



Leyendo la brujería: la escritura o reescritura de esta creencia en el *Malleus Maleficarum*¹

Eva Lara Alberola²

Recibido: 12 de julio de 2015 / Aceptado: 4 de febrero de 2016

Resumen. En este artículo, seguiremos profundizando en el *Malleus Maleficarum*, tratado escrito por los inquisidores Institoris y Sprenger (continuando una investigación previa que realizaba ya una primera incursión en este texto), pues se trata de la piedra angular en la reinterpretación de la brujería a finales del siglo XV. En esta obra, tal y como demostramos en nuestro anterior trabajo, podemos hallar multitud de *exempla* catalogables como relatos ficcionales. Así, se corrobora que este y otros manuales pueden servir como materia prima de la cual rescatar multitud de narraciones de ficción. En esta ocasión, completaremos nuestro análisis del *Martillo* desde otra perspectiva: la escritura o reescritura que de la brujería como creencia y fenómeno se opera en esta obra; la creación o recreación de un gran relato construido a partir de la tradición oral, las confesiones de las víctimas y los imputados, y de los intermediarios que hacen llegar esta información a los autores.

Palabras clave: *Malleus maleficarum*; brujería; reinterpretación; folklore.

[en] Reading witchcraft: writing or rewriting of this belief in the *Malleus Maleficarum*

Abstract. This article keeps on delving into the treatise entitled *Malleus Maleficarum*, written by the German inquisitors Institoris and Sprenger (following a previous research which developed a first foray into this text), as it is the cornerstone of the interpretation –or reinterpretation– of witchcraft in the late 15th century. As it was proved in our previous research, many *exempla* cataloged as fictional stories can be found in the *Malleus*. So, we can corroborate that this and other treaties and manuals for inquisitors can be used as raw material from which we can rescue dozens of fictional stories. On this occasion, we will complete our analysis on the ‘Hammer of the Witches’ from another perspective: the writing or rewriting of witchcraft that this book develops; the creation or recreation of a great story built from oral tradition, the confessions of the victims and those accused, and the intermediaries who gave this information to the authors.

Keywords: *Malleus maleficarum*; witchcraft; reinterpretation; folklore.

¹ Trabajo realizado en el marco del proyecto I+D+I I+D+I MEHRLYN “Magia, épica e historiografía hispánicas. Relaciones literarias y nomológicas”, FFI2015-64050, dirigido por Alberto Montaner (Ministerio de Economía y Competitividad); y del proyecto I+D+I *Parnaseo. Servidor Web de Literatura Española*, FFI2014-51781-P, dirigido por Marta Haro (Ministerio de Economía y Competitividad). De la misma manera, Eva Lara Alberola forma parte del grupo de investigación 188: “Estudios de lengua y literatura, y su didáctica”, del departamento de Lengua y Literatura de la Universidad Católica de Valencia.

² Departamento de Lengua y Literatura. Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”
E-mail: eva.lara@ucv.es

Sumario. 1. Introducción. 2. Los antecedentes del *Malleus*. 3. El *Malleus Maleficarum*. 3.1. La bruja de este tratado. 3.2. Confesiones y experiencias. 4. La brujería como literatura: conclusiones. 5. Bibliografía citada.

Cómo citar: Lara Alberola, E. (2016) Leyendo la brujería: la escritura o la reescritura de esta creencia en el *Malleus Maleficarum*, en *Revista de Filología Románica* 33.2, 167-190.

1. Introducción

En este escrito nos proponemos continuar la tarea emprendida en nuestro artículo titulado “La brujería en los textos literarios: el caso del *Malleus Maleficarum*” (2015, en prensa), en relación con la ficción brujeil presente en el *Malleus Maleficarum* de Enrique Institoris y Jacobo Sprenger (1487). En esta ocasión nos acercaremos al aparato teórico de la brujería, pero sin perder de vista la perspectiva adoptada con respecto a todos los *exempla* insertos en el *Martillo* y que ya analizamos en el mencionado trabajo, cuya conclusión era que este tratado ofrece gran cantidad de materia prima literaria en relación con la brujería. Los relatos que se ofrecen, para avalar cada una de las afirmaciones de los inquisidores, han de ser considerados ficcionales y poseen una base folklórica evidente, sobre la cual se van construyendo nuevos discursos, tanto por parte de los acusados/as que confiesan sus crímenes (nunca perpetrados realmente), como por parte de quienes registran la información y de los propios inquisidores y tratadistas (en el caso de Institoris y Sprenger se aúnan el inquisidor y el tratadista, es decir, quien vive los diferentes procesos y juzga a las personas implicadas, y quien reflexiona y teoriza sobre el fenómeno que nos ocupa). La sala de justicia se convierte en un espacio de “creación literaria”, por ello Gaskill (2001: 56) habla de *storytellers* en referencia a quienes se ven obligados a confesar³.

Como adelantábamos, este estudio no volverá sobre las narraciones insertas en el tratado, aunque se hará referencia a ellas porque sirven como prueba para respaldar todas las afirmaciones de carácter teórico vertidas en tal documento. En esta ocasión nos detendremos en aquellos pasajes del discurso canónico-teológico que recalcan en la brujería como secta, en los crímenes imputados a sus oficiantes y en las reuniones que caracterizan a esta “sociedad secreta”, para ir viendo cómo se construye un fenómeno que, al igual que todos los relatos que salpican el *Malleus*, posee muchísimo de literario. Por tanto, las afirmaciones ya hechas sobre los citados *exempla* van a resultar igualmente útiles y pertinentes para determinar cómo funciona la dimensión teórica de la brujería que podemos hallar en la obra de Institoris y Sprenger.

³ Otros especialistas que trabajan en una línea similar son: Rowland (1990), Dolan (1994 y 1995), Briggs (1996), Rowlands (1998 y 2003), Gibson (1999 y 2001), Clark (2001 y 2004), Purkiss (2001), Rushton (2001) y Gentilcore (2002).

2. Los antecedentes del *Malleus*

Antes de centrarnos definitivamente en el manual que será el eje de este trabajo, resulta de gran interés recalcar muy sucintamente en los escritos anteriores que van colocando los cimientos sobre los que se va a construir el texto que nos ocupa.

En primer lugar, hemos de mencionar a Bartolo de Sassoferrato y su brevísimo tratado *Striga* (fechado entre 1331 y 1334), contenido en *Consilia XXXIII tam civilia, quam criminalia*, concretamente en *Consilium II*. En este escrito, que apenas ocupa una página, solamente se hace referencia a las penas que tienen que sufrir las *strigae* o *lamiae*, de las cuales sí se explicita que renuncian al bautismo, profanan objetos sagrados como la cruz, adoran al diablo y dañan a los niños pequeños (p. 184).

Nicolau Eimeric, en su *Directorium Inquisitorum* (1370), también alude a los crímenes de magos y hechiceras, en la Segunda Parte, *Quaestio XLII (De sortilegis et divinatoribus)* y *Quaestio XLIII (De inuocantibus daemones)*, se detiene en los tipos de pacto diabólico de las hechiceras y habla por extenso de la latría y la dulía; no olvidemos que nos hallamos ante un manual diseñado para los inquisidores, en el que se trata de ofrecer unas pautas para saber cómo actuar y penalizar las distintas materializaciones de las artes mágicas. Además, en esta segunda *quaestio*, se detiene también en el *Canon Episcopi* y las mujeres a las que se refiere este documento, para concluir que son herejes, en tanto pactantes, pues, aunque sus vuelos nocturnos y sus andanzas no fueran más que ilusiones, mediaría el trato diabólico (XLIII, p. 340, col. 2, E y p. 341, col. 1, A-E). Eimeric no profundiza en los crímenes imputados a estas féminas ni en sus costumbres.

En tercer lugar, es menester traer a colación el *Formicarius* (1435-1438) de Johannes Nider, que, en Libro V, capítulos 3 y 4, sí se refiere explícitamente a las brujas y menciona algunos ejemplos que de aquí tomarán Institoris y Sprenger para insertarlos en su tratado. En el capítulo 3 se refiere a los maléficos y menciona siete modos en que pueden causar el mal: infundiendo amor desordenado, o bien odio o envidia, impidiendo la concepción, haciendo enfermar algún miembro, privando de la vida, privando de la razón o dañando los bienes materiales y a los animales. Del mismo modo, y en esta ocasión a través de un ejemplo (es mucho más ilustrativo que describir el hecho de forma teórica) que retomará el *Malleus* se alude al acto de devorar niños y de usar también la grasa de los mismos para confeccionar un ungüento que será útil para vuelos y transformaciones. El capítulo 4 se detiene sobre todo en los nigrománticos y se refiere a los maléficos nuevamente en relación con los remedios que pueden anular su poder: los ritos de la Iglesia.

En cuarto lugar, hemos de mencionar a Jean Vinet y su *Tractatus contra daemonum invocatores* (c. 1450), texto en el cual no se presta atención en concreto a la secta de las brujas, pero sí hay sobre todo un par de capítulos que pueden resultar de interés al respecto. El capítulo VII de la Segunda Parte se dedica a *Angelus sua naturale virtute possit hominem de loco ad locum corporaliter transferre* y atiende, por lo tanto, a la cuestión del transporte aéreo real y tangible; y el capítulo X de la Tercera Parte profundiza en si *Vetule sortilege possint*

homines fascinare. Pensemos que la mayor parte de tratados anteriores al *Malleus* se preocupan por determinar de qué son o no capaces los demonios, con el fin de respaldar teológicamente todo aquello relativo a la magia. El principal objetivo es dilucidar qué prácticas son posibles (y esto está íntimamente conectado con las capacidades del diablo) y, sobre todo, cuáles han de ser castigadas y con qué tipo de penas.

A continuación, se ha de resaltar el trabajo de Nicolás Jacquier, *Flagellum haereticorum fascinatorum* (1458). El tratadista, en el capítulo VIII, *De differentia inter sectam haeresim fascinatorum modernorum, et illusionem mulierum de quibus loquitur Canon Episcopi*, se aplica a demostrar que existe una secta de adoradores de Satán, ante los cuales el demonio comparece materialmente, puesto que sus actos y crímenes no suceden en sueños, sino todo lo contrario. Se alude a la *Diabolica Synagoga* (p. 38) y al reniego, aunque siempre en relación con los *fascinari*, quienes se van transformando paulatinamente de simples encantadores en brujos y brujas. Se hace hincapié en el maleficio, pues a través del mismo estos sectarios pueden impedir la concepción, provocar enfermedades, producir la muerte de hombres y animales, el aborto... Y se focaliza principalmente en el sacrilegio, la profanación y el atentado contra la religión católica que practican los pertenecientes a este grupo de adoradores del diablo. En el capítulo VIII, *Quod daemones specialiter tria genera oblationem exquirunt a suis cultoribus, si ad hoc percipiant ipsos posse inducere*, se presentan, tal y como se hará a lo largo del *Malleus*, algunos ejemplos sobre la profanación como cuando alguna mujer, en misa, guarda la hostia consagrada para ofrecérsela después al demonio. Del mismo modo, se hace una especial alusión al crimen de infanticidio, sobre todo de niños muertos sin bautizar. Por último, en el capítulo IX, *De consideratione cavte habenda circa illud Canon Episcopi*, se concluye que la nueva secta de los brujos no es la misma referenciada en este texto, tras todas las consideraciones realizadas en los capítulos anteriores.

Por otro lado, hallamos también el libro de Alfonso de Espina, *Fortalitium fidei* (ca. 1458). En el capítulo X del libro V se profundiza en las mujeres que nos interesan, tanto en sus supuestos crímenes, como en sus actividades nocturnas vinculadas al culto diabólico, para concluir que todo lo que creen vivir no son más que ilusiones. Eso sí, esto se hace en apenas tres páginas, por lo que el espacio destinado a estas mágicas es brevísimo.

Por último, se debe prestar atención al *De magicis artibus et magorum maleficis...* (1483) de Bernardo Basin. En este libro nada se manifiesta sobre las brujas en sí, pero sí se hace referencia a las viejas hechiceras (*fascinatrices*) que causan mal de ojo a los niños (en la proposición VIII) y se vuelve sobre la cuestión del *Canon Episcopi* en relación con la secta de los maléficos (proposición X), pero no se va más allá en relación con dicha secta. Al autor solo le interesa si es herejía tratar con los demonios y se detiene en las diferentes relaciones que pueden existir entre los mágicos y estos, tal y como se detalla en las conclusiones⁴.

⁴ Otros textos de interés son los de: San Bernardino de Siena, que en *Le prediche volgari... dette nella Piazza del Campo...* (1427) alude a la creencia de que las brujas chupan la sangre de las criaturas; Mariano Sozzini con su *Liber de sortilegiis* (1443), en el que expresa que estas mujeres son pobres ilusas; Alfonso Tostado Ribera y sus *Comentaria in primam partem Matthaei...* (h. 1440), aquí el autor simplemente se detiene en el

3. El *Malleus Maleficarum*

3.1. La bruja del *Malleus*

Una vez revisados, aunque muy sucintamente, los contenidos que recogen los tratados anteriores en referencia a las brujas, nos detendremos en el *Malleus Maleficarum*, de Institoris y Sprenger (1487), con el fin de determinar cómo se perfila la bruja y, en consecuencia, la secta de la que se dice que forma parte. De este manual, hasta 1500 se publicaron ocho ediciones y cinco más vieron la luz hasta 1520. Una segunda ola de popularidad tuvo lugar entre 1576 y 1670, período en el que se pueden contar dieciséis ediciones (Broedel 2003: 8 y 18; Zamora Calvo 2005: 130). De esta información se deriva la gran repercusión que tuvo el presente tratado, que fue, por lo que hemos visto en relación con los textos que lo precedieron, el primer que profundizó tan por extenso en la temática que nos ocupa. Hemos de tener en cuenta que las narraciones, que sirven como base y refuerzo a cada una de las afirmaciones de los dos inquisidores sobre las criaturas que nos interesan, ya han sido estudiadas en un trabajo precedente, como ya manifestábamos en la introducción, por ello no volveremos sobre ellas, pero sí haremos referencia a ellas y a las conclusiones extraídas de su análisis.

Esta obra se estructura en tres grandes partes, de las cuales nos interesan las dos primeras, pues la tercera es un compendio de indicaciones de carácter jurídico, acerca de cómo procesar a estas mujeres. Veamos qué contenidos se recogen en estos bloques

PRIMERA PARTE

1. Sobre la vigencia del *Canon Episcopi*
2. ¿Colabora el diablo con el brujo?
3. ¿Hay procreación de hombres por medio de los demonios íncubos y súcubos?
4. ¿De dónde viene la proliferación de la obra de los brujos?
6. Acerca de las brujas que se someten a los demonios
7. ¿Pueden los demonios llevar los espíritus de los hombres hacia el amor o el odio?
8. ¿Pueden los diablos impedir la potencia genital?
9. ¿Pueden ilusionar las brujas hasta el punto de hacer creer que el miembro viril se ha separado del cuerpo?
10. ¿Pueden las brujas realizar maleficios sobre los hombres que hagan adquirir a estas formas bestiales?
11. Las parteras brujas hacen morir lo concebido o bien ofrecen los niños a los demonios.
12. ¿Concurre la permisión divina a los maleficios?
13. Permisión a causa del pecado original
14. Enormidad de los crímenes de las brujas (materia predicable)
15. Por los pecados de las brujas muchos inocentes son heridos
16. Comparación de las obras de las brujas con otras formas de superstición

hecho de que a veces el demonio puede transportar personas de un lugar al otro, pero en la cuestión que nos interesa se muestra partidario del *Canon Episcopi*.

17. Gravedad de los crímenes de las brujas, comparándolos con otros pecados de los demonios
18. Contra el argumento de los laicos de que Dios no permite tanto poder al diablo.

SEGUNDA PARTE (sobre los maleficios y la forma de luchar contra ellos)

Cuestión I. A quienes no puede hacer daño el maleficio

1. Modo en que los demonios atraen y seducen inocentes por medio de las brujas
2. Profesión sacrílega y modo de rendir el homenaje
3. Transporte brujeril
4. Las brujas se entregan a los demonios íncubos
5. Maleficios de las brujas usando los sacramentos de la Iglesia
6. Modo de impedir la capacidad genital
7. Modo de hurtar el miembro viril
8. Modo de transformar los hombres en bestias
9. Los demonios entran en el cuerpo para la transmutación
10. A través de las brujas los demonios pueden poseer a los hombres
11. Cómo las brujas pueden infligir enfermedades
12. Cómo las brujas infieren otras enfermedades particulares
13. Cómo las parteras-brujas infligen los mayores daños a los niños: a) muerte; b) ofrenda al demonio
14. Cómo infieren daño a los animales
15. Cómo concitan pedriscos y tempestades
16. Modo en que solo los hombres son afectados por ciertos maleficios

Cuestión II. Modos de quitar y curar los maleficios

1. Remedios de la Iglesia contra los íncubos y súcubos
2. Remedios para la potencia genital
3. Remedios para el amor / odio desordenado
4. Remedios para la pérdida del miembro viril y la transmutación en animales
5. Remedios para las personas poseídas en virtud de un maleficio
6. Acerca del exorcismo para curar enfermedades debidas al maleficio
7. Remedios contra tempestades y para curar animales embrujados
8. Remedios para las aflicciones mágicas ocultas

TERCERA PARTE: veinticinco cuestiones para la acción judicial

A lo largo de todas las cuestiones y capítulos de las dos primeras partes se va perfilando a la bruja, con mayúsculas, pero sin nombre ni apellidos, a ese arquetipo que va a poder encarnarse, tomar forma humana, cuando se den las circunstancias propicias y encuentre el receptáculo perfecto que pueda albergarla en su interior. En la primera parte se expone toda la base teológica necesaria para poder explicar y condenar los actos de estas maléficas. En la segunda parte, los autores se detienen con más detalles en cada uno de los crímenes imputados a estas féminas. En ambas se van aportando las distintas piezas que conforman el puzle de la brujería y, sobre todo, se van armando las piezas de su oficiante, focalizando en sus principales crímenes. Veamos qué podemos hallar, a ese respecto, en este tratado.

En la cuestión II de la Primera parte, leemos:

Notaremos así que esta herejía de los brujos difiere de las otras herejías; no solamente en lo que implica la locura de un pacto explícito, jurado y firmado para burla del creador y perdición de sus criaturas. [...] Difere también de todo arte nocivo y supersticioso, en la medida en que más que el resto de los géneros de adivinación, se sitúa en el supremo grado de malicia, esta herejía de los maléficos, cuyo nombre lo obtienen de maldecir o sentir mal de la fe [...]. Notaremos qué cuatro elementos de su ejercicio aumentan su perfidia, como son el hecho de renegar con boca sacrílega, en su totalidad o en parte, la fe católica; el hecho de consagrarse ellos mismos en cuerpo y alma; el hecho de ofrecer al Maligno niños todavía sin bautizar; el hecho de entregarse a las torpezas diabólicas de los actos carnales con los demonios incubos o súcubos (Primera Parte, Cuestión II, pp. 62-63).

De este fragmento varias son las cuestiones expuestas que nos parecen destacables. Primeramente, cabe decir que se hace muchísimo hincapié en el carácter herético de la secta, aunque esta herejía se diferencia de todas las demás por el pacto explícito, notorio y manifiesto que se cierra con el diablo. Del mismo modo, se distingue a este grupo de maléficos del resto de oficiantes mágicos, dada su perfidia y se resaltan cuatro elementos idiosincrásicos: reniego, consagración en cuerpo y alma al demonio, ofrenda de infantes y relaciones sexuales con los diablos. Estos serían los cuatro grandes puntales, que después se irán completando con otros detalles y matizaciones. En ningún momento se hace, todavía, referencia a los conventículos. También es necesario resaltar que se justifica la necesidad de actuar en contra de esta sociedad diabólica a partir de la Bula de Inocencio VIII, que no puede reflejar más que una realidad indiscutible, y sobre todo a partir de la experiencia directa, ya que los autores son dos inquisidores que han participado en varios procesos. Sobre estos últimos aspectos, tan interesantes, volveremos de forma más detallada en el apartado siguiente.

Por otra parte, uno de los primeros delitos en los que se profundiza es el infanticidio. De ahí que la cuestión XI de la Primera Parte se dedique a las parteras que son brujas. Estas mujeres realizarían cuatro clases de actos: maleficio para impedir el acto carnal, maleficio para impedir la concepción o causar el aborto, devorar a los niños u ofrecer a los pequeños al demonio (p. 147). Pero Institoris y Sprenger se detienen en el aspecto más espeluznante de todos los enunciados: “algunas brujas, yendo contra la inclinación de la humana naturaleza, e incluso contra la de todas las bestias, [...] tienen el hábito de despedazar y comer niños” (p. 147). He aquí una de las costumbres brujailes más idiosincrásicas, pues este arquetipo de la bruja devora-niños es el que va a pasar a la posteridad y el que va a aparecer recogido en multitud de cuentos populares⁵.

Posteriormente, en la cuestión XVI, conoceremos, por extenso, el resto de delitos imputados a estas mujeres (ya esbozados en capítulos anteriores), puesto

⁵ Campagne (2008) y Castell (2014) señalan, precisamente, el vampirismo y el asesinato de tiernos infantes como la característica más definitoria de la bruja ibérica.

que el *Malleus*, aunque en muchos casos habla de los maléficis en general, se centra particularmente en las féminas:

Los crímenes de las brujas son mucho más grandes que todos los demás crímenes. [...] Las brujas equivocan a los sentidos humanos por medio de ciertas apariciones, con el fin de hacer percibir las cosas ante los sentidos de la vista o el tacto de manera distinta a como son. [...] Ahora bien, las brujas no se contentan con realizar estas prácticas únicamente en relación con las potencias genitales. Cuando dan la ilusión de una desaparición práctica aunque no real. Muchas veces han hecho desaparecer realmente la potencia genésica, no pudiendo la mujer concebir como consecuencia de ella, ni realizar el hombre el acto carnal por no disponer del miembro. De manera no ilusoria también han sido causa de abortos después de la concepción, ello unido a otros innumrables males. Por otra parte, con frecuencia aparece bajo la forma de diversas fieras. [...] Estas [las brujas] no conservan vestigio alguno de piedad, como resulta claro para todo el que considere sus obras; ellas no cesan de derramar sangre inocente; ponen a la luz del día todo lo que está oculto por orden del demonio; no perdonan ni a los vivos ni a los muertos, matando las almas juntamente con los cuerpos. [...] Y si desean saber de los demonios cualquier cosa oculta, bien para ellas mismas o para otros, entonces ellas lo saben de los demonios en base de un pacto realizado de alguna manera, por medio del sacrificio de un animal, alguna súplica sacrílega y alguna demostración del culto de latría, pero sobre todo ofreciéndose ellas en cuerpo y alma a los demonios y renegando por completo de la fe con boca sacrílega; no contentas incluso con esto, ofrecen sus propios hijos y los hijos de los demás a los demonios o bien los matan, como ya queda dicho (Primera parte, Cuestión XVI, pp. 179-182).

De este fragmento podemos extraer muchos de los elementos que nos van a permitir completar el retrato de la figura que nos interesa, capaz de confundir los sentidos (y se resalta en relación con esto el hurto del miembro viril), de impedir la concepción y también el propio acto carnal, al igual que de causar el aborto y de adoptar formas animales. De la misma manera, se hace referencia a la ausencia de piedad en estas mujeres, que atentan continuamente contra la vida y hacen que se pierdan las almas junto con los cuerpos. No dudan tampoco en asesinar u ofrecer a sus propios hijos a los demonios. Por último, también pueden revelar lo oculto y conocer el porvenir; todo ello, siempre, por acción diabólica.

Y hablando de los distintos tipos de artes adivinatorias, los dos inquisidores determinan que la brujería supera cualquiera de estas supersticiones, dado que las brujas intentan dañar al prójimo y las mencionadas formas de acceder a lo oculto no causan ese mismo mal:

Pero está claro que esto tampoco admite comparación con las brujas y sus obras que son conocidas como maleficis. [...] A pesar de que todas estas especies trabajan con invocación expresa y no tácita del demonio, con todo no admiten comparación con los maleficis de las brujas; realmente estas otras no intentan hacer daño a los hombres, a los animales ni a los frutos de la tierra (Primera Parte, Cuestión XVI, p. 183).

Se deduce de estas palabras que la bruja se perfila como un ser maligno que, a diferencia de otras categorías mágicas, se entrega al diablo no solo en alma, sino también en cuerpo, y sus crímenes superan cualquier otra forma de magia, puesto que dañan o arrebatan la vida de seres humanos, animales y frutos de la tierra, por el mismo placer de sembrar el mal y la muerte. Con el último aliento de sus víctimas pueden arrebatarse, igualmente, su espíritu. No existe otra criatura sobre la tierra capaz de tales aberraciones.

De otro lado, en ningún momento los autores, a pesar de la profundidad que se puede percibir en las argumentaciones que pasaremos a detallar, observan con piedad a estos seres que poseen mucho más de fantástico que de realista y materialmente posible. Tres son las circunstancias en que una persona es fácilmente atraída hacia la brujería: 1) el tedio procedente de las contrariedades materiales; 2) la inclinación por las pasiones y placeres; y 3) la pobreza y la tristeza (Segunda Parte, Cuestión I, capítulo I, pp. 215-217). Pero estos condicionantes no significan nada para los dos inquisidores, aunque para el lector actual están hablando de la desesperación humana y remiten a la dimensión más trágica de este fenómeno y su repercusión social e histórica.

Ya en la Segunda Parte, Institoris y Sprenger vuelven sobre algunas ideas anteriores para ir ampliándolas y seguir profundizando en las características de las maléficas y en los crímenes que (presuntamente) cometen. Por ello, se detienen nuevamente en la bruja devora-niños, que, como veremos, adquiere un poder inusitado y se califica como la más monstruosa:

Son estas las que yendo contra la naturaleza del hombre y su inclinación e incluso la de los animales, tiene como hábito despedazar y devorar a los niños de su propia especie. Es esta la especie de brujería más importante. Ellas son las que realizan innumerable cantidad de males. Ellas son las que levantan tempestades en medio de relámpagos y truenos; ellas son las que provocan la esterilidad en los hombres y las bestias. Aquellos niños que no devoran, o bien los ofrecen a los demonios o se las ingenian para matarlos de otra manera: sobre todo aquellos que todavía no han renacido de la fuente del bautismo. Aquellos que devoran, no sin la permisión de Dios, son los bautizados. Hay niños que caminan junto al agua y ellas son capaces de hacerles caer, incluso en presencia de sus padres sin dejarse ver. Son capaces de enloquecer a los caballos incluso bajo sus jinetes; pueden trasladarse de un lugar a otro a través de los aires en el cuerpo o en el espíritu; son capaces de cambiar el ánimo de los jueces y magistrados de manera que no puedan hacerles daño. En las torturas pueden dotarse a sí mismas y a otros del don de la taciturnidad; provocar un enorme temblor en las manos y en los ánimos de los que las vienen a prender; revelar a los demás acontecimientos futuros y cosas ocultas, al menos en opinión de Santo Tomás, aquellos que pueden tener una causa natural y que el demonio puede conocer. Pueden ver cosas ausentes como si las tales se desarrollasen presentes; cambiar los corazones de los hombres hacia un amor o un odio desordenados; destruir en ocasiones por el rayo aquello que ellas desean, incluso hombres y animales. Pueden hacer estéril la potencia genital o incluso hacer imposible la unión conyugal; provocar el aborto, causar la muerte de los niños en el seno de la

madre únicamente por el tocamiento exterior. Pueden a veces embrujar a hombres y animales por una simple mirada, sin el menor contacto, y de esta forma causar la muerte; entregar y consagrar sus propios hijos a los demonios. Y, en breve, como ya se ha dicho pueden causar mortandades de peste u otra clase que las otras brujas [las de clase inferior] no pueden provocar sino parcialmente. [...] Es una característica común a todas entregarse a todo género de torpezas carnales con los demonios (Segunda Parte, Cuestión I, Capítulo II, pp. 221-222).

Por tanto, a todas las características expuestas anteriormente se suman algunas otras que contribuyen a completar la imagen de estas féminas, que además de zamparse a niños, ofrecen al diablo los que no devoran o son las responsables de que sufran desafortunados accidentes. Igualmente, se dedican a levantar tempestades, enloquecer a los animales, provocar esterilidad (en esto se insiste durante toda la obra en repetidas ocasiones, como hemos visto), el aborto o, directamente, asesinar a las criaturas en el vientre de sus madres, y también pueden impedir la unión de los esposos; escudriñar lo que está por venir, causar amor u odio, destruir a los enemigos mediante un rayo, embrujar a hombres y bestias, producir grandes epidemias y mortandades y, finalmente, mantener relaciones sexuales con los demonios. Sería esta una categoría especial de bruja, superior al resto, y a la cual se adjudican las mismas capacidades que a las demás, pero se la dota de mayor poder y mayor maldad. De ahí que pueda extender enfermedades que arrasen a una población completa, a diferencia de otras clases de maléficas.

Este es el personaje que Institoris y Sprenger, al igual que otros inquisidores, teólogos e intelectuales, no crean, pero sí reelaboran tomando como base un sustrato folclórico nada desdeñable; pensemos en la striga, la lamia, la empusa, etc.⁶ En este fragmento, la bruja queda totalmente definida y está preparada para protagonizar primigenios relatos de terror, aunque todavía irá creciendo como actante a lo largo de los siglos XVI y XVII.

⁶ Habría que añadir otros seres míticos, tales como las grayas, las gorgonas, las bacantes, las harpías, cualquier materialización de la feminidad terrible, que se había plasmado, por otra parte, en figuras literarias que estaban reflejando unas determinadas creencias sobre el poder femenino, como Circe, Medea, Dido, Acántide, Dipsas, Proselenos, Canidia, Ericto, Pánfila, etc. (véase Lara Alberola, 2010: 43). Ecos de estos personajes seguirán vivos, no con esos nombres, pero sí con sus mismas características. Como bien señalaba San Agustín en *La ciudad de Dios*, en el capítulo 17 del Libro XVIII, el episodio de Circe y Ulises demostraba que los hombres podían ser transfigurados en animales, siguiendo a Varrón; del mismo modo, en el capítulo 18 del Libro XVIII, continúa con este asunto para llegar a la conclusión de que estas metamorfosis solo suceden por intervención diabólica (el diablo no metamorfosearía realmente el cuerpo del implicado, sino que alteraría los sentidos de la persona que percibe su imagen, de modo que viera un animal en lugar de un ser humano) y vuelve a hacer referencia a un texto literario emblemático, como es *El asno de oro* de Apuleyo: “En efecto, si dijéramos que no debe prestarse fe a estos fenómenos, no faltan aún hoy quienes aseguran haber oído o experimentado cosas semejantes. Estando en Italia oí, en más de una ocasión, que en ciertas regiones se hablaba de que las mesoneras, iniciadas en las artes sacrílegas, solían dar a los viajeros en el queso algo que los convertía al instante en bestias de carga para transportarles sus bultos, y una vez hecho esto, les tornaba a su forma anterior. Sin embargo, la metamorfosis no les trocaba la razón bestial, sino que se la conservaba racional y humana, como Apuleyo cuenta o finge en *El Asno de oro*. Refiere que, una vez que tomó el brebaje, permaneciendo su ánimo humano, se convirtió en asno. Esto es tan falso o, al menos, tan raro, que hay razón más que suficiente para no creerlo” (pp. 1272-1273). Sin embargo, San Agustín está demostrando que esas historias circulan y que personajes como Circe o Pánfila siguen existiendo en el imaginario. Incluso él mismo concluye que el demonio puede crear la ilusión de una metamorfosis, por lo que relatos como los mencionados serían muestras de esa intervención diabólica, vinculada al uso de la magia.

Y esta figura brujeiril (observemos que nuestros autores siempre la presentan en femenino) termina de perfilarse cuando se profundiza en el juramento o pacto, pues es esta una de las pocas ocasiones en que el *Malleus* se detiene, por fin, en el sabbat:

El primer juramento tiene lugar cuando las brujas se reúnen en **asamblea** en una fecha prevista de antemano: ellas ven al demonio bajo la forma de un hombre; éste les anima a guardarle la fe y fidelidad debidas mediante promesas de prosperidad temporal y larga vida; y aquellas que se encuentran presentes le recomiendan recibir una novicia. El demonio pregunta entonces si quieren renunciar a la fe de buen grado, renegar la religión cristianísima y el culto de la Mujer inmensa [...], no venerar nunca los sacramentos. Si encuentra resuelta a la novicia, entonces extiende la mano el demonio; la novicia hace lo mismo por su parte y promete con la mano levantada guardar el pacto. Pero cuando esto ha terminado el demonio añade que ello son es suficiente. La novicia inquires entonces acerca de lo que todavía resta y el demonio reclama el homenaje; que ella se entregue a él en cuerpo y alma para siempre, y haga cuanto pueda para llevar a cuantos individuos de ambos sexos pueda su poder. Añade que esta debe fabricar una serie de ungüentos por medio de la carne y la sangre de niños, sobre todo de niños bautizados; mediando todo ello podrá hacer cuanto se le antoje contando siempre con su asistencia (Segunda Parte, Cuestión I, Capítulos II, pp. 222-223)⁷.

He aquí el modo en que las neófitas cerrarían el pacto diabólico para formar parte de la secta y adquirir todo el poder que el demonio podría proporcionar. El juramento tiene lugar en el conventículo, esta es prácticamente la única alusión que encontramos en la obra a la reunión brujeiril. Queda totalmente asentada la idea de que existen unos encuentros periódicos, pero no se aportan más detalles ni se detienen Institoris ni Sprenger en todos los matices escabrosos que podremos hallar en otros tratados posteriores⁸, ni siquiera se persona el demonio en forma de macho

⁷ Resulta de gran interés traer a colación las palabras de Montaner (2014: 129): “Sucede aquí que, una vez aceptada la realidad de los maleficios atribuidos a las brujas, era justamente el sabbat el que, al situar en su centro al demonio, permitía a los canonistas y a los teólogos explicar por qué aquellas eran capaces de cometerlos. De ahí la confluencia de varios elementos inicialmente independientes: la demonización de la herejía, las acusaciones a las sectas heréticas de reuniones orgiásticas (y luego diabólicas) y la asimilación a las mismas de las seguidoras de Diana descritas en el canon *Episcopi* y todas las identificadas con ellas. De este modo, lo que en la bruja tradicional no era, en todo caso, sino un elemento más de una caracterización donde primaba el maleficio, en la bruja teologal se convierte en elemento esencial, por proveer la justificación del origen y la efectividad de sus acciones malignas. En cierto modo, en el paso de una a otra clase de bruja, la causa y el efecto se intercambian, o, para ser exactos, el aquelarre actúa como explicación del poder de las brujas y este, circularmente [...], como prueba de la existencia del aquelarre. A su vez, si bien el maleficio justificaba, a ojos de la sociedad civil, la persecución de las brujas, para atraer dicho delito a la jurisdicción eclesiástica hacia falta tratarla en tanto que secta herética, que es precisamente lo que el sabbat permitía, de un modo parecido al que se había usado con los supuestos rituales de los templarios, puesto que convertía el maleficio en el resultado de la pertenencia a una comunidad demonolátrica.” A ojos de este estudioso, con quien estamos totalmente de acuerdo, habría una bruja tradicional (la base folklórica de la que nosotros hablamos) y una bruja teologal, tras la reinterpretación canónico-teológica.

⁸ Esta reconstrucción a partir de materiales previos lleva a una reinterpretación sincrética que lo tiene todo de ficcional y que posee muchísimo de artificial, aunque con una evidente base folklórica. Aquí vemos cómo se ha concretado la semilla sembrada por el *Malleus* a principios del siglo XVII: “También se pueden ver en el

cabrió, sino que adopta forma humana. Vemos en este fragmento que no va a ser suficiente con un simple juramento, pues también se ha de renegar de la religión católica, realizar un homenaje al señor de la secta y entregarse a él también en cuerpo y no solo en alma; de la misma manera se ha de manifestar la intención de reclutar a nuevos novicios y de cometer infanticidio para hacer posible la fabricación de ungüentos.

Y llegamos, por fin, a la cuestión del vuelo. En relación con el cual nos llama la atención lo que se detalla acerca del modo en que se inicia el mismo:

Las brujas, por instrucción diabólica, fabrican un ungüento con el cuerpo de los niños, sobre todo de aquellos a los que ellas dan muerte antes del bautismo; ungen con este ungüento una silla o un trozo de madera. Tan pronto como lo hacen se elevan por los aires, tanto de noche como de día, visible o invisiblemente, según su voluntad, porque el diablo puede ocultar un cuerpo interponiendo otro objeto. [...] A veces transporta a las brujas sobre animales que no son animales verdaderos, sino demonios que han adoptado su forma; o incluso ellas se transportan sin ninguna ayuda exterior, simplemente por el poder del diablo que actúa invisiblemente (Segunda Parte, Cuestión I, capítulo 3, p. 236).

Hablar de transporte aéreo resulta inconcebible sin aludir al ungüento, del cual se asegura que se fabrica con el cuerpo de los niños muertos sin bautizar (entre líneas se puede leer, igualmente, la necesidad de asesinar a estas criaturas, o bien la

Sabbat a brujas que se transportan por el aire sobre bastones, a otras que bailan en círculo, a veces de dos en dos, con encuentros tan impúdicos e indecentes como nadie pueda imaginar. Se pueden ver además banquetes en los que se hartan de carroñas fétidas y apostasas, como se realizan tantas falsas adoraciones, tantas ceremonias execrables, como se remedan tantos bellos misterios en un altar negro y malhadado, encima del cual colocan al Demonio como su santo, horroroso y cornudo; a la reina del Sabbat acariciada y mancillada por un amante tan abominable, se puede reconocer la falsedad de un agua bendita sacada de la cloaca del cuerpo infecto del Espíritu Maligno; como ofrecen a Satanás monedas sin cara ni cruz; elevar una falsa hostia, completamente negra y sin forma alguna; se puede ver asimismo como predicán cosas tan temibles que los propios diablos sentirían horror de ellas si Dios no les hubiera atado a esas tinieblas, y les permitiera escoger.” (Lancre, Libro VI, Discurso II, p. 297). Y más adelante, en el Discurso V, Lancre sigue perfilando su propia realidad brujeil: “En el Sabbat las brujas cumplen con su obligación de cometer infanticidios, ponen a hervir y a consumir su carne inocente, hasta casi convertirla en líquida y volverla potable, beben su sangre y después aderezan su carne como ya he explicado, y cuando no pueden llevar a niños, bautizados o no, se llevan los cuerpos de los sepulcros, o van a retirar los ahorcados del cadalso, para ofrecerlos como comida en el Sabbat, esto movió a Apuleyo a decir que una vez ganó seis escudos por proteger un cadáver de las brujas de Tesalia toda una noche.” (Libro VI, Discurso V, pp. 359-360). También Lancre intentará responder a las cuestiones que cualquier persona en el siglo XVII (quizás no en el XV) podría formularse en relación con estos cuentos brujelescos, como si no podían ser las confesiones fruto de la tortura, o si no podrían ser víctimas de testigos falsos, pero para este inquisidor estos argumentos no se sostienen, pues las pruebas irrefutables son, en primer lugar, que los testimonios de los diferentes brujos y brujas coinciden y, en segundo lugar, que los hechos que se imputan a los sospechosos responden a las potencias de Satanás, según los teólogos. Tampoco puede tratarse de ensueños o alucinaciones, porque todos tienen los mismos (Libro VI, Discurso V, pp. 352-353). Lo que ni Sprenger ni Institoris, ni Lancre, ni prácticamente ninguno de los intelectuales de la época (y ni siquiera la gran mayoría de los investigadores contemporáneos) tienen en cuenta es que la brujería, aun reinterpretada por los sectores cultos por escrito, siguió difundiendo de forma eminentemente oral, sobre todo en zonas rurales, tal y como comenzó su existencia, y se ajustó a muchos de los parámetros propios del cuento popular, expuestos de forma muy clara por Julio Camarena (1995): creación colectiva, vida en la tradición oral variando continuamente, relación de sucesos ficticios, personajes arquetípicos, adaptado al contexto del narrador... Por otra parte, se ajusta más a la leyenda que al relato popular en el sentido de que lo narrado se presenta como realmente acontecido y el receptor así lo asimila (Van Gennep, 1914, Libro I, cap. 1).

profanación de tumbas para conseguir los cadáveres)⁹, con este preparado se puede untar cualquier instrumento, normalmente un trozo de madera, para elevarse por los aires y acudir a las reuniones. Otros “instrumentos” usados para el transporte son los demonios en forma de animales. Por último, las maléficas pueden volar sin ninguna ayuda, pero por acción diabólica, claro está.

En conclusión, la bruja del *Malleus*, como hemos visto, cierra un pacto diabólico explícito y manifiesto, entregándose en cuerpo y alma a los demonios; forma parte de una secta herética y es capaz de las peores aberraciones, su especialidad es atentar contra la vida en sus diversas manifestaciones y poniendo especial atención en los tiernos infantes. Ejecuta innumerables maleficios (se hace mucho hincapié en que impide el acto carnal y la concepción y en que provoca el aborto; recordemos que también causa enfermedades y la muerte, convoca tempestades y pedriscos, inclina hacia el amor o el odio, enloquece y embruja hombres y animales, etc.), puede volar, acude al sabbat y la peor de todas ellas es la devora-niños, que posee un poder y unas capacidades superiores a las del resto.

3.2. Confesiones y experiencias

A continuación, nos detendremos en qué pruebas se presentan para respaldar todas las afirmaciones vertidas en fragmentos como los presentados en el apartado anterior, que sintetizan las principales características de este arquetipo, bajo el punto de vista, claro está, de estos dos inquisidores, quienes afirman así:

Ojalá que todas estas cosas pudieran decirse sin verdad y con invención; con la ventaja de que la Iglesia se encontraría inmune de la infección de semejantes manchas. Pero para quitarnos toda ilusión está la determinación de la Sede Apostólica que recoge la Bula¹⁰; y además está la experiencia, esta maestra de vida. Las confesiones de los brujos hasta en los tormentos nos han dado una tal certeza de los crímenes perpetrados, que no podemos, sin riesgo de nuestra propia salvación, cesar en nuestra actividad inquisitorial contra ellos (Primera Parte, Cuestión II, pp. 62-63).

Pensemos que, si el principal argumento para defender la existencia de la amenaza brujeil se deriva de la práctica y, por tanto, de las confesiones de los implicados/as, hemos de volver a esas narraciones insertas que ya analizamos en

⁹ En la relación que edita don Juan de Mongastón del Auto de Fe de Logroño de 1610, hay también referencias más explícitas y detalladas sobre estos actos; se ve, por tanto, una notable evolución del siglo XV al XVII, en el sentido de que no hay pudor a la hora de profundizar en los crímenes brujeiles, como hemos visto, igualmente, al referirnos a Lancre: “Y Miguel de Goybûru refiere que algunas veces en el Año él y las Bruxas más ancianas hazían al Demonio una offrenda que le era muy agradable. Y para ello yvan de noche a las Yglesias y llevavan consigo cada uno de ellos una cestilla que tenía assa, y desenterravan los cuerpos de los difuntos que estaban ya gastados, y de ellos sacavan los huesos de los menudillos de los pies, las ternillas de las narizes y todos aquellos huesezillos que ay alrededor, y los sesos hediondos (que, aunque se van consumiando con la tierra, tardan mucho en se acabar de gastar); y estas partes de los cuerpos de los difuntos (que son para el Demonio bocados muy sabrosos) las recogían en las cestillas, y bolvían a cubrir las sepulturas con la tierra, llevando consigo luz para hazerlo, que declaran es muy oscura, sin dezir de qué sea.” (*Relación...* 175-176).

¹⁰ Se refiere a la Bula *Summis desiderantes affectibus* de Inocencio VIII, promulgada en 1484.

nuestro estudio anterior y, en consecuencia, entramos en el terreno de lo ficcional, también de lo literario. Todo, al final, se reduce a una cuestión discursiva. Veamos, al menos, un par de ejemplos de esas narraciones que se integran como aval de las diferentes aseveraciones de Institoris y Sprenger:

Sirva de ejemplo el hecho de que uno de nosotros, los inquisidores, encontró en una ocasión una plaza fuerte casi vacía de habitantes por la muerte. Por otra parte, corría el rumor¹¹ de que una mujer que había muerto y había sido enterrada había comido poco a poco el sudario en el que se encontraba amortajada, y que la epidemia no cesaría en tanto ella no hubiera comido el lienzo y lo hubiese digerido. Se tuvo consejo a este respecto. El preboste y el alcalde de la ciudad, cavando en la tumba, encontraron casi la mitad del lienzo introducido en la boca, la garganta y el estómago y ya digerido. Ante este espectáculo, el preboste, alterado, sacó su espada y cortándole la cabeza la arrojó fuera de la fosa. Inmediatamente la peste cesó. De donde se ve que mediante la permisión divina los pecados de una vieja bruja han sido castigados sobre inocentes por causa de la disimulación de pecados y crímenes anteriores. Una vez que fue practicada la Inquisición, se encontró que durante un largo período de tiempo esta mujer había sido bruja (Primera Parte, Cuestión XV, p. 174)¹².

En la diócesis de Basilea¹³, en la ciudad de Thann, una bruja que fue quemada había confesado antes haber matado a más de cuarenta niños de la manera siguiente: A la salida del claustro materno, les hundía una aguja sobre la cabeza que les penetraba en el cerebro. Otra, en la diócesis de Estrasburgo, confesó haber matado tantos niños que no podía contarlos. Se la detuvo de la manera siguiente: Había sido llamada desde una ciudad a otra para que ayudase a una mujer a parir. Una vez que hubo terminado su trabajo, cuando volvía a su casa, en el momento de franquear las puertas de la ciudad, causalmente salió de su delantal un brazo de niño recién nacido que cayó al suelo. Los que se encontraban en las puertas lo notaron, y cuando hubo pasado fueron a coger lo que ellos creían un trozo de carne. Pero mirándolo desde cerca, vieron que no se trataba de un pedazo cualquiera de carne, sino un brazo de niño con sus articulaciones. Una vez que tuvieron consejo con los jefes, supieron por una investigación abierta que a un niño recién nacido, muerto sin bautismo, le faltaba un brazo. Detuvieron a la bruja, la pusieron en interrogatorio y descubrieron su

¹¹ Sobre el papel de los rumores y habladurías en los casos de brujería, véase Stewart y Strathern (2008).

¹² Broedel (2003: 107) afirma el carácter indiscutiblemente tradicional de este relato. Además, como bien asevera Agustí (2013: 58), existía en el folklore alemán un tipo especial de vampiro, el *nachzerber*, que iba engullendo el sudario y esto provocaba la muerte de los parientes más cercanos, hasta que se colocaba una moneda en la boca de esta criatura y se le cortaba la cabeza.

¹³ Thompson, en su *Motif-index*, presenta una sección dedicada a las brujas, desde G200 hasta G299. En concreto, habla sobre el infanticidio en estos casos: G261. *Witch steals children* (el secuestro suele anteceder al asesinato); G262. *Murderous witch*; G262.0.1. *Lamia. Witch who eats children* (el asesinato de infantes va muy unido al hecho de que dichas criaturas sean devoradas o también, como veremos en el motivo siguiente, vampirizadas); G.262.1 *Witch sucks blood* (este motivo puede ser puesto en relación, igualmente, con el primer relato facilitado, el de la bruja-vampiro, quien también causa enfermedades desde la tumba, lo cual concuerda con G.263.4. *Witch causes sickness*).

crimen. Fue entonces cuando reconoció haber matado niños sin cuento (Segunda Parte, Capítulo XIII, 307)¹⁴.

Ambos relatos no han sido tomados de ninguna autoridad, sino de esta experiencia directa, maestra de vida, de la que hablaban los autores. No vamos a encargarnos del análisis ni comentario de ninguno de estos ejemplos, pues esto ya se realiza pormenorizadamente en Lara Alberola (2015, en prensa). Sirvan solamente al lector para hacerse una idea de cómo funcionan esas narraciones insertas que presentan como pruebas irrefutables de la veracidad de todo cuanto se está exponiendo sobre esta secta y a partir de ellas se deducen unos crímenes que no se corroboran de manera tangible en ningún momento.

En esto último se sigue insistiendo en varios momentos, como se puede intuir a partir de la siguiente afirmación en relación con la desaparición del miembro viril causada por las brujas: “Nadie duda de que algunas brujas hagan cosas sorprendentes acerca de los órganos viriles; muchos lo han visto y muchos también lo han oído decir. Y es de notoriedad pública, puesto que la realidad de este miembro era conocida por la vista y el tacto” (Primera Parte, cuestión IX, p. 130). Y cuando hablan sobre las parteras-brujas, nos damos cuenta de que esta creencia tan arraigada también parece basarse en los relatos de los acusados y acusadas: “[...] En este dominio son preferentemente las parteras las que causan mayores daños, como nos han contado, a nosotros mismos y a otros, brujas arrepentidas” (Primera Parte, cuestión XI, p. 148).

Ya en la Segunda Parte, hallamos muestras similares: “Puesto que el rumor público de estos transportes se extiende sin cesar, incluso entre el pueblo, resulta innecesario añadir aquí más pruebas” (Segunda Parte, Cuestión I, capítulo 3, p. 237). Esto afirman los autores inmediatamente después de ofrecer al lector una historia sobre el transporte aéreo, acaecida en la ciudad de Waldshut, cuanto una bruja fue levantada por los aires con ayuda del diablo y varios pastores fueron, presuntamente, testigos; acto seguido, esta mujer provocó una terrible tempestad. Lo que dicen haber visto estos rústicos, sumado a los rumores sobre otros casos similares, es ya suficiente prueba de veracidad. Y no olvidemos la propia palabra de la bruja: “Las brujas efectivamente son transportadas a la vez corporal y fantasmáticamente, como parece claro a partir de sus propias confesiones: no tanto de aquellas que han sido quemadas como las de aquellas que han vuelto a la fe y la penitencia” (Segunda Parte, Cuestión I, capítulo 3, p. 238). Esta última afirmación resulta muy significativa, dado que, precisamente, se quemaba a las personas que no confesaban los crímenes imputados, es decir, que se mantenían firmes en su inocencia. Por tanto, el hecho de que reconocieran volar las mujeres que sí testificaban lo que se esperaba de ellas y, en consecuencia, volvían a la fe indica que las acusadas tejían sus relatos con lo que conocían sobre la brujería, las

¹⁴ En este caso se evidencia la construcción de lo que M^a Dolores Madrid (2013) llama ficción judicial, aunque con unas características muy especiales en el caso de los procesos por brujería, pues las brujas que confiesan van hilvanando su relato de modo que se convierten ellas en protagonistas de una historia que se recrea a partir de las ideas preconcebidas de la implicada, tomadas de los relatos populares, aunque también de los interrogatorios y de la orientación de los inquisidores. El resultado es una narración nueva, formulada en unas circunstancias muy concretas y bajo presión.

preguntas de los inquisidores y su propia imaginación o capacidad narrativa, con el objetivo de salvar la vida.

Y esta clase de aseveraciones siguen sucediéndose en numerosas ocasiones más: “Esto nos ha enseñado la experiencia, maestra de vida: en la ciudad de Ratisbona, algunas brujas quemadas nos han confesado antes de la sentencia final que sus maestros les habían encargado trabajar con todas sus fuerzas en pervertir vírgenes y viudas piadosas” (Segunda Parte, Cuestión I, capítulo IV, p. 250).¹⁵ En otro momento, los autores repasan los modos que tienen las brujas para embrujar a las distintas criaturas y vuelven a enumerar los efectos que pueden causar y que ya hemos visto anteriormente. Al hilo de esta revisión, Institoris y Sprenger añaden: “Notemos que, a fin de que estas cosas no sean juzgadas como increíbles, las hemos establecido por cuestiones y respuestas a las objeciones en la primera parte; si es necesario, el lector a quien asalte la duda podrá referirse a ello si quiere saber la verdad” (Segunda Parte, Cuestión I, capítulo 5, p. 251). Se están refiriendo al bloque en el que se abordan las diferentes ideas acerca de la brujería desde un punto de vista canónico-teológico con el fin de determinar qué hay de verdad en dichas creencias, la conclusión es que las brujas sí pueden cometer todos los delitos que les son atribuidos. El lector que lo necesite puede volver sobre esa base teológica (que se construye a partir de todas las autoridades consultadas y de las Sagradas Escrituras). Y continúan: “Ahora nosotros debemos aportar únicamente los hechos y gestos que, o bien hemos encontrado nosotros mismos, o bien han sido escritos por otros para hacer detestar este crimen” (Segunda Parte, Cuestión I, capítulo 5, p. 251), es decir, los relatos insertos que sirven como prueba. Y no podemos olvidar que esas mismas narraciones, o sea, las confesiones y experiencias de las que se derivan son las que hacen necesarias la justificación teológica de la Primera Parte, pues se trata de determinar si lo que en estas historias se plasma es o no viable.

Broedel, en relación con esto y corroborando nuestra propia tesis, expone:

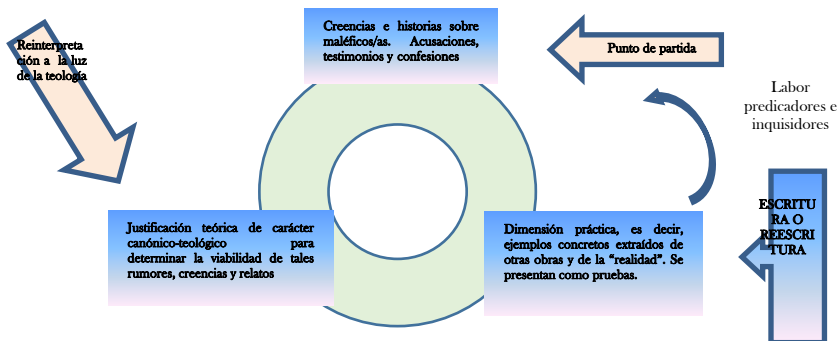
In the case of Institoris and Sprenger, their category “witch” responded to their experience as inquisitors, experience which included extensive familiarity with the oral testimony of victims of witchcraft and of accused witches themselves. [...] Their witches were the common people’s witches, those unpleasant and unpopular individuals held responsible for damaging crops, souring milk, and causing illness out of petty malice. In their trials, rumor, hearsay, and legend played an important part. [...] They repeatedly report as fact anything authenticated by the testimony of “reliable witnesses”. As a result, Institoris and Sprenger’s notion of witchcraft retained a congruence with traditional beliefs lacking in the constructions of authors with different experience or epistemological orientations (2003: 5).

Queda así bien afianzado el hecho de que la brujería, en su dimensión teórica y, por tanto, canónico-teológica, toma como base para respaldar los distintos

¹⁵ Henningsen (1980: 67) exponía, aunque en referencia a las brujas de Zugarramurdi, que la persona acusada podía llegar a identificarse con su relato y traicionar su personalidad. De ahí que incluso las mujeres que iban a ser quemadas continuaran representando su papel.

contenidos ofrecidos unos relatos que beben del rumor, la habladuría y la leyenda (vertiente “práctica”)¹⁶, lo cual anula cualquier credibilidad de este fenómeno, pero, sobre todo, le otorga un carácter marcadamente literario.

Se puede resumir este proceso visualmente en el siguiente gráfico:



Simplificando mucho (y sin ahondar en cómo y por qué las autoridades comienzan a preocuparse por estos entes y prácticas)¹⁷, podemos decir que las creencias e historias que circulan sobre las maléficas generan preocupación y se van a concretar en una serie de acusaciones, testimonios y confesiones en diferentes procesos a los que asisten de primera mano los autores de este tratado. Estos relatos generan la necesidad de estudiar si teológicamente son posibles todos los hechos imputados a las brujas, y esto se hace en la primera parte del manual. Es ahí precisamente cuando se reinterpretan esos materiales a la luz de la teología. En la segunda parte, hallamos la dimensión práctica, que se concreta en ejemplos tomados de otras autoridades y recogidos, igualmente, de la experiencia directa, pero plasmados desde el particular punto de vista de los inquisidores y no sabemos hasta qué punto manipulados¹⁸, por lo que habría que hablar más de reescritura que de simple escritura o recopilación de muestras. La labor posterior de estos y otros inquisidores, y también de los predicadores, que harían uso de este elenco de *exempla*, sería la responsable de la reentrada en la tradición oral o en las creencias del pueblo de estos cuentos o leyendas reescritos¹⁹. Volveríamos, así, al punto de

¹⁶ También Montaner expone hablando de los tratadistas: “a su juicio, se poseían pruebas irrefutables de los maleficios realizados por las brujas, proporcionadas por las acusaciones que se les hacían en lugares de toda Europa y, específicamente, de la península Ibérica” (2014: 126).

¹⁷ En relación con esto, puede consultarse nuevamente trabajo de Montaner (2014), con el que coincidimos punto por punto.

¹⁸ En ningún momento estamos queriendo indicar que se daba una manipulación intencionada con el fin de diseñar un fenómeno como la brujería de forma artificial para perseguir a grupos determinados. De hecho, no estamos de acuerdo con esa tesis (véase Montaner, 2014: 121). Lo que sí defendemos es lo que expone Montaner cuando dice: “está claro que hubo una reelaboración doctrinal de la mentalidad tradicional y de las actitudes ligadas a ella por parte de los tratadistas canónico-teológicos”.

¹⁹ En relación con esto, Tausiet, en su imprescindible estudio (2000: 192), explica que una de las principales características de la justicia altomedieval era la oralidad, en el sentido de que “las actuaciones procesales se llevaban a cabo de viva voz y en lugares públicos, a los que podían acceder todos quienes desearan ser testigos del acontecimiento. [...] Todos ellos [los procesos por brujería] habían sido precedidos de un pregón público por las calles del pueblo. El pregón venía a desempeñar el mismo papel que los edictos en la justicia eclesiástica. [...] La finalidad de los edictos era que fueran divulgados entre todos los habitantes de una población y por eso se leían en la iglesia durante la misa dominical”. De este modo, sabemos que tanto la

partida, ya que en los sucesivos procesos las acusaciones, testimonios y confesiones integrarían las modificaciones procedentes de la tradística y, por tanto, de la nueva brujería diabólica. Se cerraría, de esta manera, el círculo (un círculo sin fin) y se corroboraría el continuo intercambio entre lo culto y lo popular.

4. La brujería como literatura: conclusiones

Existe en relación con la brujería, como hemos expuesto, una interrelación entre folklore y cultura libresca. Broedel insiste mucho en ello: “It is also the result of peculiarly Dominican encounter between learned and folk traditions” (2003: 10), y habla sobre la mezcolanza de “direct accusations, rumors, legends, and snippets of traditional witchcraft beliefs” (16). De la misma manera y como ya hemos tratado suficientemente en el apartado anterior, se detiene en el hecho de que los inquisidores parten de la experiencia y tienen todo un fondo de narraciones tomadas de su propio contacto con los informantes: “to take the witch constructed by learned theologians, the witch of traditional legend, folktale, and rumor, and the old woman huddled before the inquisitor’s bench and to blend them into a single being” (21) y también: “They both claimed extensive personal knowledge, and possessed a fund of narrative accounts taken from their own experiences or those of their informants” (21). Así, este estudioso puede concluir que Institoris y Sprenger escriben un cuento sobre la maldad de las brujas, “tale of witches’ evil” (27)²⁰, resaltando así el carácter literario de todo el tratado, como nosotros hemos venido demostrando.

Si todos los relatos insertos presentados como prueba no muestran hechos verídicos y contrastables, sino que se pueden tildar de historias ficticias, leyendas o cuentos, y estos son los que sirven como base a Sprenger y Kraemer para levantar su “imagen” de la brujería (aunque también puede ser al contrario, su visión de la brujería los condiciona a la hora de escoger y reescribir los casos o anécdotas), se puede inferir de este hecho que esta última posee más de literario que de histórico, al margen de la caza de brujas, claro está. En ese sentido, Rowland explicaba que las narraciones que constituían las acusaciones o confesiones respondían a los patrones del cuento maravilloso:

The narratives constituted by the confessions of those accused or witchcraft are remarkable not only for their structural uniformity, but also for the extent to which they resemble the standard patterns of magic folk-tales. These folk-tales reflect one form of the popular conceptualization of how the natural and the supernatural are related in terms of a diachronic sequence of concrete events. The theologians’ version of the relation between the natural and the supernatural was abstract, and could be represented in terms of a synchronic conceptual

justicia civil como la eclesiástica oralizaban la información sobre los procesos, lo cual avala nuestra tesis sobre cómo volvían a ponerse en circulación las historias que previamente habían sido recogidas y “reescritas”.

²⁰ También Bear repasa en este hecho: “Ya que contamos un cuento, hagámoslo a lo grande, con todos los recursos de la imaginación disponibles.” (2010: 43).

structure. But for it to become intelligible to the illiterate mass of the population, such a timeless structure had to be translated into a form which made sense at the popular cultural level, which could be related to everyday experience (1990: 179).

Purkiss, en relación con esto, añadía:

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

Gaskill continúa en esta misma línea y desarrolla alguna idea muy interesante al respecto: “Witchcraft, in this sense, was not just a social and religious reality for the accuser but for the accused as well. Moreover, confessed witches adhered to universally recognized conventions about how to tell a good story, and thus seem very like the witnesses who spoke against them.” (2001: 68-69).

Los inquisidores autores de este manual realizan una reconstrucción a partir de las creencias y narraciones populares. Como bien señalaba Muchembled:

The malaise in the countryside was the more acute because the mirror held up by the demonologists, with its false picture of sabbath rites, was a diabolized version of practices, customs, and beliefs which really existed among peasant folk. There is no need to imagine an ancient stratum folklore, transformed into vague mythic structures: the description of the sabbath is based on observation of a popular culture which was still very much alive, with the difference that every one of its features is given a negative coefficient (Muchembled, 1990: 147-148).

Y, en esta misma línea, Bear expone: “[...] Todos estos detalles escenográficos [del aquelarre] se encuentran en el folclore y eran consabidos y poco relevantes, pero los inquisidores necesitaban probar que el pacto con el diablo era un hecho real, imputable a las acusadas.” (2010: 44).

Esta reconstrucción de la que estamos hablando da lugar a una gran falacia, a la que podríamos decir que se llega por proceso inductivo, pero también deductivo, pues entre la teoría o la interpretación canónico-teológica y los relatos populares se da una interinfluencia continuada. Pero queremos insistir en que no se puede obviar la vertiente histórica de este fenómeno, su proyección sobre la realidad, puesto que, como bien enfatiza Gibson: “Some of them are as fictional as *Macbeth* itself. In these cases, they are less likely to ‘tell us truths’ than they are to ‘betray us’” (2001: 41-42). Los relatos que construyen la brujería pueden, al mismo tiempo, ser totalmente ficcionales, tanto como *Macbeth* y, en cambio, contarnos verdades relacionadas con conflictos sociales²¹.

²¹ Los autores del tratado explican: “Incluso, tras de la confesión de sus crímenes bajo tortura, ellas hacen todo lo posible por quitarse la vida ahorcándose; es ello una verdad que procede de nuestra experiencia práctica.

Aun así, como afirma José Miguel de Barandiarán, con indiscutible agudeza:

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

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

No hay palabras más precisas para explicar el carácter mítico y legendario de unos actantes que tienen de especial el haber saltado de la ficción a la realidad, encontrando un continente adecuado en el momento preciso. Y Barandiarán, con esta visión tan clara, prosigue:

Tal es el cuadro, cargado de tradiciones y, sobre todo, de leyendas de genios, de lamias y de brujas. En un clima de este género, en este torbellino de númenes, sobraban imágenes tremebundas —las de las brujas— para que, llegado el momento propicio, a impulsos de las pasiones políticas y de los odios de clases y familias rivales, fueran proyectadas por los terroristas y desaprensivos delatores de la época contra sus adversarios. (Y lo mismo ocurre hoy.) Lo demás lo compusieron los jueces, venidos de fuera, con todos los elementos de la brujería europea que figuraban en sus cuestionarios. Las “confesiones” de los acusados salieron, sin duda, a gusto de los delatores y de los jueces, expresadas por las atormentadas lenguas de los pobres encartados. También aquí los personajes encontraron actores que los “representaran” (1998: 19).

Por otra parte, Tausiet (2004: 46-47) también tilda a la brujería de mito y como claros antecedentes menciona las lamias griegas y las striges latinas; por tanto, este fenómeno posee claramente un sustrato mítico. La RAE define mito como: “2. Historia ficticia o personaje literario o artístico que condensa alguna realidad humana de significación universal. [...] 4. Persona o cosa a las que se atribuyen cualidades o excelencias que no tienen, o bien una realidad de la que carecen.” En este sentido, la brujería es claramente un mito. Desde un punto de vista literario, atendiendo a la diferenciación que existe, en el campo de las narraciones de transmisión oral, habría que hablar de leyenda, cuando el fenómeno se materializa en forma de relato y se contextualiza, siempre y cuando los hechos presentados se tengan por verídicos y se transmitan otorgándole credibilidad. En el momento en que el brujo o la bruja formen parte de una historia que se difunda como un

Así siempre tras de la confesión de los crímenes, había guardias permanentes a todas horas atentos a esto. Y cuando, a veces, por negligencia de los guardias, se las encontraban colgadas de sus correas o de sus velos, se sabía que ello se debía a la instigación del demonio con el fin de que no obtuvieran el perdón por la confesión sacramental y la contrición” (Segunda Parte, Cuestión I, capítulo 2, p. 227). Estos hechos apuntan a la dimensión trágica del asunto. Esto era lo que ocurría cuando personajes míticos como las brujas encontraban actores que los representarían. La desesperación conducía a las mujeres que se veían obligadas a desempeñar ese rol al suicidio. De ahí que los ejemplos que nos ofrece el *Malleus* nos cuenten historias ficticias, pero también podemos leer entre líneas qué había detrás de esas palabras.

material ficticio (pensemos en *Rapónchigo*, *Hansel y Gretel* o *La dama duende*), nos hallaremos ya ante un cuento popular²².

Por último, así describe Montesino González la fusión que se puede dar entre lo fantástico y lo real:

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

El *Malleus* da cuenta de ese proceso y posibilita que siga adelante, proporcionando las herramientas necesarias para ello, fabricadas con rumores, mitos, leyendas, cuentos... Todo se reduce a la palabra. Todo es una mera cuestión discursiva. Por eso, la brujería se puede “leer”²³, porque diferentes manos, diferentes autores, se han encargado de escribirla, o más bien de reescribirla.

De esta manera, atendiendo a la tesis que planteábamos al inicio del artículo, la brujería, como idea, no en su materialización histórica, es una gran falacia que lo tiene casi todo de literario, dado que las principales pruebas que respaldan el

²² Repetimos de forma abreviada una aclaración realizada ya en nuestro trabajo de 2015 (en prensa). Genep (1914) explica, con respecto a la leyenda y el mito, que estos poseen un valor utilitario y moral; el cuento, en cambio, no recalca tanto en la moralidad (Libro I, cap. 1, 16). El cuento busca más distraer, de ahí que interese a los hombres de cualquier lugar y cualquier tiempo (Libro 1, cap. 1, 19). En la leyenda, más utilitaria que estética, el lugar se indica con precisión y también se concretan los personajes, los actos de los cuales tendrían un fundamento supuestamente histórico y cualidad heroica (Libro 1, cap. 1, 21). En referencia a la cualidad heroica, no estaría presente en las leyendas de tipo rural que son las que nos interesan, ni tampoco en las urbanas actuales. Y concluye Genep: “Se consideran entonces leyendas y mitos aquellas narraciones que son objeto de fe; cuentos y fábulas, las que no lo son” (Libro 1, cap. 1, 36). Las historias que se insertan en el *Malleus* y otros textos afines son, sin duda, objeto de fe. Por otra parte, este autor afirma que los mitos y las leyendas son un elemento de cohesión en las sociedades a medio civilizar, constituyen una institución fundamental (Libro 1, cap. 3, 36). José Manuel Pedrosa (2002: 29) define la leyenda como “una narración oral o escrita que presenta hechos extraordinarios como posibles o reales por el narrador y el oyente y relacionados con el pasado histórico y el medio geográfico de la comunidad a la que atañe o en la que se desarrolla la narración”. Pascuala Morote (2010: 68) expone respecto de este género: “Aproximarnos con un mínimo de rigor al concepto de *leyenda* implica una serie de dificultades que no han dejado de plantearse hasta el momento todos los estudiosos del género o subgénero tradicional. Sus límites con otras formas narrativas orales no están nada claros para nadie, ya que la *leyenda* participa de personajes y características del mito, del cuento, del romance, de la fábula, etc. Es, en parte, histórica, real, fantástica y explicativa de algunos accidentes y lugares geográficos. En ella tienen cabida las preocupaciones del hombre de todos los tiempos: la vida, la enfermedad, la muerte, la comunicación con el más allá, la presencia de seres reales y extraterrenales con poder para ocasionar el bien y el mal, el valor de la religión en la vida del hombre de todas las épocas y su importancia como base de creación de relatos”.

²³ En ella “leen” Montaner y Tausiet (2014), aunque desde un punto de vista diferente al nuestro, pero complementario.

discurso canónico-teológico son los relatos, fruto de las confesiones y acusaciones, que beben en gran medida del folklore. Dichos *exempla* ayudan a construir la brujería en abstracto (lo que un brujo o una bruja hace habitualmente y de lo que sería capaz, teológicamente hablando) y, al mismo tiempo, esa brujería creada o recreada se concreta en individuos de carne y hueso que serán juzgados y ejecutados por ello; se trata de una retroalimentación que hace del fenómeno que estudiamos uno de los más complejos de la cultura occidental.

5. Bibliografías citadas

- Agustí, Carme (2013): *De Dràcula a Crepuscle. El mite del vampir en la literatura juvenil* (tesis inédita). Valencia: Universidad Católica de Valencia.
- Barandarián, José Miguel de (1998): *Brujería y brujas. Testimonios recogidos en el País Vasco*. San Sebastián: Txertoa.
- Basin, Bernardo (1483): *Tractatus de magicis artibus et magorum maleficiis*. París: Martineau.
- Bear, Manuel (2010): *Las brujas ¡vaya timo!* Pamplona: Laetoli.
- Briggs, Robin (2002): *Witches and neighbours. The social and cultural context of european witchcraft*. Oxford: Blackwell.
- Broedel, Hans Peter (2003): *The “Malleus Maleficarum” and the construction of witchcraft: theology and popular belief*. Manchester: Manchester University Press.
- Camarena, Julio (1995): “El cuento popular”. *Anthropos: Boletín de Información y Documentación* 166-167: 30-33.
- Campagne, Fabián Alejandro (2008): “Witch or demon? Fairies, vampires and nightmares in Early Modern Spain”. *Acta Ethnographica Hungarica* 53.2: 381-410.
- Caro Baroja, Julio (1966): *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza.
- Castell, Pau (2014): “*Wine vat witches suffocate children*. The Mythical Components of the Iberian Witch”. *eHumanista* 26: 170-195.
- Clark, Stuart (2001): “Introduction”, in *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology in Meaning in Early Modern Culture*. Stuart Clark (ed.), pp. 1-18. London: McMillan.
- Clark, Stuart (2004): “Brujería e imaginación histórica. Nuevas interpretaciones de la demonología en la Edad Moderna”, in *El diablo en la Edad Moderna*. María Tausiet y James Amelang (eds.), pp. 21-44. Madrid: Marcial Pons, 2004.
- Davis, Natalie Z. (1990): *Fiction in the archives. Pardon tales and their tellers in sixteenth-century france*. Stanford: Stanford University Press.
- Dolan, Frances E. (1994): *Dangerous familiars*. New York: Cornell University Press.
- Dolan, Frances E. (1995): “*Ridiculous Fictions: Making Distinctions in the Discourses of Witchcraft*”. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 7.2: 82-110.
- Eimeric, Nicolau; Peña, Francisco (1587 [1595]): *Directorium inquisitorum, cum commentariis Francisci Pegna [sic], in hac postrema editione iterum emendatum, & auctum, & multis litteris Apostolicis locupletatum*. Roma: in adibus Populi Romani, apud Georgium Ferrarium.
- Eimeric, Nicolau; Peña, Francisco (1587 [1983]): *El manual de los Inquisidores*, introducción y notas de Luis Sala-Molins. Barcelona: Muchnik.
- Espina, Alfonso de (1458 [1485]): *Fortalitium fidei contra iudeos, sarracenos aliosque christianæ fidei inimicos*. Norimbergæ: Antonius Koberger.

- Gaskill, Malcolm. "Witches and Witnesses in Old and New England". En Stuart Clark ed., *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology en Meaning in Early Modern Culture*. London: McMillan, 2001. 55-80.
- Gennep, Arnold van (1982): *La formación de las leyendas*. Barcelona: Alta Fulla.
- Gentilcore, David (2002): "Witchcraft Narratives and Folklore Motifs in Southern Italy", in *The Witchcraft reader*. Darren Oldridge (ed.), pp. 97-108. London-New York: Routledge.
- Gibson, Marion (1999): *Reading witchcraft. Stories of early English witches*. London-New York: Routledge.
- Gibson, Marion (2001): "Understanding Witchcraft? Accusers' Stories in Print in Early Modern England", in *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology en Meaning in Early Modern Culture*. Stuart Clark (ed.), pp. 41-54. London: McMillan.
- Henningsen, Gustav (1983 [1980]): *El abogado de las brujas: Brujería vasca e Inquisición española*. Madrid: Alianza.
- Jacquier, Nicolas, (1458 [1581]): *Flagellum haereticorum fascinariorum, avtore F. Nicolao Iaquerio, ordinis fr. Prædicatorum, & olim Hæreticæ prauitatis Inquisitore*. Francofvrti ad Moenum: apud Nicolaum Bassaum.
- Lancre, Pierre de (1611 [2004]). *Tratado de brujería vasca. Descripción de la Inconstancia de los Malos Angeles o Demonios*. Tafalla: Txalaparta.
- Lara Alberola, Eva (2010): *Hechiceras y brujas en la literatura española de los Siglos de Oro*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Lara Alberola, Eva (2015): "La brujería en los textos literarios: el caso del *Malleus Maleficarum*". *Revista de Filología Románica* 32.1: 41-65.
- Madrid, M^a. Dolores (2013): "Relatos y narraciones en los procesos criminales. La construcción de lo verosímil en el espacio judicial". *Clío & Crimen* 10: 225-243.
- Mongastón, Juan de (1611 [1997]): *Relación de las personas que salieron al Auto de Fe...*, in *Obras Completas VII. Discurso acerca de los cuentos de las brujas* Valencia, Pedro de. Manuel A. Marcos e Hipólito B. Riesco (eds.). León: Secretariado de publicaciones de la Universidad de León, pp. 157-181.
- Montaner, Alberto (2014): "El paradigma satánico de la brujería o el diablo como recurso epistémico". *eHumanista* 27: 116-132.
- Montaner, Alberto; Tausiet, María (2014): "Ojos ayrados: Poética y retórica de la brujería", in *Señales, portentos y demonios: La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*, Eva Lara y Alberto Montaner (coords.), pp. 255-324. Salamanca: SEMYR.
- Montesino González, Antonio (2000): "El estigma de la brujería", in *El diablo, las brujas y su mundo. Homenaje andaluz a Julio Caro Baroja*. Salvador Rodríguez Becerra (coord.), pp. 67-94. Sevilla: Signatura.
- Morote Magán, Pascuala (2010): *Aproximación a la literatura oral. La leyenda entre el mito, la fantasía y las creencias*. Valencia: Perifèric.
- Muchembled, Robert (1990): "Satanic Myths and Cultural Reality", in *Early Modern European Witchcraft*. Bengt Ankarloo y Gustav Henningsen (coords.), pp. 139-160. Oxford: Oxford University Press.
- Nider, Johannes (ca. 1435-1438 [1517]): *Formicarius*. Knobloch et Götz: JaKob Wimpfeling.
- Nider, Johannes (ca. 1435-1438 [2000]): *Libro de los maleficios y los demonios. Libro quinto del "Hormiguero", escrito por prior Fr. Johannes Nyder, del Orden de Predicadores, trasladado del idioma latino al castellano, con interesantes adiciones por don José María Montoto [1884]*. San Sebastián: Roger Editor.
- Pedrosa, José Manuel, Moratalla, S. (2002): *La ciudad oral. Teoría, métodos, textos. Literatura tradicional urbana al sur de Madrid*. Madrid: Consejería de Educación y Dirección General de Ordenación Académica.

- Purkiss, Diane (2001): "Sounds of Silence: Fairies and Incest in Scottish Witchcraft Stories", in *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology en Meaning in Early Modern Culture*. Stuart Clark (ed.), pp. 81-98. London: McMillan.
- R.A.E. *Diccionario de la lengua española*. www.rae.es, consultada el 15/07/2014.
- Rowland, Robert (1998): "Fantastical and Devilish Persons: European Witch-beliefs in Comparativ Perspective", in *Early Modern European Witchcraft*. Bengt Ankarloo y Gustav Henningsen (eds.), pp. 161-190. Oxford: Oxford University Press.
- Rowlands, Alison (1998): "Telling Witchcraft Stories: New Perspectives on Witchcraft and Witches in the Early Modern Period". *Gender & History* 10-2: 294-302.
- Rowlands, Alison (2003): *Witchcraft narratives in Germany: Rothenburg, 1561-1652*. Manchester: Manchester University Press.
- San Agustín (412-426 [1958]), *La ciudad de Dios*, in *Obras de San Agustín*. Fray José Morán (ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Sassoferrato, Bartolo (1331-1334 [1602]): *Striga*, in *Consilia, Quaestiones, et tractatus, Nunc recens Quadragintaquatuor alii Consiliis, tum Criminalibus, tum Ciuilibus, & vno Tractatus de Procuratorib. locupletata: atque etiam, praeter alias additiones ad hanc diem editas...*, pp. 183-184. Venetiis: Bernardo Giunta.
- Sprenger, Jacobo; Institoris, Enrique (2004 [1487]): *El martillo de las brujas (Malleus Maleficarum)*. Valladolid: Maxtor.
- Stewart, Pamela; Strathern, Andrew (2008): *Brujería, hechicería, rumores y habladurías*. Madrid: Akal.
- Tausiet, María (2000, edición revisada 2004): *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*. Madrid: Turner.
- Tausiet, María (2004): "Avatares del mal: el diablo en las brujas", in *El diablo en la Edad Moderna*. María Tausiet y James Amelang (eds.), pp. 45-66. Madrid: Marcial Pons.
- Thompson, Stith (1989): *Motif-index of Folk-literature: A classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*, vol. 3. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Vinet, Jean (ca. 1450 [1487]): *Tractatus contra daemouum invocatores*. Cologne: Ludwig von Renchen (Biblioteca Nacional de Francia).
- Zamora Calvo, María Jesús (2005): "Kraemer, Sprenger y sus seguidores en la Europa católica". *CAUCES* 6: 129-146.