



Tratados contra las brujas en la Biblioteca Nacional de España¹

María Jesús Zamora Calvo²

Recibido: 1 de marzo de 2018 / Aceptado: 10 de mayo de 2018

Resumen. La Biblioteca Nacional de España alberga un fondo antiguo aún por explorar. Y justo en su extenso catálogo podemos localizar un número importante de tratados que en contra de las brujas fueron escritos durante los siglos XV, XVI y XVII, para guiar a los inquisidores a la hora de establecer la actitud que hay que tomar ante la brujería, cómo han de realizarse los interrogatorios, de qué manera se imponen las torturas, con qué baremo se establecen los castigos, en qué momento y dónde se han de celebrar los Autos de Fe, qué jerarquización se ha de seguir en ellos, etc.

Se trata, en definitiva, de documentos que merecen ser localizados, recuperados, conservados y digitalizados, realizando por tanto un rescate documental que nos permita difundir a la sociedad un patrimonio cultural muy interesante para España.

Palabras clave. Brujería; Inquisición; Biblioteca Nacional de España.

[en] Witchcraft treatises in the National Library of Spain

Abstract. The National Library of Spain has holdings that have yet to be explored. In its catalog alone we can find an important group of treatises attacking witchcraft in the fifteenth, sixteenth, and seventeenth centuries. They served as guides for inquisitors, helping them conduct interrogations and showing them how to apply torture, how to decide on punishments, when to hold an auto de fe, and what the hierarchy in those acts should be. In short, these are documents that must be identified, recovered, preserved, and digitized so that we may better publicize this rich Spanish cultural heritage.

Keywords. Witchcraft; Inquisition; National Library of Spain.

Sumario. 1. Introducción. 2. Tratados sobre brujería. 3. Conclusión. 4. Catálogo de tratados sobre brujería en la BNE.

Cómo citar: M. J. Zamora Calvo, “Tratados contra las brujas en la Biblioteca Nacional de España”, *Documenta & Instrumenta*, 16 (2018), pp. XXX-XXX.

¹ Este artículo forma parte del proyecto “La mujer frente a la Inquisición española y novohispana” (FEM2016-78192-P), Proyecto de I+D de Excelencia del Ministerio de Economía y Competitividad de España, financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER, UE); y se ha desarrollado en el marco del grupo de investigación “Mentalidades mágicas y discursos antisupersticiosos (siglos XVI, XVII y XVIII)” (F-081) reconocido oficialmente en la Universidad Autónoma de Madrid.

² Universidad Autónoma de Madrid (España)
E-mail: mariajesus.zamora@uam.es

1. Introducción

Todo lo vinculado con el ámbito de la brujería ha despertado siempre en el hombre un halo de atracción pero también de reserva y miedo. Es especialmente en periodos de crisis cuando toma fuerza tanto su presencia como su condena. Por ello en la España de Edad Moderna fue un fenómeno muy reprobado y perseguido, dando lugar a un gran número de denuncias, interrogatorios, procesos, autos, manuales, etc. de cuyo análisis y juicio se origina una revisión profunda del pensamiento mágico existente en ese momento. Los intelectuales, los teólogos y los inquisidores examinaron las doctrinas que sobre la brujería aparecían recogidas en tratados como el *Malleus maleficarum* a través de dos enfoques opuestos: el de aquellos que creían en la existencia de las prácticas diabólicas, donde las brujas eran meros instrumentos entre el diablo y el hombre; y, en el otro lado, el de los que negaban la realidad de este tipo de conventículos, achacando los testimonios que sobre el tema existían a motivos vinculados con el consumo de estupefacientes, una psicología débil, la envidia y el rencor propios de personas que convivían cerca, etc.³

Por todo ello, fue justamente durante la Edad Moderna cuando se produjo un aumento tanto en la redacción, como en la edición y la difusión de tratados mágicos, que a día de hoy localizamos en la Biblioteca Nacional de España. Gracias a ellos podemos comprender mejor las mentalidades que confluieron en el Siglo de Oro; pero lo más importante para el caso que nos ocupa es que constituyen una parte importante de la literatura de la época, a cuyo estudio apenas se ha dedicado tiempo y lugar, hasta ahora.

El fondo antiguo de las bibliotecas madrileñas arroja catálogos muy completos donde poder consultar estos tratados, que en algunos casos son demasiado citados, pero paradójicamente poco leídos. La Biblioteca Nacional de España realizó una exposición con el título *Monstruos y seres imaginarios en la Biblioteca Nacional*, en el año 2000, en cuyo catálogo ofreció catorce estudios introductorios en los que se analiza gran parte de los temas y tópicos que se abordan en estos tratados, tales como: lo monstruoso, lo femenino como amenazante, lo caótico y la evidencia en la vida, los hermafroditas y los cambios de sexo, etc. En el caso concreto de la Universidad Complutense de Madrid, su biblioteca histórica “Marqués de Valdecilla”, en 2007 organizó la exposición *La Bibliotheca Mágica*, cuya comisaria fue Mar Rey Bueno. El Servicio de Publicaciones de dicha Universidad editó el catálogo donde se registran los tratados sobre magia más destacados.

2. Tratados sobre brujería

Pese a la gran diversidad de tratados, la mayoría se caracteriza por la aparente objetividad con la que sus autores abordan el tema en cuestión. Independientemente de si reprobaban o apoyan determinados hechos, creencias y manifestaciones vinculados

³ Cfr. S. CLARK, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, 2005; J. KLAITS, *Servants of Satan. The Age of the Witch Hunts*, Bloomington, 1985; y F. A. CAMPAGNE, *Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, Buenos Aires, 2009.

con la magia, su argumentación ha de ser creíble por el receptor. De ahí que la seriedad y el rigor sean básicos en ellos. Para conseguir esto, se hacen eco de infinidad de citas con las que poder respaldar las afirmaciones realizadas. Del sincretismo teórico propio de los tratados escritos a principios del siglo XVI, se da paso a obras enciclopédicas donde se observa una profusión en el uso de fuentes, influencias, pensamientos, enfoques, temas, utilidades, etc.⁴

2.1. *Malleus maleficarum*

Henrich Kramer y Jakob Sprenger fueron los autores de uno de los tratados que más influyeron en la “caza de brujas”: *Malleus maleficarum* (1487). Este libro no supone un ejemplo aislado de la obsesión que contra el diablo se tiene en la Edad Moderna; está precedido y seguido por una vasta producción de tratados que se ocupan de estudiar minuciosamente la existencia de las brujas, la forma de eliminarlas o, al menos, de limitar su influencia. A este respecto el *Malleus maleficarum* es un texto ejemplar; según Federico Pastore, representa posiblemente la síntesis más perfecta de los tratados que, sobre demonología, se habían escrito anteriormente y de la mitología que en torno a las brujas se había ido gestando desde la Antigüedad hasta dicha época, convirtiéndose por ello en un punto de referencia indispensable para aquellos que a partir de su publicación deseen escribir sobre el tema⁵.

En el siglo siguiente a su publicación, siglo en el que la persecución contra las brujas adquiere connotaciones violentas y fanáticas, el *Malleus maleficarum* ejerce una autoridad imprescindible. De ahí se comprende la enorme difusión que adquiere esta obra en toda Europa, lo que también queda testimoniado a partir de sus numerosas ediciones⁶. Esto se debe a que el clima cultural existente en Europa en este momento es lo suficientemente maduro para acoger un libro de este género y a que la jerarquía eclesiástica está ahora decidida a dar una solución final al problema de la brujería. Este tratado es un compendio teórico y práctico para reprimir la demonología, que según sus autores, no está siendo perseguida tal y como se merece; es una continuación del *Directorium inquisitorum* de Nicolás d’Eymeric, manual que en 1578 será traducido y ampliado por Francisco Peña.

Abordemos ahora alguna de las razones por las que el *Malleus maleficarum* ocupa una posición central en el amplio panorama de la literatura demonológica. El primer problema que se afronta en él es el de la existencia de las brujas y de los encantamientos; punto este que se logra demostrar como algo real y no fantástico recurriendo

⁴ Sobre este tema se recomienda consultar: M. J. ZAMORA CALVO, *Artes maleficorum. Brujas, magos y demonios en el Siglo de Oro*, Barcelona, 2016, pp. 187-250.

⁵ Cfr. F. PASTORE, *La fabbrica delle streghe. Saggio sui fondamenti teorici e ideologici della stregoneria nei secoli XII-XVII*, Pasian di Prato, 1997 p. 139.

⁶ El *Malleus maleficarum* ejerce una gran influencia en la mentalidad mágica de los siglos XVI y XVII. Hasta 1520 aparecen trece ediciones del libro y en el periodo de 1574 a 1669, dieciséis publicaciones más. A partir de ahí, cabe suponer que casi todos los inquisidores poseen un ejemplar de la obra y la consideran una norma que casi tiene fuerza de ley. Cfr. M. J. ZAMORA, “... para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza. El *Malleus maleficarum* de Sprenger y Kramer”, “Las minorías: Ciencia y religión, magia y superstición en España y América (siglos XV al XVII) / Les minorités: science et religion, magie et superstition dans l’Espagne et l’Amérique (XVème-XVIIème siècle”, Rica Amran (ed.), Publications of eHumanista, *Journal of Iberian Studies*, Santa Barbara, 2015, pp. 106-111.

a datos proporcionados por la misma tradición, por el *Canon Episcopi*, por san Agustín y por santo Tomás. Kramer y Sprenger son conscientes de que su opinión carece de una fuerte autoridad, por lo que para argumentar sus razonamientos recurren constantemente a la cita de otros autores. A partir de ahí se empieza a ahondar en el desarrollo de las sucesivas cuestiones. Ambos dominicos diferencian a las mujeres meramente supersticiosas, de aquellas “maléficas”⁷. Para ellos, estas últimas mantienen estrechos lazos con el diablo, al que piden su colaboración para provocar daño. Aseguran que sus acciones no son fruto de una fantasía enfermiza o loca, sino que están realmente documentadas.

Otro de los asuntos que preocupan a los dos autores es el de esclarecer si existen o no los vuelos nocturnos de las brujas a sus lugares de reunión. Para probar que esto es cierto, recurren a testimonios extraídos de la Biblia, de los padres de la Iglesia y de autores medievales. Tras esta erudición, concluyen que el diablo puede transportar el cuerpo de las brujas excepcionalmente. En cuanto a la transformación de un ser humano en otro o en un animal, reconocen que la metamorfosis de las brujas en animales, especialmente en lobos, gallos y topos, se confirma en algunos procesos y, sobre todo, en la creencia popular. Este tipo de cambio puede ser sustancial o accidental; en el primero se produce en realidad la transformación, mientras que el segundo consistiría en un mero efecto óptico. Todo ello lo prueban con las confesiones que realizan las brujas arrepentidas del mal ocasionado.

En definitiva, tanto el pensamiento de Kramer como el de Sprenger marcan el comienzo de una nueva etapa en el fenómeno conocido como “caza de brujas”⁸. Sus ideas rozan el fanatismo, para proteger la pureza de un pensamiento basado en los cánones marcados por la Iglesia. A la consecución de este fin van dirigidos sus argumentos, extraídos la mayor parte de la cultura tradicional, pero llevados a su máximo extremo. Con ello coartan la libertad de pensamiento manipulando la voluntad de los creyentes. Son los que sientan las bases de un género literario que tiene un amplio desarrollo y seguimiento durante los siglos XVI y XVII: el de los tratados contra la brujería.

2.2. *De strigimagarum, daemonumque mirandis, libri tres*

Un partidario de las tesis vertidas en el *Malleus maleficarum* es Silvestre Mazzoli, más conocido como Prieratis. En su tratado *De strigimagarum, daemonumque mirandis, libri tres* (1521) no se limita solo a citar la obra de Kramer y Sprenger, sino que también copia literalmente tanto disquisiciones como ejemplos. Al igual que los citados autores, está firmemente convencido de la formación de aquelarres, ya que los secuaces de Satanás nada tienen que ver con las hechiceras. Respaldándose en la autoridad de Sprenger, afirma que la bruja de su tiempo adora al demonio y repudia a Cristo; se caracteriza por los mismos rasgos que las brujas de la Antigüedad: secuestro de los niños, succión de la sangre, cocción de las vísceras, etc.; e incluso

⁷ Cfr. G. ZILBOORG, *The Medical Man and the Witch during the Renaissance*, Baltimore, 1935, pp. 323-343.

⁸ Cfr. B.P. LEVACK, *La caza de brujas en la Europa Moderna*, José Luis Gil Aristu (trad.), Madrid, 1995; G. HENNINGSSEN, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición*, Marisa Rey-Henningsen (trad.), Madrid, 1983; y G. W. KNUTSEN, *Servants of Satan and Masters of Demons. The Spanish Inquisition's Trials for Superstition, Valencia and Barcelona, 1478-1700*, Turnhout, 2009.

puede denominarse como *strigimagae*, al compartir la naturaleza tanto malvada como supersticiosa.

2.3. Tratado de las supersticiones y hechicerias y de la posibilidad y remedio dellas

Entre ideas escolásticas de regusto medieval y razonamientos con ciertos atisbos científicos, discurre el pensamiento de Martín de Castañega, considerado el primer teólogo en publicar un volumen sobre creencias mágicas en lengua romance, el *Tratado de las supersticiones y hechicerias y de la posibilidad y remedio dellas* (1529). Castañega deja entrever en sus escritos que es un hombre autocrítico, serio, con un claro concepto de la justicia y bastante misógino. Cuando se decide a escribir el mencionado tratado, se considera a sí mismo un hombre maduro, alejado ya de las seducciones juveniles, humilde y escéptico. Este escepticismo se pone de manifiesto, sobre todo, a la hora de cuestionarse si son realmente ciertas algunas creencias como los poderes taumaturgos de los reyes de Francia e Inglaterra o la imparcialidad de los tribunales religiosos.

Con respecto a la mujer, alberga unas ideas muy sujetas a los prejuicios y a los miedos de su época. Para él, el género femenino reúne todas las condiciones para caer en la herética pravedad. Esto se debe a que ya desde un principio Cristo las aparta de la administración de los sacramentos y porque son más fáciles de tentar por el demonio⁹. Considera que “son mas parleras que los hombres”, “mas curiosas en saber y escudriñar las cosas ocultas”, “mas sujetas a la yra”; sus miradas son muy peligrosas para la salud de los niños; y para terminar afirma que, aunque los hombres se dedicasen a la práctica de la magia, serían nigromantes porque siempre se acompañan de alguna ciencia, sin embargo, las mujeres serían simples brujas “porque no tienen excusa por alguna arte o ciencia”. Como solución a este mal, Castañega nos cuenta cómo conoce “a un padre religioso que esta en gloria que con vna solemne disciplina de açotes saco los espíritus a vna semejante muger...”¹⁰.

De todos los filósofos que marcan la mentalidad renacentista, Castañega se declara simpatizante de Erasmo de Rotterdam. Su obra está impregnada de referencias erasmistas, especialmente aquellas vinculadas con la apertura del pensamiento hacia la racionalidad. Y así lo afirma en la dedicatoria inicial de su tratado: “Y quando quise poner mano en ello pense como todos los que escriben en nuestros tiempos aunque sea Erasmo, a los papeleros se pueden comparar, los quales con papeles viejos, molidos y desatados, tornandolos a coger con el marco de su arte, hazen nuevo papel”. A este respecto, Marcel Bataillon cree que son achacables a Erasmo las referencias a la doctrina del cuerpo místico de la Iglesia Católica, oponiéndola a la

⁹ Sebastián de Covarrubias afirma, casi un siglo después que, “Este vicio de hazer hechizos, aunque es común a hombres y mugeres más de ordinario se halla entre las mugeres, porque el demonio las halla más fáciles, o porque ellas de su naturaleza son insidiosamente vengativas y también embidiosas unas de otras”. S. COVARRUBIAS OROZCO, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Madrid, 1995, p. 624.

¹⁰ Citas pertenecientes a Martín de Castañega, extraídas de: J. R. MURO ABAD, “Introducción”, en Fray Martín de Castañega, *Tratado de las supersticiones y hechizerias y de la posibilidad y remedio dellas* (1529), Logroño, 1994, pp. XXI-XXIII.

falta de unión existente en la iglesia diabólica¹¹. Al igual que Erasmo intenta luchar contra la superstición, ofreciendo al clero instrumentos adecuados para afrontar la oleada de brujería existente en la diócesis de Calahorra¹².

Con respecto a su personalidad intelectual, Castañega amalgama su formación escolástica con el nuevo enfoque racionalista que se comienza a dar en el siglo XVI. Por un lado, cree en el diablo como ser activo, físico, que interviene cotidianamente en el devenir de los humanos. Su credulidad —o influencia de los cánones— le lleva a aceptar la capacidad del demonio para fingir diversas figuras. Acepta y difunde también otros tópicos como: el de que los discípulos que dan el beso negro al demonio o el de los íncubos y súcubos¹³. Cree que tanto las brujas como los brujos pueden volar por los aires. Por el contrario, en numerosos fragmentos a lo largo del tratado, se tiene la sensación de estar ante alguien que no se acaba de creer todo lo que está diciendo. Incluso algunas frases, afirmaciones, reflexiones, etc., nos presentan a un teólogo escéptico, materialista, cargado de un cierto pensamiento lógico y deseoso de reducir lo esotérico a cánones de naturalidad. Es decir, tras un fondo de credulidad, se aprecian puntos de vista basados en la búsqueda de la racionalidad¹⁴.

En definitiva, el pensamiento de este autor se caracteriza por su autonomía, su racionalidad y su escepticismo, tres rasgos que, aunque toman reflejos de la mentalidad bajomedieval dominante, son diferentes a los de otros autores que abordan temas similares y que se encuentran todavía apegados al pasado. Con este autor, la concepción filosófica del siglo XVI comienza a desarrollar nuevos esquemas intelectuales en los que el hombre reclama un papel protagonista, aunque todavía en el caso de Castañega no corte con un pasado del que sin lugar a dudas es deudor.

2.4. *Reproución de las supersticiones y hechicerías*

Por su parte, Pedro Ciruelo se muestra ortodoxo y reaccionario, no solo en los conceptos filosóficos y teológicos que vierte en su tratado *Reproución de las supersticiones y hechicerías* (1530), sino también en las decisiones que toma en su vida. Pese a ello, manifiesta una clara inclinación hacia el nuevo espíritu científico que brota en su época: es Ciruelo “tal vez el primer cosmógrafo que formuló la idea de que los nuevos descubrimientos arruinaban la antigua ciencia de la esfera”¹⁵. En este sentido aventaja a los mismos erasmistas, quienes “desconfiados como Sócrates de la especulación pura, no cultivaban las matemáticas ni la física, que el ensanchamiento del

¹¹ Cfr. M. BATAILLON, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, trad. Antonio Alatorre, Madrid, 1995. p. XV, nota a pie de página.

¹² Cfr. M. de CASTAÑEGA, *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas*, Logroño, 1529, fol. 2v.

¹³ Cfr. D.H., DARST, “Witchcraft in Spain: the Testimony of Martin de Castañega’s Treatise on Superstitions and Witchcraft (1529)”, *Proceedings of the American philosophical society*, 1979, 123, pp. 298-322.

¹⁴ Cfr. A. GONZÁLEZ AMEZÚA, “Fray Martín de Castañega y su ‘Tratado de las supersticiones y hechicerías’”, *Opúsculos literarios*, Madrid, 1953, t. 3, pp. 308-317.

¹⁵ Cita extraída de una apostilla localizada en su obra *Uberrimum sphere mundi commentum*, comentario a la *Sphaera* de Sacrobosco. Al final de este tratado critica a quienes menosprecian la verdad nueva y por encima de ella ponen la autoridad de los antiguos. Cfr. E. ASENSIO, “El erasmismo y las corrientes espirituales afines”, *RFE*, 1952, 36, pp. 86-88.

mundo situaba en primer plano: la vieja generación les superaba en curiosidad desinteresada”¹⁶. Su espíritu de investigación objetiva y minuciosa se expresa no solo en sus tratados científicos, sino también en una obra didáctica *Reproución*, donde describe al detalle las prácticas supersticiosas más notorias de comienzos del siglo XVI¹⁷. Esta obra parece que circula ya entre los lectores hacia 1530; es más conocida que la de Martín de Castañega, pese a carecer de espontaneidad¹⁸.

En todo momento Ciruelo se muestra atento a la finalidad instructiva de su libro y al propósito de dialogar con el lector según los preceptos escolásticos que rigen el orden de los razonamientos. Tras el examen metódico siguen las definiciones generales y luego las más concretas. Paso a paso elabora su pensamiento y levanta en sus páginas todo un edificio de supersticiones y artes mágicas. Los cuatro pilares que sustentan la base de sus planteamientos son: la nigromancia, la adivinación, el ensalmo y la hechicería. Tras condenar a quienes quieren adivinar lo que no se debe y tienen que servirse del demonio para conseguir sus deseos, pasa el autor a un análisis de la astrología, con el objeto de distinguir la verdadera de la falsa. Lo que tiene que hacer Ciruelo es, por un lado, defender lo que se proclama como ciencia en su época y, por otro, trazar una línea divisoria entre lo mecanicista y lo puramente supersticioso; para realizar esta distinción cita a Aristóteles, quien dice de las cosas del porvenir “que no ay arte ni ciencia verdadera por donde se puedan saber antes que vengan, porque no tienen causas determinadas de donde proceden” y condena a los “supersticiosos adeuinos”, que tienen pacto con el diablo y “deben ser castigados como medio nigrománticos”¹⁹.

Ciruelo censura a quienes presumen de poder alcanzar la ciencia “sin la estudiar ni aprenderla de maestro alguno”²⁰. Según su opinión, el que aspire de verdad al conocimiento tiene que comprender que el camino es muy arduo, debe disciplinarse mucho, confesarse a menudo, ayunar más de lo que pide la Iglesia y rezar ciertos salmos y otras devociones. Por otro lado, se nos muestra muy crédulo a la hora de hablar de los saludadores, de quienes cree que algunos “toman un carbón o hierro encendido en la mano y lo tienen por un rato, otros se lavan las manos en agua o aceite hirviendo, otros miden a pies descalzos una barra de hierro ardiendo y andan sobre ella, otros...”²¹; aunque después achaque en parte estas capacidades a ciertos “çumos de yerbas y de algunos unguentos muy fríos, que por algún tiempo resisten a el calor del fuego”²². Se muestra particularmente duro con los fenómenos de ajojamiento y de salutación. A diferencia de Castañega, empeñado en explicar racionalmente ambos fenómenos, Ciruelo los condena sin paliativos achacándoselos al demonio. Por ejemplo, de los saludadores afirma que “no es verdad que su saliva y su aliento dellos tenga virtud natural ni sobrenatural para sanar las enfermedades que

¹⁶ *Ibidem*, p. 86.

¹⁷ Cfr. F. CARDINI, *Magia, brujería y superstición en el occidente medieval*, trad. Antonio-Prometeo Moya Barcelona, 1982; C. ALONSO DEL REAL, *Superstición y supersticiones*, Madrid, 1971; y J. BLÁZQUEZ MIGUEL, *Eros y Tánatos. Brujería, hechicería y superstición en España*, Toledo, 1989.

¹⁸ Cfr. A.V. EBERSOLE, “Introducción”, en Pedro Ciruelo, *Reproucion de supersticiones y hechicerías, 1530*, Valencia, 1978, p. 9.

¹⁹ *Ibidem*, fols. XXII-XXIII.

²⁰ *Ibidem*, fol. XXXII.

²¹ *Ibidem*, fol. XLIX.

²² *Ibidem*, fol. LII-LIII.

ellos dicen; luego si con ella sanan es por secreta operación del diablo, que les ayuda por el pacto que tienen hecho con él”²³.

Resulta evidente, por lo expuesto hasta aquí, que al reprobar las supersticiones de su tiempo, Pedro Ciruelo no comparte el espíritu crítico que dos siglos más tarde animará al padre Feijoo²⁴. Este denuncia todas las prácticas que le parecen supersticiosas, incluso las de la religión, mientras que Ciruelo se limita a pedir que se guarden los preceptos eclesiásticos para que tales prácticas queden libres de sospecha. Gracias a su interés por investigar y explicar las supersticiones, Ciruelo deja una obra que es valiosa para su época y que sigue siéndolo actualmente. Su disciplina científica, mantenida con cierto rigor, nos permite llegar al conocimiento de un aspecto importante de la vida del siglo XVI.

2.5. *Tractatus de haereticis et sortilegiis omnifariam coitu: eorumque poenis*

Siguiendo en esta línea de estudio y de raciocinio, caracterizado por su seriedad, austeridad y rigor, se enmarca el perfil ideológico de Paolo Grillando, uno de los inquisidores más citados en los procesos que contra la brujería se celebran en la Europa durante esta época. Entre 1525 y 1534 termina de escribir un tratado sobre diferentes materias penales, distribuidas a lo largo de cinco libros, alguno de los cuales es editado en seguida como tratado independiente²⁵. Grillando, que es un jurista sutil, muestra una cierta inclinación por los sortilegios; partiendo de su indagación objetiva quiere descubrir lo que de verdadero o falso encierran, llegando incluso a mostrar el tipo de torturas a las que ha de someterse a los culpables. Todo ello lo relata en su *Tractatus de haereticis et sortilegiis omnifariam coitu: eorumque poenis* (1536). Allí discute sobre la invocación al diablo, las reuniones nocturnas de las brujas, las calaveras parlantes, la piromancia, la geomancia y demás asuntos extraordinarios. Dedicar una atención especial a los filtros de amor y a las prácticas amatorias²⁶. Un apartado bastante amplio de este tratado gira en torno a los múltiples embrujos que hacen mal a las personas, como los realizados a partir de huesos, raíces, metales, plumas, etc., elementos estos que luego son depositados en puertas, ventanas, camas o cuchillos pertenecientes a las personas a las que se quiera dañar. Grillando cita algunos maleficios hechos con hostias consagradas, con figuras de cera o con pelos de cordero muerto en el parto —estos pelos son llamados por las brujas, según este inquisidor “carta vergine” o “carta non nata”—, con este material realizan pequeños cuadrados en cuyo interior escriben palabras secretas en tinta roja. Así consiguen, en teoría, preservar del peligro a un individuo o conseguir que se enamore de una persona determinada²⁷.

Entre este elenco de hechizos Grillando no olvida aquellos que atentan contra el matrimonio. En estos casos, la bruja entra en el cuarto donde duerme la pareja y sin

²³ *Ibidem*, fol. XLIX.

²⁴ Cfr. J. CARO BAROJA, *Vidas mágicas e inquisición*, Madrid, 1992, t. 2, pp. 325-360.

²⁵ Los libros llevan por título: *De sortilegiis eorumque poenis*, *De poenis omnifariam coitus illiciti*, *De quaestionibus et tortura*, *De relaxatione carceratorum* y Grillando se los dedica al obispo de Chieti.

²⁶ Cfr. R. E. L. MASTERS, *Eros and Evil: the Sexual Psychopathology of Witchcraft*, New York, 1966; y C. MARIA, *Enciclopedia della magia e della stregoneria*, Milano, 1967.

²⁷ Cfr. G. BONOMO, *Caccia alle Streghe. La credenza nelle streghe dal sec. XIII al XIX con particolare riferimento all'Italia*, Palermo, 1985, pp. 321-330.

despertar al marido, lo marca con un unguento por el cual pierde todo vigor sexual durante un tiempo bastante largo. Según Grillando, los efectos maléficos obtenidos mediante objetos, ingredientes o palabras se deben a la invocación que la bruja hace a Satanás, para que sea él quien ejecute las prácticas mágicas a través de ellos. Como remedio a los maleficios, Grillando recomienda rezar y practicar la devoción.

El asunto se le complica cuando afronta la cuestión del vuelo de las brujas y de sus reuniones nocturnas: “quaestio ista —según dice— est multum ardua et famosa”. Sobre este punto, Grillando mantiene una opinión idéntica a la del *Canon*, tomándolo como ilusión diabólica; pero su larga experiencia en causas criminales y los hechos constatados por gente digna de fe, le hacen cambiar de parecer. Y al igual que otros tantos demonólogos que le preceden, concluye reconociendo que las brujas del siglo XVI son *maleficae*, no mujeres ilusas, como aquellas que dicen seguir tanto a Diana como a Heroidas en su viaje nocturno.

2.6. *Directorium inquisitorum*

En esta situación de finales del siglo XVI, en la que reaparece con encendida virulencia, la persecución y el castigo de cualquier manifestación calificada de herética pravedad, la Inquisición necesita disponer de un manual lo suficientemente completo, severo y estricto para sancionar de forma ejemplar dichos desvíos en la conducta cristiana. De ahí que los ojos de la Santa Sede se fijen en el texto, ya un tanto obsoleto, de Nicolau Eimeric, *Directorium inquisitorum* (1376), y encarguen a un canonista español, Francisco Peña, la reedición de dicho manual, enriqueciéndolo con lo que la historia de la institución había acumulado en textos, leyes, disposiciones, reglamentos, instrucciones, etc., a partir de la muerte de su autor.

Nicolau Eimeric escribe su libro en Aviñón hacia 1376. En esa fecha las disertaciones que sobre la herejía compone Gui Foucoi, *Consultationes ad inquisitorias haereticas pravitatis*, están un tanto anticuadas, lo mismo que la obra de Guillaume Raymond, Pierre Durand, Bernard de Caux y Juan de Sain-Pierre, que cuenta ya más de un siglo, al igual que la *Practica officii Inquisitionis* de Bernard Gui, probablemente acabada en 1324. Por ello, la institución de la Inquisición necesita a alguien que ordene, a modo de suma, lo necesario para acometer exitosamente su función; esta responsabilidad la toma Nicolau Eimeric, quien no se limita a presentar una colección de textos jurídicos y relaciones de sentencias, con las consiguientes descripciones sobre la vida, las costumbres y las creencias de los herejes; todo lo contrario, “ofrece un tratado sistemático totalmente elaborado para exclusivo ejercicio de la función”²⁸, convirtiéndose con ello en el directorio del inquisidor.

Eimeric no se inventa nada; lee, compara, confronta. No hay una sola línea de su manual que no remita a los textos conciliares, bíblicos, imperiales o pontificios. El autor desaparece tras el texto —salvo en contadas excepciones— y hace referencia a su propia experiencia como inquisidor con gran parquedad. Sabe que tiene que consultar muchos textos de diversa índole: decretos conciliares, leyes imperiales y

²⁸ Cita de A. Dondanine, extraída de: N. EIMERIC y F. PEÑA, *El manual de los inquisidores por el hermano Nicolau Eimeric, dominico. Con Comentarios de Francisco Peña doctor en derecho canónico y en derecho civil. Aviñón, 1376. Roma, 1578*, trad. Luis Sala Molins, Barcelona, 1983, p. 16.

reales, constituciones, aparatos, glosas, encíclicas, bulas e indultos reales, etc.; de ahí que en su manual incluya lo necesario para el ejercicio de la Inquisición.

Un hecho significativo del *Manual* es que entre 1578 y 1607 se reedita cinco veces: tres en Roma y dos en Venecia; de ellas, la realizada en Roma es la que más sorprende, ya que con ella da la sensación como si la Curia pusiera de manifiesto que su orientación ideológica es idéntica a la seguida por Eimeric. De ahí que, en un momento en el que empiezan a surgir con mayor fuerza diferentes herejías, se encargue a Francisco Peña que lo reedite y amplíe. Para acometer este trabajo, el canonista español consulta a sus mentores. Divulga el proyecto que le han confiado y, al mismo tiempo, se asesora por teólogos y obispos, a quienes pide que le envíen preguntas, sugerencias, orientaciones, que le expongan sus problemas. Son precisamente las respuestas a las encuestas formuladas por Peña las que enriquecen la nueva edición del manual, ya que en ellas queda reflejada la Inquisición del siglo XVI. Hace también especial hincapié en que, con independencia del lugar en el que se halle, el Santo Oficio de la Inquisición ha de regirse única y exclusivamente por el mismo Derecho. De este modo, y siguiendo la opinión de Luis Salas, el *Directorium*, la obra más importante de su género en el siglo XIV, aumentado por las glosas de Peña, constituye el *Manual* imprescindible para cualquier inquisidor de los Siglos de Oro, entre los que se encuentra el controvertido Martín del Río.

2.7. *Disquisitionum magicarum libri VI*

Jesuita e inquisidor, teólogo y humanista, Martín del Río nos sorprende por su erudición y su credulidad con respecto a la magia y a sus manifestaciones. En un momento en el que la Inquisición española se muestra más cauta respecto a los asuntos relacionados con la brujería, la adivinación, la hechicería, los maleficios, la nigromancia, es decir, todo lo que pueda estar vinculado con el diablo, surge su tratado, *Disquisitionum magicarum libri VI* (1599), síntesis y compendio de pensamientos y preocupaciones propios de esta época²⁹.

La vida intelectual de Martín del Río se caracteriza, sobre todo, por su erudición. A finales del siglo XVI y principios del siguiente, goza de una gran fama y respeto entre los humanistas por sus trabajos filológicos y sus comentarios de textos sagrados, hagiográficos, históricos y jurídicos. Por ello, ocupa un lugar destacado, pero no de primera fila, en la historia de las letras. No se le cita junto a Nebrija, Erasmo, Scaliger, ni al lado de otros grandes editores de textos católicos, protestantes o gnósticos del siglo XVI. Tampoco puede ser presentado como un historiador o teórico importante de la historia, ya que, según Julio Caro Baroja, “es la falta de sentido histórico precisamente uno de los rasgos más curiosos de su personalidad”³⁰.

Del Río es un buen conocedor de la literatura latina, griega y hebrea, pero no distingue entre los elementos fabulosos y los reales que se encuentran en ellas³¹. Así, por ejemplo, puede comenzar un capítulo de su *Disquisitionum magicarum libri VI*

²⁹ J. MACHIELSEN, *Martin Delrio. Demonology and Scholarship in the Counter-Reformation*, Oxford, 2015.

³⁰ J. CARO BAROJA, *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*, Madrid, 1983, p. 184.

³¹ Cfr. J. MOYA, “Estudio preliminar”, en Martín del Río, *La magia demoniaca*, Madrid, 1991, pp. 83-89.

citando diferentes testimonios greco-latinos y terminarlo con textos de jueces o magistrados de su época, sin discutir nunca el valor de sus fuentes. Ello demuestra que Del Río es un escritor renacentista clásico, para el que la historia, en el sentido en el que la consideramos nosotros, no existe.

Al ser un hombre de su tiempo, su inquietud e interés intelectual le hacen fijarse en la magia, a cuyo estudio dedica gran parte de su vida, obteniendo conclusiones un tanto contradictorias y polémicas si se comparan con las de otros autores contemporáneos, como Von Spee o Benito Pererio. Para Del Río hacia finales del XVI la magia se encuentra en un momento de difusión, que achaca a la proliferación de herejías, que siempre están unidas a actividades mágicas. A partir de ahí, redacta un tratado que perfectamente se puede considerar una enciclopedia mágica, que tiene efectos múltiples, porque si para algunos autores resulta ser la máxima representación de la erudición crédula, para otros constituye un compendio de noticias y hechos que, examinados críticamente, pueden terminar con la misma credulidad.

El *Disquisitionum magicarum libri VI* es un manual completo y docto, pero al mismo tiempo extenso y un tanto confuso. En sus seis libros se recogen documentos antiguos y modernos, junto con textos curiosos e insólitos, sobre las brujas, los demonios, los maleficios, la adivinación, los remedios lícitos e ilícitos, los procesos, etc.; las opiniones a favor y en contra de la brujería, los conventículos, los viajes diabólicos, etc. A Martín del Río no se le olvida citar a autor antiguo o moderno, pagano o cristiano, eclesiástico o laico, francés, alemán o italiano.

Del Río alaba a aquellos tratadistas que con su doctrina han ayudado a alimentar la “caza de brujas”. Entre ellos destaca a Nider y a Sprenger, de cuyos textos se sirve tanto por sus aspectos más teóricos como por los ejemplos prácticos que incluyen, “quia docti theologi fuere, et in his, de quibus agimus, rebus exercitatissimi, et quaecumque tradidere, his similia nostra videt aetas, et recentiores ea confirmant omnia”³². Entre los franceses admira a Remy y de los italianos estima a Grillando y a Spina. Según Giuseppe Bonomo, tal vez se deba a su origen converso los ataques especialmente virulentos que dirige contra sus adversarios, llamándoles ateos, herejes, ignorantes, presuntuosos, gente digna de ser quemada como las brujas³³. Del Río cree que el luteranismo triunfa en Alemania, al ser éste un territorio infectado de brujas y, por lo tanto, preparado para la difusión de la herejía y la pronta venida del Anticristo³⁴.

Uno de los primeros ataques que recibe la obra de Del Río procede de un español contemporáneo suyo, el padre dominico Tomás Maluenda, quien declara que el *Disquisitionum magicarum libri VI* debería estar prohibido porque con el pretexto de combatir la magia, la enseña. Para Julio Caro Baroja³⁵, esta opinión puede deberse a que en algunos libros se cita a Río, junto con Arnaldo de Vilanova, Raimundo Llull, Paracelso, Cardano, etc., como autores conocidos y utilizados en materia de “casos ocultos de naturaleza”, según lo hace Francisco de Lugo y Dávila en su *Teatro Popular* (1622), donde se menciona también a Antonio de Torquemada y la *Fisionomía* de Della Porta.

³² M. del RÍO, *Disquisitionum magicarum libri VI*, L. III, P.I, Q. 4, Sec. 5.

³³ Cfr. G. BONOMO, *Caccia alle Streghe...*, p. 347.

³⁴ Cfr. M. del RÍO, *Disquisitionum magicarum libri VI*, L. V, Sec. 16.

³⁵ J. CARO BAROJA, *El señor inquisidor...*, p. 189.

Pese a ello, Río es leído y admirado durante el siglo XVII. En España tiene como seguidor a Francisco Torreblanca Villalpando, jurista cordobés, quien escribe dos libros acerca de la magia desde un punto de vista estrictamente legal, aprovechando la erudición del jesuita de forma un tanto servil. El primero, *Epitomes delictorum* (1618), incluso es utilizado por los historiadores de la Inquisición al tratar de cuestiones de procedimiento, tal y como lo hace Henry Charles Lea³⁶. También en Portugal se percibe la influencia de la doctrina de Del Río en un libro de Emanuel do Valle de Moura sobre los encantos y ensalmos, *De incantationibus sev ensalmis* (1620). En el prólogo de esta obra se afirma que el jesuita debe ser más crédulo que muchos demonólogos contemporáneos y anteriores, que son dados a condenar por el delito de “impostura y engaño” más que por otra razón.

Admirado u odiado, lo cierto es que Martín del Río marca un antes y un después en este tema. Su raíz humanista se evidencia en el caudal de conocimientos que sobre la magia discurren por su cabeza; ideas estas que provocan una lucha interna entre la creencia y la razón de un hombre, a medio camino entre el pensamiento renacentista y el barroco. Su propia mente es un compendio de controversias que solo encuentran coherencia en el filo de entre-siglos. A partir del *Disquisitionum magicarum libri VI* los filósofos y teólogos comienzan a plantearse, desde un plano verosímil, el mundo concerniente al demonio con todas sus manifestaciones conocidas. Empieza a producir extrañeza el hecho de que una persona, con tantos estudios como Río, pueda creer en opiniones tenidas ya como supersticiones vanas. Nace una necesidad por enfocar e interpretar la realidad a partir de una base más racional y lógica; e involuntariamente el impulso hacia el cambio es dado por el mismo Martín del Río.

2.8. Discurso acerca de los cuentos de las brujas

A raíz del Auto de Fe celebrado en 1610 en Logroño, Pedro de Valencia empieza a replantearse las creencias que hasta ese momento circulan en torno a la brujería. Fruto de su reflexión surge su *Discurso acerca de los cuentos de las brujas*. La importancia que tiene este autor, dentro del pensamiento de su época, es la de ser uno de los primeros en corroborar la corriente escéptica y sensata que a principios de XVII va ganando terreno ante el problema de la brujería. Su opinión es compartida por Salazar y Frías, por el obispo Venegas de Figueroa o por el jesuita Olarte, entre otros muchos. Y, además, en sus planteamientos sobre la hechicería, Pedro de Valencia se adelanta en varios siglos a muchas de las explicaciones modernas³⁷. En un primer momento redacta un borrador que, siguiendo su personal método de trabajo, luego va ampliando y completando.

Valencia parte de los presupuestos teológicos de la época para fundamentar la posibilidad y existencia de la magia. Esta palabra puede entenderse en dos sentidos: “entre los Persas i Babilonios avia magos”, esto es, “sabios i filósofos”; “la magia se tenía como un gran mysterio secreta i... se comunicava á mui pocos i essos escogidos

³⁶ Cfr. H.Ch. LEA, *A History of the Inquisition of Spain*, New York, 1907, pp. 189-190, 198 y 293.

³⁷ Sobre este punto llama la atención Henningsen cuando dice que “las deliberaciones de Pedro de Valencia [...] nos anticipan muchas de las opiniones de las que, en nuestro siglo, han utilizado los científicos para explicar el fenómeno de la brujería (hecho que casi todos los historiadores han ignorado hasta ahora)”. G. HENNINGSEN, *El abogado de las brujas...* p. 219.

i sabios”. Los “magos en significación de encantadores y hechiceros... eran pocos en muchos siglos” y las maravillas que se dice hacían no pasaban de “consejas de viejas” o “fabulas gentílicas”, “i aun se tienen por fingidas con mentira por sus sequaces”. Ahora bien, “magos ó venéficos a avido i obras estraordinarias hechas por arte i misterio del demonio; las historias sagradas cuentas algunas”. Presupone “por cierto i de fe que ai demonios ó ángeles malos..., de cuyo ministerio, fuerças i mala voluntad usa Dios para castigo de los malos i tentación y probación de los buenos, como consta... por los magos de Pharaón”³⁸. Hasta este punto, Valencia se limita a repetir la posición intelectual de los tratadistas anteriores; sus razonamientos siguientes aportan ya una novedad con respecto al tema en cuestión.

Una vez que se ha asumido la posibilidad en abstracto de las artes mágicas, la dificultad radica en encontrar casos individuales y concretos que demuestren la transformación de la potencia en acto, es decir, el tránsito de lo universal y posible a lo particular y real. A Valencia no le basta con contar sólo con la opinión de Martín del Río, aunque reconoce que es mucha su autoridad en la materia; tampoco le parece suficiente el consenso general, ni siquiera la aseveración de los propios acusados, cuyo examen va a ser el que dictamine hasta qué grado hay que considerarlos en su sano juicio y, por consiguiente, tratarlos más como a locos que como a herejes. Reconoce que si los aquelarres tienen ciertamente lugar, lo que encontramos en ellos son conciliábulos humanos en los que predomina un desenfreno condenable por su inmoralidad. Además está convencido de que en ellos la intervención del demonio no va más allá de su inclinación habitual a la comisión de pecados. Y afirma tajantemente que siempre se debe contar con el *corpus delictii* para imponer un castigo, no sea que se penalicen delitos no cometidos³⁹.

Pedro de Valencia se cuestiona seriamente la existencia real de hechos relacionados con la brujería; en el caso de que existan aboga por buscar ante todo explicaciones naturales; y todo esto para evitar que gente inocente sea castigada por delitos nunca cometidos o que sean imposibles de realizar. En definitiva, rechaza la magia, los aquelarres con sus demonios y brujas por increíbles, por irracionales y por la disonancia mental que exigen, lo que juzga un asalto intolerable a su actitud crítica: “no hay cosa que tanto lo desacredite como las monstruosidades increíbles e incompatibles que contienen; que al entendimiento que no le disonaren, no hay para que nadie se canse en persuadirlo”. Pedro de Valencia admite la posibilidad de la magia, pero no cree en su realidad. Y tal y como afirma Henningsen, “*Acerca de los cuentos de las brujas* es simplemente un aleccionador ejemplo de cómo los hombres inteligentes del pasado estuvieron en condiciones de analizar el fenómeno de la brujería con la misma clarividencia que los investigadores modernos”⁴⁰.

2.9. *Dissertatio historico-theologica de criminationibus*

Otra voz que se expresa en el mismo tono de condena que Guaccio es la de Johann Klein. Este profesor de Derecho en la Universidad de Rostock se dedica a revisar los

³⁸ Citas pertenecientes a Pedro de Valencia y extraídas de: C. LISÓN TOLOSANA, *Antropología social y hermenéutica*, Madrid, 1979, pp. 24-25.

³⁹ Cfr. M. SERRANO Y SANZÇ, “Discurso de Pedro de Valenciaç acerca de los quentos de las brujas y cosas tocantes a la magiaç”, *Revista de Extremadura*, 1900, 2, pp. 289-303 y 337-347.

⁴⁰ G. HENNINGSEN, *El abogado de las brujas...*, p. 222.

casos difíciles de los tribunales de Mecklenburgo en materia de brujería. Sus tratados *Dissertatio historico-theologica de criminationibus* (1629) y *Meditatio*, ofrecen un análisis de las relaciones sexuales con súcubos e incubos, que acepta como una realidad, pero niega la descendencia monstruosa de semejantes uniones, los ritos de iniciación y las exigencias de juramento del diablo. Según su opinión, una bruja es bruja por su propia voluntad, la mayor parte de las veces por odio a sus semejantes.

Klein llega incluso a afirmar que una mujer dedicada a las artes ocultas no tiene más que pronunciar en voz alta su deseo de tener relaciones sexuales y, al instante, un incubo aparece dispuesto a satisfacer su libido, en cualquier momento del día o de la noche, y en cualquier parte: en la cama o en el suelo. Teniendo en cuenta que las brujas pueden volver impotente a un hombre, también se pregunta por qué su animadversión hacia los demás no les impulsa a hacer desaparecer a toda la humanidad. A este respecto, cree que Dios no permitiría una cosa semejante, ya que haría perecer a sus hijos de una manera tan detestable. Al llegar a este punto, debemos reconocer que la sociedad tanto renacentista como barroca aún no está lo suficientemente madura como para escuchar y descubrir lo que de verdadero encierra el pensamiento de Wier, Valencia, Guaccio y Klein.

2.10. *Congresso notturno delle lamie*

Medio siglo después de la muerte de Sinistrari (1701), el abad Girolamo Tartarotti afronta de nuevo el problema de la brujería con su tratado *Congresso notturno delle lamie* (1749, en un momento en el que dicho tema tiene poco interés entre las personas cultas —a parte de ser muy escasos los procesos que contra ellas se celebran en el siglo XVIII⁴¹. Sin embargo, a nivel popular se mantiene la creencia en torno a las brujas y los espíritus nocturnos, situación esta que Tartarotti pretende erradicar analizando en profundidad el asunto bajo el filtro de la razón ya ilustrada. A finales de 1743 le viene en mente la idea “di stendere una dissertazione sopra il banchetto notturno delle streghe col demonio, che da noi si chiama andar in striozzo, per mostrare come tutta questa faccenda non è che una mera illusione della fantasia”⁴². Reconoce también que es una cuestión difícil de esclarecer, de ahí que se documente y estudie múltiples escritos que sobre el tema se habían publicado en Europa en los últimos siglos. Tras dos años de trabajo, comienza a desarrollar su tratado en un plano determinado. “Sappia V. S. Illma. —escribe a su amigo el conde Ottolino Ottolini, el 23 de septiembre de 1745— ch’io sto lavorando un intero trattato in materia del *Congresso notturno delle streghe*... Per sventare questa popolar chimera, esamino la cosa ab ovo; ma nulla si farebbe, quando non si prendesse per mano Martino Del Rio, ch’è stato, ed è ancora in qualche luogo la pietra dello scandalo presso i giudici”⁴³.

⁴¹ A este respecto Tartarotti sólo recuerda el proceso que se celebra en 1728. Además de 1730 hasta el final de siglo, los juicios inquisitoriales contra personas de los dos sexos, acusados de tener trato con el demonio, de realizar hechizos contra otros individuos y de prácticas supersticiosas, se concluyen perdonando la condena eclesiástica. Cfr. G. BONOMO, *Caccia alle Streghe*..., p. 424.

⁴² Fragmento extraído de una carta escrita por Tartarotti a su primo F. G. Rosmini el 7 de septiembre de 1743, citada por: D. PROVENZAL, *Una polemica diabolica nel secolo XVIII*, Rocca S. Casciano, 1901, p. 7.

⁴³ Cita extraída de: D. PROVENZAL, *Una polemica diabolica*..., p. 8.

Siguiendo la opinión de Giuseppe Bonomo, el *Congreso* es un excelente ejemplo de riqueza histórica y bibliográfica, sobre todo, una obra de erudición. Las noticias más variadas y curiosas sobre la creencia de Europa en la brujería se relatan y documentan detalladamente; y es ahí donde reside la enorme importancia de este tratado. Sin embargo, desde el punto de vista crítico, adolece en algunos momentos de debilidad e ingenuidad⁴⁴, sobre todo a la hora de interpretar algunas ideas vertidas en el *Cannon Episcopi*. Para Tartarotti no existe ninguna diferencia entre la brujería de la cual se habla en el *Cannon* y la de su época y, para demostrarlo, despliega racionalmente sus conocimientos históricos y judiciales. Según este autor, las secuaces de Diana y de Herodias son idénticas en esencia a las “moderne adoratrici del diavolo”, es decir, son mujeres ilusas y fuera de juicio que han de recibir tratamiento médico. Sobre el demonio, Tartarotti considera que “ha mutato abito e divisa, ma non uffizio e natura”. A su modo de ver, “se ne’ tempi addietro fosse stato in uso di metter nelle mani della giustizia le seguaci di Diana, e con tormenti atrocissimi constringerle a palesar tutti i segreti delle loro voglie, come si fa al presente, enormità forse si sarebbero udite niente inferiori a quelle che depongo le nostre streghe”.

El asunto que hace referencia a la identidad de la “sociedad de Diana “ con la brujería de su tiempo es tratado por Tartarotti con escaso sentido crítico. Se sumerge en el mar de tratados y de autores. Considera que es un error relacionar a esta secta con las descritas en los textos medievales. Opina que tanto los demonólogos como los jueces ignorantes han confundido la brujería con la magia, existiendo, según este autor, una profunda diferencia entre la bruja y el mago.

En cuanto al castigo impuesto por los delitos de magia, según Tartarotti, “tali delitti da Dio, non dagli uomini sogliono gastigarsi; poiché questi non al mal morale, cha alla società niun danno apportì, ma al fisico, e altrui pregiudiziale, ed alle cagioni realmente influenti, riguardano”. Por otro lado también afirma que los crímenes de esta índole son muy raros, debido a la dificultad que entraña el aprendizaje de las artes mágicas. Su mentalidad en algunos casos supera a la de san Agustín, sobre todo cuando niega al Estado el derecho de castigar a las supuestas brujas, pero, en contrapartida, a veces retoma el pensamiento medieval distinguiendo entre la mujer maléfica y la hechicera. Estas últimas ideas son las menos afortunadas del pensamiento que muestra Tartarotti en una obra tan elaborada y, al mismo tiempo, las más nocivas en un autor que al principio, guiado por el sentido de la razón, intenta dismantelar las teorías sobre la brujería y las creencias en torno a las hechiceras. Su intento por desacreditar la defensa de las artes mágicas, a partir de argumentaciones y deducciones tomadas de los más importantes demonólogos de los siglos XVI y XVII —entre los que destaca la autoridad de Martín del Río—, oscurece la lucha racional que Tartarotti mantiene contra las falsas creencias y fatuas supersticiones, tachando todo ello de “popolar chimera”.

3. Conclusión

Estos volúmenes, muchos de ellos ya enciclopédicos, muestran las características físicas y psicológicas de las brujas, la estructura de los aquelarres, el trato que establecen con el macho cabrío, los ungüentos que utilizan en sus vuelos nocturnos, los

⁴⁴ G. BONOMO, *Caccia alle Streghe...*, pp. 427-431.

distintos niveles jerárquicos dentro de esta secta, las prácticas de necrofagia o de vampirismo que mantienen, esto es, un mundo de represiones, frustraciones y miedos se da cabida en infinitud de folios.

Se consigue reavivar el odio ante tanto libertinaje y perversión, desencadenando el acoso, persecución y tortura de cualquier persona cuyo comportamiento no se ajuste a las normas marcadas por el poder de la época. Surgen así los manuales de inquisidores, donde se establecen la actitud que hay que tomar ante la brujería, cómo han de realizarse los interrogatorios, de qué manera se imprimen las torturas, con qué baremo se establecen los castigos, en qué momento y dónde se han de celebrar los Autos de Fe, qué jerarquización se ha de seguir en ellos, etc. Todo un museo del horror minuciosamente descrito en libros que duele leerlos por su crueldad, intolerancia y depravación.

4. Catálogo de tratados sobre brujería en la BNE

- P. BINSFELD, *Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum recognitus & auctus. An, et quanta fides iis adhibenda sit*, Tréveris, H. Bock, 1596.
- N. BRANDT, *Disputatio Inauguralis De Legitima Maleficos Et Sagas Investigandi Et Convincendi Ratione*, Giessae Mass., Karger, 1690.
- M. de CASTAÑEGA, *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas*, Logroño, Miguel de Eguia, 1529.
- F. CATTANI DA DIACCETO, *Discorso sopra la superstizione dell'arte magica*, Florencia, Valente Panizzi y Marco Peri, 1567.
- P. CIRUELO, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías. Libro muy útil y necesario a todos los buenos christianos*, Salamanca, Andrés d'Burgos, 1547.
- A. de GAMBIGLIONI ARETINO, *De Maleficiis. Tractatus cum additionibus optimi practici D. Augustini Bonfrancisci Ariminensis ac D. Hieronymi Cuchalon Hispani*, Colonia, Viuda de Henrico Falcken, 1555.
- A. de GANDINO, "Tractatus de maleficiis", en *Tractatus diversi super maleficiis*, Venecia, P. Hieronymo Lilio, 1560, fols. 3-294.
- G. B. GELLI, *La Circe*, Florencia, Lorenzo Torrentino, 1595.
- G. GUASTAVINI, *Discorsi et annotationi di Giulio Guastauini sopra la Gierusalemme liberata di Torquato Tasso*, Pavía, [s. i.], 1592.
- H. KRAMER y J. SPRENGER, *Malleus maleficarum*, Spira, Peter Drach, 1492.
- P. de LANCRE, *Du sortilége*, [S. l.], [s. i.], 1627.
- A. de LAVAL, *Desseins de Professions nobles et publiques contenans plusieurs traités divers et rares*, París, [s. i.], 1622.
- J. MÜLLER, *De Conventu Sagarum in monte Bructerorum, nocte ante Calendas Maji*, Wittenberg, Hakiano, 1675.
- J. NIDER, *Praeceptorium legis sive expositio decalogi*, Núremberg, [s. i.], 1496.
- "Formicarius, c.1435-7", en *Malleus maleficarum*, 1669, vol. 1, fols. 305-54.
- J. OLDEKOP, *Observationes criminales practicae congestae*, Bremen, [s. i.], 1654.
- A. de OLMOS, *Tratados de hechicerías y sortilegios, 1553*, México, Etudes mésoaméricaines-Serie II, 1979.
- P. POMPONAZZI, *De naturalium effectuum causis, siue de incantationibus : opus abstrusioris philosophiae plenum, et breuissimis historiis illustratum atque ante*

annos XXXV compositum, nunc primùm verò in lucem fideliter editum, Basilea, G. Grataroli, 1556.

PRIERATI, *De strigimagarum, daemonumque mirandis, libri tres*, Roma, Aedibus Populi Romani, 1575.

M. del RÍO, *Disquisitionum magicarum libri VI*, Lyon, Horacio Cardón, 1612.

C. STRIDTBECKH, *Dissertatio academica, De sagis sive foeminis commercium cum malo spiritu habentibus*, Lipsie, Christoph Fleischer, 1690.

G. TARTAROTTI, *Del congresso notturno delle lammie libri tre*, Vicenza, Roveto, 1749.

E. do VALLE DE MOURA, *De Incantationibus seu Ensalms*, Ébora, Laurencio Crasbeeck, 1620.

P. D. VOIGT, *De conventu sagarum ad sua sabbata*, Wittenberg, Christian Schrö-
dter, 1698.

4.1. Manuales para inquisidores

G. ALBERGHINI, *Manuale qualificatorum sanctae. Inquisitionis*, Palermo, D. Cy-
rillum, 1671.

G. I. de ANGÜELLO, *Instrucciones del Santo Oficio de la Inquisición, sumaria-
mente, antiguas y nuevas, puestas en abecedario*, Madrid, La imprenta real de
Madrid, 1630.

Auto público de fee celebrado en Sevilla domingo 29 de março 1648, Sevilla, Fran-
cisco de Lyra, 1648.

C. CARENA, *Tractatus de Officio Sanctissimae Inquisitionis, et modo procedenti in
causis fidei*, Cremona, [s.i.], 1649.

A. de CASTRO, *De iusta haereticorum punitione*, Venecia, P. Hieronymo Lilio,
1549.

L. de la CONCEPCIÓN, *Práctica de conjurar* (1673), Barcelona, Editorial Huma-
nitas, 1983.

N. EYMERIC, *Directorium inquisitorum*, Roma, Aedibus Populi Roman, 1585.

N. EYMERIC y F. PEÑA, *El manual de los inquisidores por el hermano Nicolau
Eimericç, dominico. Con comentarios de Francisco Peña doctor en derecho ca-
nónico y en derecho civil. Aviñón, 1376. Roma, 1578*, Luis Sala Molins (trad.),
Barcelona, Muchnik Editores, 1983.

D. GÓMEZ LODOSA, *Iugum ferreum Luciferi, seu exorcismi terribiles, contra ma-
lignos spiritus possidentes corpora humana, et ad quaevis maleficia depellenda,
et ad quascumque infestationes Daemonum deprimendas*, Valencia, Heirs of Je-
rónimo Vilagrasa, 1676.

P. GRILLANDO, *Tractatus de haereticis et sortilegiis omnifariam coitu: eorumque
penis*, Lyon, Iacobo Giuncti, 1536.

J. KLEIN, *Dissertatio Historico-Theologica de Criminationibus nonnullorum, qui
pacem publicam Augustanis in comitiis sancitam ad Lutheranas, ut vocantur, ec-
clesias nihil attinere, aut alioquin non servandam esse, hoc tempore contendunt*,
Rostochi, Joh. Hallerv. Bibliop, 1629.

J. de MONGASTÓN, *Relación de las personas que salieron en el Auto de Fe [...] en
la Ciudad de Logroño en 1610*, Logroño, [s. i.], 1611.

- J. del OLMO, *Relación Histórica del Auto General de Fe que se celebró en Madrid este año de 1680 con asistencia del Rey N. S. Carlos II, y de las magestades de la Reyna N. S., y la augustísima Reyna Madre, siendo inquisidor general el excelentísimo señor D. Diego Sarmiento de Valladares*, Madrid, Roque Rico de Miranda, 1680.
- P. de VALENCIA, *Discurso acerca de los cuentos de las brujas*, Manuel Antonio Marcos Casquero e Hipólito B. Riesgo Álvarez (eds.), León, Publicaciones de la Universidad de León, 1997.