

Robert Muchembled

HISTORIA DEL DIABLO SIGLOS XII-XX

II. La noche del aquelarre (fragmento)

La marca del diablo

Todo hace pensar que la verdadera expansión de la teoría demonológica no se realizó en el mundo de las ideas, mal que le pese a Bodin, sino en el de la práctica. El flujo y reflujo del concepto estaba estrechamente relacionado con las acciones sobre el terreno. El universo del demonio tenía necesidad de ser encarnado, verificado, para producir miedos o angustia. Cuando los procesos eran poco numerosos o esporádicos, como en la mayor parte de los países de Europa antes de 1580, las ideas influyentes de los demonólogos no bastaban para desencadenar una verdadera obsesión, por ejemplo en Francia. Esto siguió siendo así durante la mayor parte de la cacería de brujas, porque los estados no eran pródigos en procesos judiciales. En Portugal, los elementos del aquelarre existían en la representación imaginaria, pero de una manera generalmente aislada, muy excepcionalmente articulada de una manera completa.⁴¹ La pequeña cantidad de procedimientos en las jurisdicciones civiles, junto con la indiferencia de los jueces del Santo Oficio frente a las descripciones de las asambleas nocturnas de las brujas, explica que el mito del aquelarre jamás haya sido verdaderamente amplificado por la represión. En realidad, esta represión es el elemento clave para comprender la implantación del modelo en una región o país. Ella nutría a la demonología teórica, que, por el contrario, se debilitaba rápidamente si los casos concretos no se multiplicaban. Las pausas observadas en numerosos momentos destacan este fenómeno, como sucedió entre 1562 y 1580 en el ámbito renano muy acogedor de los fantasmas satánicos.

Los procesos de brujería daban lugar al tema de la demonología. Ellos demostraban la veracidad. Transformaban una teoría teológica compleja en una realidad observable. Encarnaban al demonio, fundamentalmente tan incognoscible como Dios, en el acusado, hombre o mujer. Y al hacer esto, trasladaban la lucha celestial entre

el Bien y el Mal al corazón del hombre, abriendo el capítulo temible de la culpabilidad personal de cada uno. De esta manera el diablo pasaba del mundo externo al interno. Este proceso de interiorización se efectuaba seguramente con menos eficacia en las personas ordinarias, habituadas a imaginar al Maligno como un personaje real sobre el cual era posible tener una acción. Los procesos de brujería fueron una suerte de escena teatral para el aprendizaje de las nuevas normas: los culpables, designados como adversarios perfectos del buen cristiano, servían para polarizar la atención de sus parientes y vecinos sobre la necesidad ineluctable de prescindir de las tradiciones supersticiosas y comprometerse sobre la vía del arrepentimiento. La confesión del brujo se asociaba con el mito de una confesión individual propuesta como referencia única a las poblaciones, a fin de incitarlos a la introspección, al examen de conciencia sistemático, contra las trampas de un demonio tanto más peligroso cuando se consideraba que había usado subrepticamente su cuerpo para poner en peligro su alma.

Ésta es la razón por la cual, en lo sucesivo, el acento demonológico se puso sobre el cuerpo y sobre el sexo. El aquelarre esconde un poco este simbolismo, comprensible para todos porque implica una dimensión que nadie puede ignorar. La imagen de las asambleas nocturnas, después de un vuelo en el aire, compone simplemente el decorado extraordinario que permite afirmar la anormalidad de las acciones de la bruja. Los autores de la época especulaban sobre este tema componiendo una imagen antitética de la misa cristiana. En este universo invertido, Satanás conducía la danza como un verdadero imitador de Dios. Pero lo importante está en otra parte. No en la distribución de los polvos o ungüentos maléficos que permitían a los jueces establecer la relación con los temores populares concernientes a los sortilegios, e incitar a contar con detalle las anécdotas extraídas de las tradiciones locales a propósito de las tempestades, las enfermedades, las muertes de animales o de hombres. Tampoco en las actitudes heréticas de los adeptos al diablo, que evidentemente no podían hacer otra cosa que execrar los sacramentos y comportarse de manera impía. La verdadera fuerza central del mito reside en lo sucesivo en la definición de un cuerpo humano que se ha vuelto fundamentalmente maléfico, consagrado a una sexualidad contra natura. Las vías de introspección pasan por una culpabilidad en cuanto al uso del propio cuerpo y del propio sexo.

Como una caja de resonancia de las angustias culturales más profundas de la época, los procesos de brujería describen todo el horror resultante de la violación de los más grandes tabúes religiosos y morales. La demonología compone una síntesis articulada de las peores desviaciones. Si bien algunas, que se aplican a la fe propiamente dicha, retoman los rasgos clásicos atribuidos a numerosas herejías anteriores, como el asesinato ritual de niños, otras que conciernen a la sexualidad se definen de acuerdo con exigencias nuevas. No se trata de las orgías banales

igualmente imputadas antes a muchos herejes, sino de infamias inauditas que mancillan sin remisión la envoltura corporal que Dios ha hecho a su imagen. El efecto de horror era mucho más seguro porque las justicias civiles, en diversos países, habían enfrentado en el curso del siglo XVI una serie de crímenes sexuales inaceptables. Las costumbres, a veces bastante libres, de fines del Medioevo, cedieron terreno frente a una moralización creciente. En lo sucesivo, el acto carnal fuera del matrimonio a veces dará lugar a multas. Los actos sexuales más graves, como la homosexualidad, el bestialismo, la sodomía, el incesto con un padre o una madre o entre hermanos, conducirán a la pena capital, a menudo en la hoguera, lo cual acrecentaba la relación con la herejía o la brujería. Las ejecuciones de este tipo se multiplicaron, por ejemplo en Francia y en los Países Bajos,⁴² en el momento en que los procesos de brujería llegaron a ser más numerosos. Sin una relación directa aparente, los dos fenómenos procedían de un mismo impulso de culpabilización, que invitaba a cada uno a controlar la bestia que se escondía en él.⁴³

A partir del segundo tercio del siglo XVI, cada proceso europeo de brujería conducido en una jurisdicción secular contemplaba a la vez los temas demonológicos eruditos y las creencias populares. Además de su función punitiva, las cazas de brujas servían para producir un discurso unificado sobre el tema, transformando las especificidades locales en elementos anecdóticos de una teoría satánica coordinada. Los amados, los testigos y la comunidad invitada al espectáculo de la ejecución no eran las únicas personas en aprender esta vulgata satánica para difundirla después. Muchas de ellas ignoraban los detalles exactos antes de participar, como Bodin, en un procedimiento y de completar sus conocimientos en los manuales que ofrecían no solamente las nociones teóricas sino a menudo también consejos precisos. El *Discours exécration des sorciers*, publicado en 1591 por Henry Boguet, gran juez de Saint-Claude, da a la vez ejemplos de procesos e instrucciones a su colega Daniel Romanet, abogado en el tribunal de Salins:

Artículo 5. Hay quienes tienen la costumbre, cuando queman a una bruja, de impedirle que toque la tierra, pensando que de este modo será más fácil sacarle la verdad. Pero esta manera de actuar no me agrada, y pienso como Rémy (Juez en Lorena) que es supersticiosa. Sprenger (uno de los autores del *Malleus Malificarum*), no obstante, la defiende, pero con tales argumentos que no hace falta refutarlos.

Artículo 6. El mismo autor advirtió al juez que el brujo no le tocara la mano ni los brazos desnudos, o bien que no lo mirara primero (por temor al mal de ojo), a fin de que el brujo no lo corrompa de esta manera. Pero yo considero que ésta también es una superstición, puesto que ni la mano ni la mirada del brujo producen ese efecto.⁴⁴

Los demonólogos no presentan una teoría perfectamente unificada y eso ha dado lugar a debates violentos entre ellos. Sin embargo, lo importante es que todos reconocen un marco común para el crimen de lesa majestad divina, el más grave en el mundo, que en lo sucesivo refleja la idea de brujería. En su opinión, tres

elementos fundamentales son las manifestaciones precisas de una pertenencia a la secta demoniaca secreta: el pacto con Satanás, la participación en el aquelarre y la práctica de maleficios. Estos tres conceptos amalgaman diferentes estratos culturales y temporales. Los maleficios traducen una infinidad de creencias antiguas sobre la eficacia de la magia y los poderes de ciertos seres humanos. El aquelarre ha sido lentamente inventado por los demonólogos a partir del siglo XV. En cuanto al pacto, es la producción más reciente de la imaginación erudita. Al abarcar todas las viejas creencias populares difusas y las imágenes relacionadas con la alquimia o la astrología de los magos instruidos del Renacimiento, la demonología erudita se concentra en una nueva visión de las relaciones del hombre con Mefistófeles; como Fausto, la bruja inaugura una relación personal muy física con el diablo. En su doble dimensión literaria y criminal, el mito del pacto demoniaco invadió la representación imaginaria occidental. En otras palabras, los autores de los tratados de demonología imaginaban que las brujas habían elegido deliberadamente la condenación eterna, como el doctor Fausto, para gozar de los bienes de este mundo.

Los casos de brujería revelan que los jueces cultivados en la demonología pretendían leer el universo en términos de culpa personal, de elección ante el pecado. Y se lo inculcaban a los acusados y testigos, como los sermones de la época lo enseñaban a las multitudes. El conjunto del proceso constituye pues un enfrentamiento militante, durante el cual los hombres del saber escrito tienden una red unificadora sobre las creencias populares. Ellos sitúan al demonio en las entrañas de la bruja, a fin de hacerle tomar conciencia de su responsabilidad abrumadora. Para ellos, el interés principal se desplaza del espectáculo del cuerpo embrujado a su funcionamiento diabólico confirmado por elementos concretos. Las reticencias de Boguet frente a las costumbres populares de la búsqueda de pruebas se explican en este contexto. En su opinión, lo importante no es que el sospechoso sea más ligero que lo ordinario o que hechice por contacto físico o visual, pues estas son "supersticiones". Lo esencial reside en la mutación interna, oculta, de una envoltura carnal en lo sucesivo consagrada al Mal. Para demostrarlo, los jueces se basan en la marca y en la sexualidad pervertida del acusado.

La comparación de los interrogatorios de las supuestas brujas y las declaraciones de los testigos contra ellas permiten observar diferencias radicales. Los segundos no evocan el aquelarre, ni siquiera la figura precisa del diablo, sino que se dedican obstinadamente a contar historias muy concretas de desgracias, de enfermedades y de muertes, afirmando que ellas provienen de los maleficios lanzados por la acusada. Teniendo en cuenta estos alegatos, los magistrados añaden preguntas que conciernen a la ortodoxia de la compareciente y a sus relaciones sexuales con el demonio. También procuran buscar la marca satánica en el cuerpo de la involucrada. En Lorena, Chrétienne, hija de Jean Parmentier,

de 23 años de edad, hace las siguientes declaraciones durante su proceso, en 1624:

A propósito del diablo:

-Dice que es un gran hombre negro, que ella supone que es el espíritu maligno, vestido de negro con un puñal sobre la espalda y un penacho negro en su sombrero.

-¿Cuánto tiempo hace que le ha hecho la susodicha marca?

-Dice que puede haber sido hace cuatro años, y que eso la hizo sentirse enferma durante dos días enteros.

-¿En qué lugar el llamado Taupin [su diablo] se le apareció?

-Dice que fue en el aquelarre

-El llamado Taupin la habría conocido [carnalmente], ¿cuántas veces y en qué lugar?

-Dice que él la conoció una sola vez en un lugar descampado de Champaignes, cerca de Thillot mientras [ella] permanecía fuera de la vivienda de Nicolas Godel *el Joven*, y que le causó un gran daño, sintiendo un gran frío y grandes dolores, como si le hubiera puesto espinas entre las piernas, de tal suerte que estuvo enferma quince días.

-Además, dice que se siente muy pesarosa [desconsolada] por haber ofendido a Dios como lo ha hecho, no pidiendo otra cosa que hacer sus penitencias y morir.⁴⁵

La marca, las relaciones sexuales con el demonio y el sentido de culpabilidad van aquí a la par bajo las miradas de los jueces. La relación así establecida define como el peor pecado imaginable el de entregar su cuerpo, al mismo tiempo que su alma, al demonio. El fenómeno es de importancia crucial, pues hace concreta la acusación de brujería denunciada en lo sucesivo por todas las autoridades. La marca se convierte en un elemento primordial de la construcción demonológica. Si bien es posible encontrar otros ejemplos en el siglo XV, como el de los valdenses de Arrás en 1460, este elemento sólo se impone realmente durante las grandes cacerías de brujas de los siglos XVI y XVII. La marca dejada por la garra del diablo en cualquier lugar del cuerpo -más bien a la izquierda, ya que este es su costado preferido, a menudo oculta en las "partes pudorosas", incluso en el ojo del brujo- ofrecía la prueba del pacto concluido con Satanás. O más bien la semiprueba, en términos judiciales, pues su descubrimiento no bastaba para decretar la pena de muerte y sólo autorizaba a los magistrados a redoblar el esfuerzo y utilizar la tortura en caso de obstinación por parte del acusado. La búsqueda del estigma maléfico se efectuaba sobre un cuerpo desnudo, completamente afeitado bajo el control de un cirujano. Una vez desviada la atención del interesado, se pinchaban los lugares sospechosos con largas agujas. En caso de no observarse una expresión de dolor ni derrame de sangre, se afirmaba la existencia de una o varias marcas diabólicas. La técnica se propagó rápidamente entre las poblaciones, que recurrían a "pinchadores" para verificar sus sospechas a propósito de un vecino. En 1601, Aldegonde de Rue, una campesina de Cambresis, de 70 años, se presentó en Rocroi, en las Ardenas, una ciudad a una jornada de distancia de Bazuel, su aldea, para someterse

voluntariamente a la búsqueda de la marca por el verdugo del lugar, famoso por su talento en la materia. El verdugo, a quien llamaban maestro Jean Minart, presentó un informe a los magistrados de Bazuel, afirmando haber encontrado una anomalía en el hombro izquierdo de la mujer, compuesta de cinco puntos pequeños, parecidos a los "que el enemigo del género humano deja como marca la primera vez que copula con las susodichas brujas". Luego agregó haber descubierto la misma marca sobre el cuerpo de 274 personas después de ser ejecutadas por brujería. Menos de seis semanas más tarde, se levantó la hoguera de Aldegonde en Bazuel.⁴⁶ En 1671, el consejo del rey de Francia debió intervenir para poner fin a un movimiento de caza de brujas en Bearn. Un joven había denunciado a más de 6000 personas que habitaban una treintena de comunidades, y pretendía ser capaz de reconocer a los adeptos del diablo por una especie de máscara invisible, salvo para él, que ellos tenían sobre el rostro, o también por una marca blanca en su ojo izquierdo.⁴⁷

La marca del demonio puede ser interpretada como un símbolo de exclusión de la sociedad, en una época en que los marginales y los criminales a menudo eran estigmatizados por un signo infamante, como la oreja cortada o la marca indeleble impresa con un hierro candente en la piel de los ladrones. Además, esto permite concentrar en torno a un tema único una multitud de creencias y prácticas populares dispersas, a propósito de las marcas de nacimiento.⁴⁸ Sin embargo, estas explicaciones no dan cuenta de toda la riqueza del concepto. Incorporada en las definiciones del pacto con Satanás y del aquelarre, la marca transforma el mito demonológico en una certidumbre física experimentada por todos: por la bruja, pero también por el juez, por el "pinchador" y por el público de la ejecución. Algunos acusados incluso vacilaron al enterarse del descubrimiento del estigma cuando hasta ese momento se declaraban inocentes. De manera más general, los teóricos no podían dudar de la realidad de los crímenes imputados a los acusados a partir del momento en que ellos admitían que el demonio no era otra cosa que un espíritu del mal, puesto que marcaba a las brujas y tenía relaciones sexuales con ellas. Por lo tanto, el aquelarre no era un sueño producido por Satanás, sino una asamblea donde los cuerpos realmente se abrazaban. No obstante, las contradicciones intelectuales que subsistían sobre temas tan espinosos eran superadas por la invención de un cuerpo demoníaco. A los ojos de los jueces, la marca servía tanto para afirmar la presencia física del diablo como para demostrar la culpabilidad de los prisioneros.

Esto también incluía precisiones acerca de los actos sexuales cometidos con los demonios. Hablar de un desenfreno erótico de los magistrados, incluso de perversidad, no agota la interpretación, aun cuando parezca evidente que las infamias relatadas y los cuerpos desnudos -sobre los cuales se buscaba la marca- pudieran incitar al voyeurismo. La dimensión sexual jugaba en realidad un rol muy

importante en la lógica del proceso. Los acoplamientos diabólicos jamás se evocaban con los testigos, sino únicamente durante el diálogo con el acusado, bajo la forma de preguntas, a menudo precisas, que daban lugar ya fuera a la negación, al mutismo o a afirmaciones estereotipadas. El testimonio sexual constituía a menudo el momento crucial del procedimiento, el fin de la resistencia, la aceptación de la culpabilidad. En el ducado de Lorena, en 1624, Chrétienne Parmentier describió una relación sexual dolorosa, que la dejó enferma mucho tiempo, con una sensación de frío. Otras acusadas precisaron que el sexo del diablo era frío, anormalmente grueso, que les hacía daño y les desgarraba la carne como si estuviera provisto de espinas, y que su semen era igualmente frío. Las nociones antiguas se refieren al cuerpo helado como a la muerte, pero abundan las precisiones sobre la copulación dolorosa con el diablo, aunque algunas brujas declaran haber experimentado placer.

Se podría intentar encontrar una lógica simple a estas cosas. ¿No se trataría de puras transposiciones un poco delirantes de una sexualidad común? ¿Acaso Chrétienne no contaba una desfloración por un hombre, agregándole imágenes conocidas por todos sobre la frialdad del diablo? Esto sería olvidar que el elemento vivido podía servir de fundamento a la respuesta de una acusada, que adquiriría todo su sentido en el contexto de la execración de Satanás y de la búsqueda de pruebas para castigar a sus cómplices. La sexología demoniaca era puramente erudita, pues las creencias populares acerca de las relaciones sexuales entre los humanos y los personajes sobrenaturales no ponían en modo alguno el acento en el dolor; la historia de Mélusine lo demuestra. Ella era portadora de un mensaje, de una explicación lógica de los espíritus que lo habían producido. Enunciaba una prohibición, dramatizándola al máximo para alejar a aquellas personas que se sintieran tentadas a transgredirla.

Definir el horror que inspiraba a todo cristiano la idea de las relaciones contra natura entre mujeres u hombres y los demonios íncubos o súcubos era aparentemente la razón de la insistencia sobre el tema. En un nivel más profundo, estas imágenes fuertes definían los tabúes infranqueables en materia sexual. Durante el aquelarre, se inducía a los asistentes a acoplarse sin moderación, sin tener en cuenta los lazos de parentesco más sagrados, entregándose a la sodomía y a la práctica de posiciones anormales. Además, los hijos de las brujas se sacrificaban al diablo, para servir al canibalismo del aquelarre o a la elaboración de polvos y ungüentos maléficos. Si se le invierte, esta representación imaginaria remite a los lazos sagrados del matrimonio establecido para procrear y no para encontrar placer durante las relaciones sexuales, así como a las prohibiciones enunciadas por los confesores, a propósito de la masturbación, de las posiciones donde la mujer domina al hombre y de las prácticas contraceptivas, sin olvidar el acto contra natura por excelencia: la sodomía, castigada

con la muerte. Si se ahonda un poco más, se descubre que las representaciones visuales del aquelarre se multiplicaron a partir de la década de 1570, de un modo cada vez más aterrador, con un decorado de animales maléficos, huesos, cráneos y escenas que llenan de horror, como ocurrió en la casa de Jacques de Gheyn II al comienzo del siglo XVII, donde se practicaba el destripamiento de cadáveres, la cocción de partes del cuerpo y la succión de sangre humana.⁴⁹ Como en los tratados de demonología y en los procesos de la época, la insistencia en el cuerpo diabólico de la bruja y en su sexualidad totalmente pervertida expresa la idea de que ella tiene el poder de destruir, más allá de todo lo imaginable, puesto que la copulación satánica no crea monstruos sino que prohíbe simplemente la vida.

El conjunto complejo constituido por los textos teóricos, los procedimientos judiciales y las representaciones visuales relativas a la caza de brujas genera un temor creciente en el núcleo de la representación imaginaria de las élites, que tratan de compartir con las poblaciones en ocasión de los procesos muy rituales y codificados que se estaban multiplicando. Este miedo asocia los fantasmas de la muerte con el diablo y con la sexualidad femenina. Los demonólogos y artistas del Sacro Imperio o de los Países Bajos ya habían comenzado a explotar la vena a finales del siglo XV y comienzos del XVI, porque ella se expresaba con fuerza en las ciudades de esta región.⁵⁰ El propósito de la construcción del mito del aquelarre, centrado en lo sucesivo en un cuerpo diabólico marcado y en sus relaciones carnales con el demonio, ofrecía una ecuación implícita entre el sentimiento de la muerte y las pulsiones físicas devoradoras de la mujer. Más allá de la bruja, se perfilaba la vieja arpía, terriblemente peligrosa porque la edad y la viudez agravaban este carácter destructor. Al establecer un punto límite, un tabú puramente mítico, los procesos también establecían entre ellos cadenas inmensas de símbolos, acerca de la identidad respectiva de las dos partes del género humano. En la representación imaginaria occidental, el sexo y la muerte habían comenzado a entrelazarse muy estrechamente. La demonología aplicada a los procesos expresaba la necesidad imperiosa de controlar una lubricidad femenina aterradora,⁵¹ pues las brujas no eran las únicas de su sexo que tenían el diablo en el cuerpo. El proceso de civilización de las costumbres propio de Occidente⁵² había comenzado en diversos sectores del saber y de las prácticas sociales, imprimiéndoles ritmos diferentes. Si Satanás había llegado a ser tan real, tan inquietante para las élites, era porque el mundo de los conocimientos cambiaba rápidamente. La visión del animal había cambiado, haciendo temer a la bestia que se sentía latir en el fuero interno. Los poderes religiosos y civiles definían con más precisión una sexualidad considerada peligrosa. El cuerpo ya no se percibía de la misma manera que antes.

Notas:

⁴¹ F. Bethencourt, *O imaginário da magia. Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, Lisboa, Proyecto Universidad Abierta, 1987, p. 165; Laura de Mello e Souza, "Autour d'une ellipse: le sabbat dans le monde luso-brésilien de l'Ancien Régime", en Nicole Jacques-Chaquin y Maxime Préaud (coords.), *Le Sabbat des sorciers, XV - XVIII siècles*, Grenoble, Jérôme Millon, 1993, pp. 335 y 342.

⁴² R. Muchembled, *Le Temps des supplices. De l'obéissance sous les rois absolus, XV-XVIII siècles*, París, A. Colin, 1992, pp. 139-145.

⁴³ Véase en el capítulo I la sección "El Maligno y la Bestia".

⁴⁴ H. Boguet, *Discours exécration des sorciers*, texto adaptado por Philippe Huvet, con una introducción de Nicole Jacques-Chaquin, París, Le Sycomore, 1980, p. 174.

⁴⁵ Texto editado por Robin Briggs, "Le sabbat de sorciers en Lorraine", en N. Jacques-Chaquin y M. Préaud (coords.), *Le Sabbat des sorciers, op. cit.*, pp. 169-172.

⁴⁶ R. Muchembled, *La Sorcière au village*, op. cit., pp. 128-131.

⁴⁷ R. Mandrou, *Possession et Sorcellerie au XVII^e siècle. Textes inédits*, París, Hachette, 1997, reed, pp. 231-244.

⁴⁸ F. Delpech, "La 'marque' des sorcières. Logique(s) de la stigmatisation diabolique", en N. Jacques-Chaquin y M. Préaud (coords.), *Le Sabbat des sorciers, op. cit.*, pp. 347-368.

⁴⁹ Ch. Zika, "Les parties du corps, Saturne et le cannibalisme: représentations visuelles des assemblées de sorcières au XVI siècle", en N. Jacques-Chaquin y M. Préaud (coords.), *Le Sabbat des sorciers, op. cit.*, pp. 391, 395 y 399.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 413,

⁵¹ L. Roper, *(Oedipus and the Devil. Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*, Londres-Nueva York, Routledge, 1994, pp. 25 y 153.

⁵² N. Elias, *La Civilisation des mœurs*, op. cit.