñoz, Paloma, *El tratado de la divinança de Fray Lope de Barrientos, edición crítica y estudio*, Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones, 2002.

Dangler, Jean, "El Espacio Onírico y la Querella de las Mujeres en el *Espill* de Jaume Roig", *Arenal* 20:2, 2013, pp. 289-312.

Delumeau, Jean, *El miedo en Occidente (Siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada* (trad. M. Armiño), Madrid: Taurus, 2022 (1978).

Dillinger, Johannes, "Germany - "The mother of the witches", en Johannes Dillinger (ed.), *The Routledge History of Witchcraft*, London-New York: Routledge, 2020, pp. 94-112.

Domingo de Valtanás, *Paradoxas y sentencias escogidas*, Sevilla: Martin de Montesdoca, 1558.

Doñas, Antonio, "Nicolau Eimeric y la bula *Super illius specula* (¿c. 1326?)", en María Jesús Zamora Calvo (ed.), *El diablo en sus infiernos*, Madrid: Abada, 2022, pp. 13-46.

Du Cange, Charles du Fresne, *Glossarium mediae et infimae latinatis*, París: Firmin Didot, 1844.

Duni, Matteo, "La caccia alle streghe e i dubbi di un giurista: il Delamiis et excellentia utriusque iuris di Giovanfrancesco Ponzinibio (1511)", en Camilla Hermanin y Luisa Simonutti, *Centralità del dubbio: un progetto di Antonio Rotondò*, Firenze: L.S. Olschki, 2011, pp. 3-26.

------, "Law, Nature, Theology and Witchcraft in Ponzinibio's *De lamiis* (1511)", en Louise Kallestrup y Raisa M. Toivo (eds), *Contesting Orthodoxy in Medieval and Early Modern Europe*, Cham: Palgrave Macmillan, 2017, pp. 217-232.

Echevarría, Ana, *The Fortress of Faith: the Attitude towards Muslims in Fifteenth Century Spain*, Leiden-Boston-Koln: Brill, 1999, pp. 47-55.

------, "The Perception of the Religious Other in Alonso de Espina's *Fortalitium Fidei*: A Tool for Inquisitors?", en Sarah Davis-Secord, Belen Vicens y Robin Vose R. (eds.), *Interfaith Relationships and Perceptions of the Other in the Medieval Mediterranean*, Cham: Palgrave Macmillan, 2021, pp. 161-195.

Edwards, John, "Religious faith and doubt in late medieval Spain: Soria, circa 1450-1500", *Past & Present* 120, 1988, pp. 3-25.

Eire, Carlos, *They Flew: A History of the Impossible*, Yale University Press, 2023.

Elliott, Dyan, *Fallen Bodies: Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, 1999.

Estornés Lasa, Bernardo, "Balanza, Pedro", en *Enciclopedia Auñamendi* [en línea], 2024.

Feijóo, Benito Jerónimo, *Cartas eruditas y curiosas*, Tomo segundo, Madrid: Imprenta Real de la Gazeta, 1773 [1745].

Fernández de Villegas, Pedro, *La traduciõ del Dante de lengua toscana en verso castellano*, Burgos: Ed. Fadrique de Basilea, 1515 (BNE, R/2519, s/p).

Fernández Otal, José, "Guirandana de Lay, hechicera, ¿bruja? y ponzoñera de Villanúa (Alto Aragón), según un proceso criminal del año 1461", *Aragón en la Edad Media* 19, 2006, pp. 135-172.

Fernández Vallina, Emiliano, "Introducción al Tostado. De su vida y de su obra", *Cuadernos salmantinos de filosofía* 15, 1988, pp. 153-177.

Filippi, Alberto, "Reseña del libro *Cautio Criminalis* (*Cautela Criminal*) de Friedrich Spee", *De Jure. Revista de investigación y análisis*, pp. 123-135.

Francisco de Blasco Lanuza, *Beneficios del glorioso Ángel de nuestra guarda y efetos del govierno de Dios Invisible*, Zaragoza: Diego Dormer, 1637.

------, *Patrocinio de ángeles y conbate de demonios*, San Juan de la Peña: Juan Nogués, 1652.

Francisco de Vitoria, *Sobre la magia* (ed. Luis Frayle Delgado), Salamanca: San Esteban, 2006.

Francisci Ferrer, *Commentarius analyticus ad Constitutionem ex insignioribus Principatus Cathaloniae…*, Llerdae: Apud Viduam Margaritam Anglada & Andream Laurentium, 1629.

Francisco Torreblanca Villalpando, *Defensa a favor de los libros catolicos de la Magia*, [s.l.], [s.n.], 1615.

Frédéric, Max, "Les premières controverses sur la réalité du sabbat dans l'Italie du XVI e siècle. Samuel de Cassini et Vincente Dodo (1505-1507), Gianfrancesco Ponzinibio et Bartolomeo Spina (1520-1525)", en Nicole Jacques-Chaquin y Maxime Préau, *Le sabbat des sorciers. XV e -XVIII e siècles (Colloque international E.N.S., Fontenay-Saint-Cloud, 4-7 novembre 1992)*, Grenoble: Jérôme Millon, 1993, pp. 55-62.

Friedrich von Spee ("Incerto theologo romano"), *Cautio criminalis seu processibus contra sagas liber*, Francofurti: sumptibus Ioannis Gronaei Austrii,1632.

------, *Cautio Criminalis, Cautela criminal* (estudio preliminar de Raúl Zaffaroni; trad. Silvia Manzo y Josefina Nagore), Buenos Aires: Ediar, 2017.

Furnivall, Frederick James (ed.), *The Story of England by Robert Manning of Brunne, A. D. 1338*, Cambridge University Press, 2012 (1887).

Garcés Manau, Carlos, *La mala semilla. Nuevos casos de brujas*, Zaragoza: Tropo, 2013.

------, *Las brujas y la condesa. Cazas de mujeres en Épila y Almonacid, y las brujas de Trasmoz*, Zaragoza: Prames, 2022.

García Cárcel, Ricardo, *Historia de Cataluña. Siglos XVI-XVII*, Barcelona: Ariel, 1985.

García Carrera, Raimundo, *Les bruixes de Caldes de Montbui*, Caldes de Montbuy: Ajuntament, 1985.

Gari Lacruz, Ángel, "Variedad de competencias en el delito de brujería en Aragón (1600-1650)", *Argensola: Revista de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Altoaragoneses* 85, 1978, pp. 191-212.

------, *Brujería e Inquisición en el Alto Aragón en la primera mitad del siglo XVII*, Diputación General de Aragón, 1991.

------, "La bruixeria a través de les ordinacions d'Àneu", en José Ignacio Padilla Lapuente (coord.), *L'esperit d'Àneu: llibre dels costums i ordinacions de les valls d'Àneu*, Esterri d'Àneu: Consell Cultural de les Valls d'Aneu, 1999, pp. 47-58.

------, "La brujería en los Pirineos (siglos XIII al XVII). Aproximación a su historia", *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra* 85, 2010, pp. 317-354.

------, "La posesión demoníaca en el Pirineo aragonés", *RIEV* 9, 2012, pp. 158-200.

Gaskill, Malcolm, *Witchfinders: A Seventeenth-Century English Tragedy*, Harvard University Press, 2005.

Gaspar Navarro, *Tribunal de superstición ladina*, Huesca: Pedro Blusón, 1631.

Gavaldà Mestres, Guillem, "The Latin Manuscripts of Alfonso de Espina's *Fortalitium Fidei*", *Anuario de Estudios Medievale*s 53:2, 2023, pp. 727-756.

Gelabertó Vilagran, Martí, "Mentes sacrílegas, palabras impías. Ateísmo y blasfemia en Cataluña, siglos XVI-XVIII", *Ilu. Revista de Ciencias de las religiones* 19, 2014, pp. 93-125.

Gerónimo Planes, *Tratado del examen de las revelaciones verdaderas y falsas, y de los raptos*, Valencia: viuda de Juan Chrysostomo Garriz, 1634.

Ghersi, Nicolas, "Poisons, sorcières et lande de bouc", *Cahiers de recherches* médiévales, 17, 2009 [en línea].

Gibbs, Jack, "La Inquisición y el problema de las brujas en 1526", en Norbert Polussen y Jaime Sánchez Romeralo (coords.), *Actas del Segundo Congreso Internacional de Hispanistas*, Instituto Español de la Universidad de Nimega, 1967, pp. 331-339.

Ginzburg, Carlo, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecen-*

to e Seicento, Torino: Einaudi, 1966.

------, *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre* (trad. A. Clavería Ibáñez), Barcelona: Muchnik Editores, 1991 (1986).

Goñi Gatzambide, José, "El tratado "de superstitionibus" de Martín de Andosilla", *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra* 3:9, 1971, pp. 249-332.

Goodare, Julian, *The European Witch-Hunt*, London: Routledge, 2016.

Gutiérrez Mueller, Beatriz, "*E*xemplum *in contrarium* y *enumeratio* de las *Lamentaciones* de Jerónimo Gracián de la Madre de Dios", *Signos Literarios* X, 20, 2014, pp. 126-156.

Haliczer, Stephen, "The Jew as Witch: Displaced Aggression and the Myth of the Santo Niño de La Guardia", en Mary Elizabeth Perry y Anne Cruz (eds.), *Cultural Encounters. The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, University of California Press, 1991, pp. 146-156.

Hallacker, Anja, "On Angelic Bodies: Some Philosophical Discussions in the Seventeenth Century", en Isabel Iribarren y Martin Lenz (eds.), *Angels in Medieval Philosophical Inquiry. Their Function and Significance*, Aldershot: Ashgate, 2008, pp. 201-214.

Haustein, Jörg, "Augustine, St. (354–430)", en Richard Golden (ed.), *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*, Santa Barbara: ABC-Clío, 2006, pp. 68-69.

Hayton, Darin, "Michael Psellos' *De dæmonibus* in the Renaissance", en Charles Barber y David Jenkins, *Reading Michael Psellos*, Leiden: Brill, 2006, pp. 193-215.

Henningsen, Gustav, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española* (trad. Marisa Rey-Henningsen), Madrid: Alianza, 1983 [1980].

------, "The Database of the Spanish Inquisition. The «relaciones de causas-project» revisited", en Heinz Monhaupt y Dieter Simon (eds.), *Vortrage zur Justizforschung. Geschichte und Theorie,* Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1993, pp. 43-85.

------, "El invento de la palabra aquelarre", en Jesús M. Usunáriz Garayoa, *Historia y Humanismo. Estudios en honor del profesor Dr. D. Valentín Vázquez de Prada*, Pamplona: EUNSA, 2000, vol. I, pp. 351-359.

------, "La Inquisición y las brujas", en Agostino Borromeo (ed.), *L'Inquisizione, atti del Simposio internazionale Città del Vaticano, 29-31 ottobre 1998*, Biblioteca Apostólica Vaticana, 2003, pp. 567-605.

------ (ed.), *The Salazar Documents: Inquisitor Alonso de Salazar Frías and Others on the Basque Witch Persecution*, Leiden: Brill, 2004.

------, "El vuelo de las brujas y los inquisidores españoles o cómo explicar lo imposible", *Príncipe de Viana (PV)* 278, 2020, Sección: "Obra dispersa de Gustav Henningsen", pp. 1055-1076.

------, "El síndrome de brujería infantil: el abuso infantil satánico contemporáneo y los procesos por brujería infantil de antaño. *Príncipe de Viana (PV)* 278, 2020, Sección: "Obra dispersa de Gustav Henningsen", pp. 999-1012.

------, "Archivos e historiografía de la Inquisición española", *Príncipe de Viana (PV)* 278, 2020, Sección: "Obra dispersa de Gustav Henningsen", pp. 975-998.

Herzig, Tamar, "The Bestselling Demonologist: Heinrich Institoris's *Malleus maleficarum*", en Jan Machielsen (ed.), *The Science of Demons: Early Modern Authors Facing Witchcraft and the Devil*, London: Routledge, 2020, pp. 53-67.

Homza, Lu Ann, "An expert lawyer and reluctant demonologist: Alonso de Salazar Frías, Spanish Inquisitor", en Jan Machielsen (ed.), *The Science of Demons: Early Modern Authors Facing Witchcraft and the Devil*, London: Routledge, 2020, pp. 299-312.

------, "Witch Hunting in Spain", en Johannes Dillinger (ed.), *The Routledge History of Witchcraft*, London-New York: Routledge, 2020, pp. 134-144.

------, *Village Infernos and Witches' Advocates: Witch-Hunting in Navarre, 1608-1614*, Pennsylvania State University Press, 2022.

Houdard, Sophie, *Les sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie, 15e-17e siècle*, París: Éditions du Cerf, 1992.

Huerga, Álvaro, "Valtanás y su apología de la comunión frecuente", *La vida sobrenatural* 55, 1953, pp. 182-193.

------, "El proceso de la inquisición de Sevilla contra el maestro Domingo de Valtanás (1561-1563)", *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses* XVII, 1958, pp. 93-140.

------, *Historia de los alumbrados (1570-1630)*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 1988.

Idoate, Florencio, "Un proceso de brujería en Burgui", *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra* 20, 1975, pp. 225-276.

------, *La brujería en Navarra y sus documentos*, Pamplona: Institución Príncipe de Viana, 1978.

------, "La brujería en Navarra", *I Congreso de Aragón de Etnología y antropología: Tarazona, Borja, Veruela y Trasmoz. 6, 7 y 8 de septiembre de 1979*, Zaragoza: Institución "Fernando el Católico", CSIC, 1981, pp. 61-66.

------, "Brujerías en la Montaña de Navarra", *Príncipe de Viana*, 62: 223, 2001, pp. 299-321 (*Hispania Sacra*, 4, 1951).

Ioannis A Turrecremata, *In causarum Decretalium secundam partem doctissimi commentarii*, Tomus tertius, Venetiis: Apud Haeredem Hieronymi Scoti, 1578.

Iribarren, Isabel, "From Black Magic to Heresy: a Doctrinal Leap in the Pontificate of John XXII", *Church History* 76, 2007, pp. 32-60.

Iuan de Quiñones, *Tratado de las langostas, muy vtil y necessario, en que se tratan cosas de prouecho y curiosidad para todos los que professan letras diuinas y humanas, y las mayores ciencias*, Madrid: Luis Sánchez, 1620.

Iuan Perez de Montalvan, *Para todos, exemplos morales, humanos y divinos*, Sevilla: Francisco de Lyra, 1645.

Isidoro de San Vicente, "Instrucciones de la Inquisición sobre procedimientos de diversos delitos", c. 1650 (BN MSS/8660; BN, MSS/831).

Jiménez Monteserín, Miguel, "De brujos y teólogos. Cultura popular y mundo mágico", Áreas 9, 1988, pp. 170-212.

Jenkins, Richard, "Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment: Max Weber at The Millennium", *Max Weber Studies* 1:1, 2000, pp. 11-32.

Joannis Damasceni, *De draconibus et de strygibus*; en Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiæ cursus completus. Series graeca*, t. 94, Parisiis: Apud Garnier Fratres, 1857, cols. 1599-1604.

Joannis Yañez Parladorii, *Opera juridica*, Lugduni: Sumpt. Joannis Antonii Huguetan & Soc., 1678.

José de Acosta, *De temporibus novissimis libri quatuor*, Roma: Ex typographia Iacobi Tornerii, 1590.

Juan Mongastón, *Auto de fe celebrado en la ciudad de Logroño en los días 6 y 7 de noviembre de 1610*, en Pedro de Valencia, *Obras completas VII: Discurso acerca de los cuentos de las brujas*, Universidad de León, 1997, "Apéndice I", pp. 157-181.

Jurado Revaliente, Iván, *Cultura oral y transgresión en la España moderna* (Tesis doctoral), Universitat Autònoma de Barcelona, 2020.

Kamen, Henry, *The Phoenix and the Flame. Catalonia and the Counter Reformation*, Yale University Press, 1993.

------, "Spain" en Richard Golden (ed.), *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition,* Santa Barbara: ABC-Clío, 2006, pp. 1069-70.

------, *España y la creación de la Europa moderna (siglos XVI-XVIII)* (Trad. Alejandra Devoto), Barcelona: Espasa/Planeta, 2024 [1999].

Keck, David, *Angels and Angelology in the Middle Ages*, Oxford University Press, 1998.

Keitt, Andrew, *Inventing the Sacred. Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain*, Leiden, Brill, 2005.

------, "The devil in the Old World: Anti-Superstition Literature, Medical Humanism and Preternatural Philosophy in Early Modern Spain", en Fernando Cervantes y Andrew Redden (eds.), *Angels, Demons and the New World*, Cambridge University Press, 2013, pp. 15-39.

------, "Preternatural Peasants and the Discourse of Demons: Xenoglossy, Superstition, and Melancholy in Early Modern Spain", en Michelle Brock, Richard Raiswell y David Winter (eds.), *Knowing Demons, Knowing Spirits in the Early Modern Period*, Cham: Palgrave Macmillan, 2018, pp. 79-104.

Kent, E. J., *Cases of Male Witchcraft in Old and New England, 1592-1692*, Turnhout: Brepols, 2013.

Kieckhefer, Richard, "Mythologies of Witchcraft in the Fifteenth Century", *Magic, Ritual, and Witchcraft* 1, 2006, pp. 79-108.

------, *European Witch Trials Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, London-New York: Routledge, 2011 (1976).

------, "The First Wave of Trials for Diabolical Witchcraft", en Brian Levack (ed.), *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, Oxford University Press, 2013, pp. 159-178.

Knutsen, Gunnar, *Servants of Satan and Master of Demons. The Spanish Inquisition's Trials for Superstition, Valencia and Barcelona, 1478–1700*, Turnhout: Brepols, 2009.

Kriz, Kurt, "Mal de madre: la patología tras del nombre", *Avisos de Viena* 4, 8, 2022, pp. 73-79.

Labayru, Estanislao Jaime de, *Historia General del Señorío de Bizcaya*, Tomo 3, Bilbao: La Gran Enciclopedia Vasca, 1968.

Lamarca Langa, Genaro, *El valle de Aísa. Historia de una comunidad pirenaica*, Zaragoza: Mira, 1993.

Lampe, G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1961.

Lara Alberola, Eva, "El panfleto de don Juan de Mongastón sobre las brujas de Zugarramurdi (Auto de Fe de Logroño de 1610), editado en 1611: ¿documento histórico o literatura?", *Rilce. Revista De Filología Hispánica* 33:1, 2016, pp. 259-282.

------, "Los ejemplos sobre brujería en las relaciones del Auto de Fe de Logroño de 1610 editadas por Mongastón y Varesio: estudio comparativo", *Revista de Humanidades* 30, 2017, pp. 43-74.

Larner, Christina, *Witchcraft and Religion: The Politics of Popular Belief*, New York: Blackwell, 1984.

Laursen, John C., "Los *Academica* de Pedro de Valencia y el escepticismo en el tardo-Renacimiento", *Fragmentos de Filosofía* 7, 2009, pp. 31-47.

Lázaro Pulido, Manuel, "Alfonso de Castro, *inter theologos iuriconsultissimus*. *De justa haereticorum punitione, libri tres*. Una introducción", *Cauriensia*, 15, 2020, pp. 483-504.

Lea, Henry C., *History of the Inquisition of Spain*, London: Macmillan & Co., 1906-1908.

Levack, Brian, *La caza de brujas en la Europa Moderna* (trad. José L. Gil Aristu), Madrid: Alianza, 1995 (1985).

------, "State-Building and Witch Hunting in Early Modern Europe", en Jonathan Barry, Marianne Hester, Gareth Roberts (eds.), *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*, Cambridge University Press, 1996, pp. 96-115.

Lisón Tolosana, Carmelo, *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, Madrid: Akal, 1979.

------, *Las brujas en la historia de España*, Madrid: Temas de Hoy, 1992.

Llamedo González, Juan José, "Juan de Torquemada: apuntes sobre su vida, su obra y su pensamiento", en Carlos del Valle Rodríguez (ed.), *Tratado contra los madianitas e ismaelitas de Juan de Torquemada*, Madrid: Aben Ezra, 2002, pp. 87-118.

Llorente, Juan Antonio, *Anales de la Inquisición de España, I: Desde el establecimiento de la Inquisición por los Reyes Católicos hasta el año 1508*, Madrid: Imprenta de Ibarra, 1813.

------, *Historia crítica de la Inquisición de España*, Barcelona: Juan Pons, 1870.

Lope de Barrientos, *Tractado de la adivinança*, en Fernando Álvarez López (ed.), *Arte mágica y hechicería medieval. Tres tratados de magia en la corte de Juan II*, Diputación de Valladolid, 2000.

Lope de Barrientos, *Tratado de la divinança* (edición crítica y estudio de Paloma Cuenca Muñoz) (Tesis doctoral), Universidad Complutense de Madrid, 1992.

Lope de Ysasti, "Relacion que hizo el Doctor don Lope de Ysasti, presbytero y beneficiado de Leço, que es en Guipuzcoa, acerca de las maleficas de Cantabria por mandado del señor inquisidor Campofrio en Madrid", 1618 (BN MSS/2031, ff. 133r-136v).

López Dueso, Manuel, "Brujería en Sobrarbe en el siglo XVI", *Revista del Centro de Estudios de Sobrarbe* 4, 1998, pp. 21-66.

López Gurpegui, Félix-Tomás, *Demonología (1460). Alonso de Espina. Libro V del Fortalitium fidei*, Madrid: Cultiva Libros, 2013.

Macfarlane, Alan, *Witchcraft in Tudor and Stuart England: a Regional and Comparative Study*, London: Routledge & Kegan Paul, 1970.

Machielsen, Jan, "Introduction: The Science of Demons", en Jan Machielsen (ed.), *The Science of Demons: Early Modern Authors Facing Witchcraft and the Devil*, London: Routledge, 2020, pp. 1-15.

------, "Demonology as Textual Scholarship: Martin Delrio's *Disquisitiones magicae*", en Jan Machielsen (ed.), *The Science of Demons: Early Modern Authors Facing Witchcraft and the Devil*, London: Routledge, 2020, pp. 179-194.

Mammoli, Domenico, *Processo alla strega Matteuccia di Francesco. 20 marzo 1428*, Todi: Res Tudertinae, 1983 [1969].

Mandressi, Rafael, "Los mejores médicos de la Tierra. El "pueblo de Israel" en el *Examen de ingenios* de Juan Huarte (1575)", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 43: 2, 2016, pp. 59-87.

Marcos Casquero, Manuel e Hipólito Riesco Álvarez, "Introducción", en Pedro de Valencia, *Obras completas VII: Discurso acerca de los cuentos de las brujas*, Universidad de León, 1997, pp. 15-222.

Márquez Villanueva, Francisco, "'Nasçer e morir como bestias' (criptojudaísmo y criptoaverroísmo)", en Fernando Díaz Esteban (ed.), *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del siglo de oro*, Madrid: Letrúmero, 1994, p. 273-293.

Martin, Ruth, *Witchcraft and the Inquisition in Venice, 1550-1650*, Nueva York-Oxford: Blackwell, 1989.

Martín de Arlés, *De superstitionibus*, en José Goñi Gatzambide, "El tratado "de superstitionibus" de Martín de Andosilla", *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra* 3: 9, 1971, pp. 249-266.

Martín del Río, *Disquisitionum magicarum tomus tertius*, Moguntiae: Apud Ioannem Albinum, 1603.

------, *La magia demoníaca (Libro II de las* Disquisiciones mágicas) (ed. y trad. de Jesús Moya), Madrid: Hiperión, 1991.

Maus de Rolley, Thibaut, "El tiempo de las misas negras: surgimiento y difusión de un motivo sabbático, entre Provenza, el País Vasco y Navarra (1609-1612)", en Fabián Campagne y Constanza Cavallero (eds.), *Furor Satanae: Representaciones y figuras del Adversario en la Europa Moderna*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2023, pp. 225-242.

Maus de Rolley, Thibaut y Jan Machielsen, "The mythmaker of the sabbat: Pierre de Lancre's *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons*", en Jan Machielsen (ed.), *The Science of Demons: Early Modern Authors Facing Witchcraft and the Devil*, London: Routledge, 2020, pp. 283-298.

Martín de Azpilcueta Navarro, *Manual de Confessores y Penitentes*, Valladolid: Francisco Fernandez de Cordova, 1570 (1555).

Martín de Castañega, *Tratado de las supersticiones y hechicerías* (ed. Fabián Campagne), Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1997.

Maxwell-Stuart, P. G., *An Abundance of Witches: The Great Scottish Witch Hunt*, Stroud: Tempus Publishing, 2005.

McMichael, Steven, "The End of the World, Antichrist, and the Final Conversion of the Jews in the *Fortalitium Fidei* of Friar Alonso de Espina (d. 1464)", *Medieval Encounters* 12:2, 2006, pp. 224-273.

Méndez, Agustín, "The Problem of Demonic Corporeality in Early Modern England. Thomas Aquinas, Demonology, and Witchcraft Folkloric Ideas (c.1587-1648)", *Rivista di Storia del Cristianesimo* 18:1, 2021, pp. 141-172.

Méndez-Oliver, Ana L., "The Dog as Faithful Christian in Alfonso de Espina's *Fortalitium fidei*", *Viator* 52:1, 2021, pp. 61-74.

Mercier, Franck y Martine Ostorero, *L'énigme de la Vauderie de Lyon. Enquête sur l'essor des chasses aux sorcières entre France et Empire (1430-1480)*, Firenze: Sismel, 2015.

Mercier, Franck, *La Vauderie d'Arras. Una chasse aux sorcières à l'Automne du Moyen Âge*, Presses Universitaires de Rennes, 2006.

------, "¿Un desafío a lo imposible? El vuelo mágico de las brujas en el siglo XV", en Fabián Campagne y Constanza Cavallero (eds.), *Furor Satanae: Representaciones y figuras del Adversario en la Europa Moderna*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2023, pp. 79-112.

Meyuhas Ginio, Alisa, "The conversos and the magic arts in Alonso de Espina's *Fortalitium Fidei*", *Mediterranean Historical Review* 5: 2, 1990, pp. 169-182.

------, *La forteresse de la foi. La vision du monde d'Alonso de Espina, moine espagnol (?-1466)*, Paris: Cerf, 1998.

Michelet, Jules, *La bruja. Una biografía de mil años fundamentada en las actas judiciales de la Inquisición* (trads. Rosina Lajo y M. Victoria Frígola), Madrid: Akal, 2004.

Midelfort, H. C. Erik, *Witch Hunting in Southwestern Germany 1562-1684*, Stanford University Press, 1972.

Mir, Maïté, "L'Espagne en péril ou les peurs d'un Inquisiteur au XVIIe siècle", en Augustin Redondo y Marc Vitse (eds.), *L'individu face à la société*, Toulouse: Presses universitaires du Midi, 1994, pp. 39-49.

Modestin, Georg, "The Metamorphoses of the Anti-Witchcraft Treatise *Errores Gazariorum* (15th Century)", en Julian Goodare, Rita Voltmer y Liv Willumsen (eds.), *Demonology and Witch-Hunting in Early Modern Europe*, London: Routledge, 2020, pp. 49-64.

Monsalvo Antón, José María, "Ideología y anfibología antijudías en la obra *Fortalitium Fidei* de Alonso de Espina. Un apunte metodológico", en Pablo de la Cruz Díaz *et alii* (eds.), *El historiador y la sociedad: homenaje al profesor José María Mínguez*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2013, pp. 163-188.

Monter, William, *Witchcraft in France and Switzerland: The Borderlands during the Reformation*, Ithaca-London: Cornell University Press, 1976.

------, *La otra Inquisición. La Inquisición española en la Corona de Aragón, Navarra, el País Vasco y Sicilia* (trad. F. Alcántara), Barcelona: Crítica, 1992.

------, "Witch Trials in Continental Europe 1560-1660", en Bengt Ankarloo y Stuart Clark (eds.), *Witchcraft and Magic in Europe: The Period of the Witch Trials*, University of Pennsylvania Press, 2002, pp. 1-52.

------, "Witchcraft Trials in France", en Brian Levack (ed.), *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, Oxford University Press, 2013, pp. 218-231.

------, "Witchcraft in Iberia", en Brian Levack (ed.), *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, Oxford University Press, 2013, pp. 269-282.

------, "Toads and Eucharists: the Male Witches of Normandy, 1564-1660", en Helen Parish (ed.), *Superstition and Magic in Early Modern Europe*, London-New York: Bloomsbury, 2015, pp. 190-214.

Montesano, Marina, *'Supra Acqua et Supra ad vento'. 'Superstizioni', Maleficia e Incantamenta nei Predicatori Francescani Osservanti (Italia, sec. XV)*, Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1999.

------, *Caccia alle streghe*, Roma: Salerno, 2012.

------, "Preaching, Magic, and Witchcraft: a Feedback Effect?", en. Maria G. Muzzarelli (ed.), *From Words to Deeds: The Effectiveness of Preaching in the Late Middle Ages*, Turnhout: Brepols, 2014, pp. 153-170.

Morales Estévez, Roberto, "El algoritmo de la hechicería. Análisis cuantitativo y cualitativo del archivo inquisitorial toledano", *Edad De Oro* 39, 2020, pp. 43-56.

Moreno, Doris, "Las estrategias inquisitoriales ante la brujería en la Cataluña de 1548", en *Profesor Nazario González. Una Historia Abierta*, Publicacions Universitat de Barcelona, 1998.

------, "La discrecionalidad de un inquisidor. Francisco Vaca, ¿el primer abogado de las brujas?", *RIEV* 9, 2012, pp. 202-214.

------, "Magical Lives: Daily Practices and Intellectual Discourses in Enchanted Catalonia during the Early Modern Era", en Kathryn Edwards (ed.) *Everyday Magic in Early Modern Europe*, London-New York: Routledge, 2016 (2015), pp. 11-34.

Moreschini, Claudio, "La polémica di Agostino contro la demonología di Apuleio", *Annali Della Scuola Normale Superiore Di Pisa. Classe Di Lettere e Filosofia* 2: 2, 1972, pp. 583-596.

Morgado García, Arturo, *Demonios, magos y brujas en la España moderna*, Cádiz: Universidad de Cádiz, 1999.

Mormando, Franco, *The Preacher's Demons. Bernardino of Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy*, University of Chicago Press, 1999.

Moya, Jesús, "Vida de Martín del Río", en Martín del Río, *La magia demoníaca (Libro II de las* Disquisiciones mágicas*)* (ed. y trad. de Jesús Moya), Madrid: Hiperión, 1991, pp. 9-94.

Muchembled, Robert, *Historia del diablo. Siglos XII-XX* (trad. Federico Villegas), Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003 [2000].

------, "Foreword", en Richard Golden (ed.), *Encyclopedia of witchcraft: the Western tradition,* Santa Barbara: ABC-Clío, 2006, pp. xxv-xxix.

Murray, Margaret, *The Witch-cult in Western Europe*, Oxford University Press, 1921.

Navajas Twose, Eloísa y José Sáinz Varela, "Una relación inquisitorial sobre la brujería navarra", *Huarte de San Juan. Geografía e Historia* 17, 2010, pp. 437-371.

Ogden, Daniel, *The Strix-Witch*, Cambridge University Press, 2021.

Ortiz, Alberto, "Enseñanzas demonológicas en *Jardín de flores curiosas* de Antonio de Torquemada", *eHumanista: Journal of Iberian Studies* 55, 2023, pp. 175-194.

Ostorero, Martine, *Le diable au sabbat. Littérature démonologique et sorcellerie (1440-1460),* Florence: SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Micrologus Library, 38, 2011.

------, "Comment communiquer et diffuser le 'crime' de sorcellerie et le sabbat au XV^e^ siècle ? L'exemple des '*Errores gazariorum*' et du '*Flagellum hereticorum fascinariorum*' de Nicolas Jacquier", en Heinz Sieburg, Rita Voltmer y Britta Weimann (eds.), *Hexenwissen. Zum Transfer von Magie- und Zauberei-Imaginationen in interdisziplinärer Perspektive*, Trier: Paulinus-Verlag, 2017, pp. 61-83.

------, "Des papes face à la sorcellerie démoniaque (1409-1459): une dilatation du champ de l'hérésie?", en Franck Mercier e Isabelle Rosé (eds.), *Aux marges de l'hérésie: Inventions, formes et usages polémiques de l'accusation d'hérésie au Moyen Âge*, Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2018, pp. 153-184.

------, "Witchcraft", en Sophie Page y Catherine Rider (eds.), *The Routledge History of Medieval Magic*, London-New York: Routledge, 2019, 502-522.

------, "Los fundamentos intelectuales y doctrinales de la represión de la brujería diabólica y del sabbat en el siglo XV", en Fabián Campagne y Constanza Cavallero (eds.), *Furor Satanae: Representaciones y figuras del Adversario en la Europa Moderna*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2023 pp. 55-78.

Padilla Lapuente, José Ignacio (coord.), *L'esperit d'Àneu: llibre dels costums i ordinacions de les valls d'Àneu*, Esterri d'Àneu: Consell Cultural de les Valls d'Aneu, 1999.

Padrós, Joan Antoni, "Dos assassinats, nou bruixes i un llibre d'encanteris. Tres processos inèdits del Ripollès a l'Arxiu Comarcal de la Garrotxa (segles XV i XVI)", *Annals del Centre d 'Estudis Comarcals del Ripollès*, 2015-2016, pp. 401- 439.

Page, Sophie, "Medieval Magic", en Owen Davies (ed.), *The Oxford History of Witchcraft and Magic*, Oxford University Press, 2017, pp. 29-64.

Palacios Ontalva, J. Santiago, "*De bellis et triumphis saracenorum et christianorum.* La memoria de las cruzadas hipánicas en el *Fortalitium Fidei*", en Carlos de Ayala Martínez e Isabel Fernandes (coords.), *Cristãos contra muçulmanos na idade média peninsular: bases ideológicas e doutrinais de um confronto (séculos X-XIV)*, Lisboa: Edições Colibri-UAM, 2015, pp. 331-354.

------, "Narrativas de la guerra en la iconografía medieval hispana. La iluminación del primer manuscrito del *Fortalitium fidei*", *Studia Historica. Historia Medieval*, 40, 1, 2022, pp. 83-116.

Paravicini Bagliani, Agostino, "Il papato e il demoniaco. Per una rilettura di alcune lettere pontificie del Due e Trecento", en *Il diavolo nel medioevo. Atti del XLIX Convegno storico internazionale, Todi, 14-17 ottobre*, Espoleto: Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo, 2013, pp. 101-115.

Paravy, Pierrette, "À propos de la genèse médiévale des chasses aux sorcières: le traité de Claude Tholosan, juge dauphinois (vers 1436)", *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge/ Temps Modernes*, 91, 1979, pp. 333-379.

------, *De la chrétienté romaine à la réforme en Dauphiné*, École Française de Rome, 1993.

Pastor i Castillo, Roberto, *Aquí les penjaven. Introducció a la història dels mites, creences i fets de bruixeria i mágia al Principat d'Andorra, i de les persecucions de bruixes i bruixots, en el marc comú del Pirineu i amb alguns referents internacionals*, Consell General d'Andorra, 2004.

Pastor, Víctor, "Alfonso de Espina y el *Fortalitium fidei*. Nuevas aportaciones", *Iberia Judaica* VI, 2014, pp. 167-180.

Pastore, Stefania, *Il vangelo e la spada. L'inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2003.

------, "Doubt in Fifteenth Century Iberia", en Mercedes García-Arenal (ed.), *After Conversion. Iberia and the Emergence of Modernity*, Leiden: Brill, 2016, pp. 283-303.

Patera, María, "Gylou, démon et sorcière du monde byzantin au monde néogrec", *Revue des études byzantines*, 64-65, 2006-2007, pp. 311-327.

Paton, Bernadette, "'To the Fire, To the Fire! Let Us Burn a Little Incense to God': Bernardino, Preaching Friars and Maleficio in Late Medieval Siena", en Charles Zika (ed.), *No Gods Except Me: Orthodoxy and Religious Practice in Europe 1200-1600*, University of Melbourne, 1991, pp. 7-36.

Patterson, Patrick, *The debate over the corporeality of demons in England, c. 1670-1700* (Tesis de Maestría), University of North Texas, 2009.

Paulus Grillandus, *Tractatus de hereticis et sortilegiis*, Lugduni: Apud Jacobum Giuncti, 1545.

Pearl, Jonathan, *The Crime of Crimes: Demonology and Politics in France, 1560-1620*, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1999.

Pedro Antonio Iofreu, "Adiciones", en Pedro Ciruelo, *Tratado en el qual se repruevan todas las supersticiones y hechizerias: muy*

util y necessario a todos los buenos Christianos zelosos de su salvacion, Barcelona: Sebastian de Cormellas, 1628.

Pedro Ciruelo, *Reprobacion de las supersticiones y hechizerias*, Medina del Campo: Guillermo de Millis, 1551 [1530].

Pedro de Valencia, *Obras completas VII: Discurso acerca de los cuentos de las brujas*, Universidad de León, 1997.

Pedro de Ribadeneyra, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Principe Christiano, para governar y conservar sus Estados. Contra lo que Nicolas Machiavelo y los Políticos de este tiempo enseñan*, Madrid: P. Madrigal, 1595.

Pereda, Felipe y M. Cruz de Carlos, "Desalmados: imágenes del demonio en la cultura visual de Castilla, siglos XIII-XVII. Un itinerario", en María Tausiet y James Amelang (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid: Marcial Pons, 2001, pp. 233-252.

Pérez, Joseph, *Historia de la brujería en España*, Madrid: Espasa, 2010.

Pérez Escohotado, Javier, "El supuesto inquisidor Avellaneda, azote de brujas: una *nota al pie* de obra", en Doris Moreno Martínez y Manuel Peña Díaz (eds.), *Herejía y sociedad. La Inquisición en el mundo hispánico*, Granada: Comares, 2022, pp. 267-299.

Pérouse, Gabriel, *L'Examen des esprits du docteur Juan Huarte de San Juan: la diffusión et son influence en France ause XVIe et XVIIe siècles*, Paris: Les Belles Lettres, 1970.

Philippus Vinyes I.V.D, *Iuris responsum pro procuratore fiscali baroniarum Mensae Episcopalis Vicen, contra Catherinam Frexa delatam de crimine lamiatus, seu strigiatus*, Barcinone: Ex Typographia Stephani Liberos in vico S. Dominici, s/p.

Pigne, Christine, "Du *De Malo* au *Malleus Maleficarum*: les conséquences de la démonologie thomiste sur le corps de la sorcière", *Cahiers de recherches médiévales* XIII, 2006, pp. 195-220.

Pladevall i Font, Antoni, *Persecució de bruixes a les comarques de Vic a principis del segle XVII*, Barcelona: Els Comtes de la Vall de Marlès, 1974 (publicado también en: *Monografies del Montseny* 1, 1986, pp. 93-165).

Popkin, Richard, *The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*, Oxford University Press, 2003.

Prosperi, Adriano, *Infanticide, Secular Justice, and Religious Debate in Early Modern Europe*, Turnhout: Brepols, 2016.

Prudencio de Sandoval, *Primera parte de la vida y hechos del emperador Carlos quinto*, Valladolid: Sebastián de Cañas, 1604.

Rampton, Martha, "Burchard of Worms and Female Magical Ritual", en Joëlle Rollo-Koster (ed.), *Medieval and Early Modern Ritual. Formalized Behavior in Europe, China, and Japan*, Leiden: Brill, 2002, pp. 7-34.

Raphaelis de la Torre, *De partibus potentialibus iustitiae, in secundam secundae Divi Thomae a quaestione LXXX vsque ad quaestionem CXXIII. Commentaria in tres tomos divisa. Tomus 1: De religione et eius actibus*, Salmanticae: Apud Franciscum de Cea Tesa, 1611.

------, *De vitiis oppositis religioni. A quaestione XCII secundae secundae Divi Thomae usque ad quaestionem centesimam. Tomus 2*, Salmanticae: Apud Franciscum de Cea Tesa, 1612.

------, *Tractatus de potestate ecclesiae coercendi daemones circa obsessos et maleficiatios*, Colonia: Constantin Munich, 1629.

Read, Malcolm, *Juan Huarte de San Juan*, Boston: Twayne, 1981.

Reguera, Iñaki, *La Inquisición española en el País Vasco (el Tribunal de Calahorra, 1513-1570)*, San Sebastián: Txertoa, 1984.

------, "La Inquisición en el País Vasco. El periodo fundacional", *Clío & Crimen* 2, 2005, pp. 237-255.

------, "La brujería vasca en la Edad Moderna: aquelarres, hechicería y curanderismo", *RIEV* 9, 2012, pp. 240-283.

Reinhardt, Klaus y Horacio Santiago-Otero, *Biblioteca bíblica ibérica medieval*, Madrid: CSIC, 1986.

Rider, Catherine, *Magic and Impotence in the Middle Ages*, Oxford University Press, 2006.

Rilova Jericó, Carlos, "Las últimas brujas de Europa. Acusaciones de brujería en el País Vasco", *Vasconia* 32, 2002, pp. 369-393.

Rob-Santer, Carmen, "Le *Malleus Maleficarum* à la lumière de l'historiographie : un *Kulturkampf* ?", *Médiévales,* 44, 2003, pp. 155-172.

Rodríguez Vigil, Juan Luis, *Bruxas, lobos e Inquisición. El proceso de Ana María García, la Lobera*, Oviedo: Nobel, 1996.

Rojas, Rochelle, *Bad Christians and Hanging Toads: Witch Trials in Early Modern Spain, 1525-1675* (Tesis doctoral), Durham: Duke University, 2016.

Rojo Alique, Francisco, "Las reformas franciscanas bajomedievales en la Península Ibérica: balances y perspectivas de estudio", *Archivo Ibero-Americano* 79, 288-289, 2019, pp. 215-248.

Roper, Lyndal, *Witch Craze, Terror, and Fantasy* in Baroque *Germany*, Yale University Press, 2004.

Rosenblieh, Émilie, "Lawyers and Legal Proceedings in the Council", en Michiel Decaluwe, Thomas Izbicki y Gerald Christianson (eds.), *A Companion to the Council of Basel*, Leiden: Brill, 2016, pp. 229-253.

Rowlands, Alison, *Witchcraft Narratives in Germany: Rothenburg, 1561-1652*, Manchester University Press, 2003.

------, (ed.), *Witchcraft and Masculinities in Early Modern Europe*, New York: Palgrave Macmillan, 2009.

Rucquoi, Adeline, "Los franciscanos en el reino de Castilla", en Iglesia Duarte, José de *et alii* (coords.), *VI Semana de Estudios Medievales: Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 1995*, Instituto de Estudios Riojanos, 1996, pp. 65-86.

Sales, Núria, "El bisbe d'Alet i les bruixes del Capcir", *Recerques: història, economia, cultura* 19, 1987, pp. 133-143.

Sánchez Caro, José Manuel; Rosa M. Herrera García y María Inmaculada Delgado Jara (eds. y trads.), *Alfonso Fernández de Madrigal (el Tostado). Introducción al evangelio según San Mateo*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2008.

Saroïhandy, Jean-Joseph, "El boque de Biterna en los fueros catalanes del Valle de Aneu", *Revista de Filología Española* 4, 1917, pp. 26-49.

Scholz Williams, Gerhild, *Defining Dominion: The Discourses of Magic and Witchcraft in Early Modern France and Germany*, University of Michigan Press, 1995.

Schulte, Rolf, *Man as Witch. Male Witches in Central Europe* (trad. L. Froome-Döring), Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009.

Schwartz, Stuart, *All Can Be Saved: Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*, Yale University Press, 2008.

Sebastián de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana, o española*, Madrid: Luis Sánchez, 1611.

Segura Urra, Félix, "Hechicería y brujería en la Navarra medieval: de la superstición al castigo", *RIEV* 9, 2012, pp. 284-304.

Sharpe, James, *Instruments of Darkness: Witchcraft in England, 1550–1750*, London: Penguin, 1996.

------, "The demonologists", en Owen Davies (ed.), *The Oxford History of Witchcraft and Magic*, Oxford University Press, 2017, pp. 62-92.

------, "Witch hunts in Britain", en Johannes Dillinger (ed.), *The Routledge History of Witchcraft*, London-New York: Routledge, 2020, pp. 145-159.

Sicroff, Albert, *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII*, Madrid: Juan de la Cuesta, 2010 [París, 1960].

Soleri Jiménez, Joan, *Lo negoci de las Bruxas (1602-1619)*, Terrassa: Arxiu Històric de Terrassa, 2017.

Soman, Alfred, *Sorcellerie et Justice Criminelle: le Parlement de Paris, 16e–18e siècles*, Basingstoke: Ashgate Publishing, 1992.

Soyer, François, "All one in Christ Jesus? Spiritual Closeness, Genealogical Determinism and the Conversion of Jews in Alonso de Espina's *Fortalitium fidei*", *Journal of Spanish Cultural Studies* 17:3, 2016, pp. 239-254.

Stephens, Walter, *Demon Lovers: Witchcraft, Sex and the Crisis of Be-*

lief, University of Chicago Press, 2002.

Stewart, Pamela y Andrew Strathern, *Brujería, hechicería, rumores y habladurías* (trad. Raquel Vázquez Ramil), Madrid: Akal, 2008 (2004).

Stokes, Laura, "Prelude: Early Witch-Hunting in Germany and Switzerland", *Magic, Ritual, and Witchcraft* 4:1, 2009, pp. 54-61.

Suárez Sánchez de León, Juan Luis, *El pensamiento de Pedro de Valencia. Escepticismo y modernidad en el humanismo español*, Diputación de Badajoz, 1997.

------, "¿Era escéptico Pedro de Valencia?", *Bulletin Hispanique* 99: 2, 1997, pp. 393-408.

Tabernero, Cristina y Jesús M. Usunáriz, "Bruja, brujo, hechicera, hechicero, sorgin como insultos en la Navarra de los siglos XVI y XVII", en Mariela Insúa (ed.), *Modelos de vida y cultura en Navarra (siglos XVI y XVII). Antología de textos*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2016, pp. 381-429.

Tausiet Carlés, María, *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Zaragoza: Institución "Fernando el Católico", 2000.

------, "Avatares del mal: el diablo en las brujas", en María Tausiet y James Amelang (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid: Marcial Pons, 2001, pp. 45-66.

------, "La batalla del bien y el mal: *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*", *Hispania Sacra* LXI, 123, 2009, pp. 125-146.

------, "Sapos vestidos y murciélagos muertos: magia de género en la temprana Edad Moderna", *ILCEA* 45, 2022 [en línea].

Thomas, David y Alex Mallet (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 5 (1350-1500)*, Leiden-Boston: Brill, 2013.

Thurston, Robert, "The Salem witch hunt", en Johannes Dillinger (ed.), *The Routledge History of Witchcraft*, London-New York: Routledge, 2020, pp. 198-207.

Toivo, Raisa Maria, *Witchcraft and Gender in Early Modern Society. Finland and the Wider European Experience*, Hampshire: Ashgate, 2008.

Toledo Olivar, Araceli, "'¡Ay de las bruxas que pactan con el mal!'. Pedro Ciruelo y el imaginario del diablo", en María Jesús Zamora Calvo (ed.), *El diablo en sus infiernos*, Madrid: Abada, 2022, pp. 69-83.

Torquemada, María Jesús, *La Inquisición y el diablo. Supersticiones en el siglo XVIII*, Universidad de Sevilla, 2000.

Trevor-Roper, Hugh, *La crisis del siglo XVII. Religión, Reforma y cambio social* (trad. Lilia Mosconi), Buenos Aires: Katz, 2009 [1967].

Usunáriz, Jesús M., "La caza de brujas en la Navarra moderna (siglos XVI-XVII)", *RIEV* 9, 2012, pp. 306-350.

------, "Los niños como víctimas y los niños como verdugos en la caza de brujas. Navarra, siglo XVI", *Príncipe de Viana* 82: 279, 2021, pp. 301-325.

------, *Maleficium. Navarra y la caza de brujas. Siglos XIV-XVII*, Pamplona: Gobierno de Navarra, 2023.

Valente, Michaela, *Johann Wier. Agli albore della critica razionale dell'occulto e del demoniaco nell'Europa del Cinquecento*, Firenze: Leo S. Olshki, 2003.

Valls i Taberner, Ferran, *Privilegis i Ordinacions de les valls pirinenques*, Barcelona: Impremta de la Casa de Caritat, 1917.

Verdon, Jean, *Les superstitions au Moyen Âge*, Paris: Perrin, 2008.

Vidal Doval, Rosa, *Misera Hispania: Jews and Conversos in Alonso de Espina's* Fortalitium fidei, Oxford: The Society for the Study of Medieval Languages and Literature, 2013.

Villanueva, Jesús, "Remarques à propos de l'historiographie sur le libertinisme espagnol du XVIIe siècle", *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* 35, 2005 [en línea].

Voltmer, Rita, "The Witch Trials", en Owen Davies (ed.), *The Oxford History of Witchcraft and Magic*, Oxford University Press, 2017, pp. 93-133.

------, "Demonology and the Relevance of the Witches' Confessions", en Julian Goodare, Rita Voltmer y Liv Willumsen (eds.), *Demonology and Witch-Hunting in Early Modern Europe*, London: Routledge, 2020, pp. 19-48.

Wace, *Roman de Brut* (ed. Antoine Le Roux de Lincy), Rouen: Édouard Frère, 1836.

Waite, Gary, "'Man is a Devil to Himself': David Joris and the Rise of a Sceptical Tradition towards the Devil in the Early Modern Netherlands, 1540-1600", *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History*, 75:1, 1995, pp. 1-30.

Wilby, Emma, "¡Cabrón arriba! ¡Cabrón abajo!": creando la misa de la brujería vasca", en Fabián Campagne y Constanza Cavallero (eds.), *Furor Satanae: Representaciones y figuras del Adversario en la Europa Moderna*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2023, pp. 243-268.

Willumsen, Liv Helene, *Witches of the North: Scotland and Finnmark*, Leiden: Brill, 2013.

Wilson, Eric, "Institoris at Innsbruck: Heinrich Institoris, the *Summit Desiderantes* and the Brixen Witch-Trial of 1485", en Robert Scribner y Trevor Johnson (eds.), *Popular religion in Germany and Central Europe, 1400-1800*, Hampshire: Macmillan, 1996, pp. 87-100.

Wippel, John, "Metaphysical composition of angels in Bonaventure, Aquinas, and Godfrey of Fontaines", en Tobias Hoffmann (ed.), *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Boston: Brill, 2012, pp. 45-78.

Xammar, Carmen, "Dos episodios de brujería en la Seu d'Urgell. Primer tercio del siglo XVII", *Manuscrits. Revista d'Història Moderna* 34, 2016, pp. 63-86.

------, "Bruixeria i veïnat. Dos processos judicials de Bescaran, Alt Urgell, 1551-1553", *Pedralbes* 38, 2018, pp. 141-167.

Zaffaroni, Eugenio, "Friedrich Spee - El origen del derecho penal crítico", *Revista Culturas Jurídicas* 1:1, 2014, pp. 117-142.

Zaffaroni, Eugenio y Guido Croxatto, "Friedrich Spee: el primer criminólogo crítico", *Lecciones y Ensayos* 102, 2019, pp. 313-354.

Zamora Calvo, María Jesús, "Tratados reprobatorios y discursos antisupersticiosos en la España del Renacimiento", en Eva Lara Alberola y Alberto Montaner (eds.), *Señales, portentos y demonios. La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*, Salamanca: SEMYR, 2014, pp. 185-200.

------, "Gaspar Navarro y la demonología en su *Tribunal de superstición ladina*", en Fabián Campagne y Constanza Cavallero (eds.), *Furor Satanae: Representaciones y figuras del Adversario en la Europa Moderna*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2023, pp. 263-280.

Las letras y las horcas propone una mirada renovadora sobre la persecución judicial de la brujería en los reinos hispanos entre los siglos XV y XVII, cuestionando la noción historiográfica de "excepcionalidad hispana" e interpelando al lector respecto de los vínculos entre discurso y violencia en los orígenes de la Modernidad. El libro muestra cómo el saber erudito y la cultura folklórica, los complejos entramados jurisdiccionales del feudalismo tardío y los miedos colectivos, ante coyunturas sociales críticas y cambiantes, dieron lugar a la cruel represión de un crimen imaginario.

A través del análisis minucioso de los debates y tensiones que acompañaron el fenómeno en territorio ibérico –desde la conformación misma del tipo legal de la bruja en el *Quattrocento* hasta las grandes cazas de los reinos de Navarra y Aragón, en el temprano siglo XVII–, el libro analiza la dinámica de la represión en clave regional y comparativa, sin dejar de situar el espacio hispano en diálogo con la experiencia europea.

Además, ofrece un valioso *corpus* documental que –gracias al trabajo de transcripción, edición crítica, traducción y análisis riguroso– acerca al lector diversas voces del pasado. Algunas de ellas pretendieron legitimar la violencia inaudita de la caza de brujas; otras buscaron frenarla.

El resultado es un relato sólido y sugestivo que demuestra que la demonología –lejos de ser una curiosidad marginal– constituye una clave indispensable para descifrar la cultura política y religiosa de la temprana Modernidad occidental: era un punto de condensación de los conflictos más relevantes de la época.

Constanza Cavallero es Investigadora Adjunta del IMHICIHU-CONICET (Buenos Aires, Argentina), profesora e investigadora en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA) e Investigadora "Marcel Bataillon" del *Madrid Institute for Advanced Study* (MIAS)-Casa de Velázquez (período 2024-2025).

saemed

ISBN 978-987-47434-9-7