



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

Razón y superstición en la sociedad preindustrial

Autor:

Franco Cardini

Revista:

Anales de Historia ANtigua y Medieval

1991, 24 y 25, pag. 39 a 56



Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

RAZON Y SUPERSTICION EN LA SOCIEDAD PREINDUSTRIAL

por

Franco Cardini

La que hoy suele definirse como “sociedad preindustrial” tiene, cronológicamente hablando, límites amplios pero bastante fluidos. Respecto de un área que corresponde más o menos a las actuales naciones de Francia, Alemania e Inglaterra, puede referirse de hecho a las últimas décadas del siglo XVIII, porque desde entonces se puede decir que —en esta área— empieza el despegue industrial. En lo que se refiere a las sociedades mediterráneas, en cambio, el razonamiento es distinto. Gran parte de Italia, de España, de los países balcánicos, de Grecia, han conocido un verdadero despegue industrial sólo en el curso del siglo pasado y durante las primeras décadas de éste. Esto vale, con mayor razón, para los países árabes.

Si esto es válido para el espacio cronológico que separa la sociedad preindustrial de la industrial propiamente dicha, aún más complejo es establecer, para el período que nos interesa, una cronología de despegue. Una tendencia que se encuentra, frecuentemente, entre los estudiosos es la que, volviendo a las propuestas de Karl Marx, tiende a identificar sociedad preindustrial “precapitalista”, y sociedad feudal. De esta manera, el período que nos interesa sería bastante amplio y abarcaría, en términos geohistóricos europeos, los siglos que median entre el X-XI y el XVIII. En efecto, al menos entre los siglos X y XII sabemos que la explosión demográfica, las campañas realizadas para conquistar el suelo, los varios inventos en el plano tecnológico o aplicaciones con fines productivos de inventos precedentes (es célebre el caso del molino de agua, estudiado por Marc Bloch) establecieron una relación nueva entre sociedad y producción mientras —exactamente en el mismo período— las nuevas escuelas filosóficas nacidas a la sombra de las catedrales urbanas —desde Chartres a París— renovaban la sabiduría e implantaban las bases conceptuales del racionalismo moderno.

Sin duda hay que preguntarse en qué medida esta periodización euro-occidental puede ser adecuadamente aplicada también a los ambientes mediterráneos, de los cuales, habría que hablar preferentemente. Nos ayuda a hacerlo la comprobación de que el renacimiento ya económico, ya intelectual de Occidente está estrechamente unido, como todos sabemos, a los centros de producción y de cultura del Islam, tanto oriental y africano, cuanto ibérico, y, sin lugar a dudas, a Bizancio. Los intereses culturales enormemente amplios que florecieron en torno al emperador Federico II y a su *Magna Curia*, la corte de Palermo —intereses que iban desde la filosofía a la astronomía, la zoología y la física— son herederos de la tradición árabe y de la griega, pero, al mismo tiempo, constituyen un modelo para todo Occidente y son contemporáneos al nacimiento de las Universidades y a la enseñanza de Alberto el Magno y, por lo tanto, a la formación intelectual de santo Tomás de Aquino.

No es fácil trazar sucintamente la historia de las vicisitudes de la “lucha” (pensamos este término entre comillas) entre “razón” y “superstición” (seguimos usando comillas) en un mundo que no será plenamente el del Mediterráneo —lo que nos obligaría a hablar también del Islam, del hebraísmo, del cristianismo oriental, y no sabríamos hacerlo— sino más bien el ambiente mediterráneo cristiano-occidental y por lo tanto el mundo europeo que tan estrechamente unido está a él.

De todas maneras, me parece que sólo en el área occidental el problema de una relación y de un conflicto entre “razón” y “superstición” pueda proponerse como objeto de investigación, porque, precisamente en la cultura occidental (primero cristiana, post-cristiana después) la razón adquiere un papel específico que enseguida se separa del conjunto de valores epistemológicos para adquirir una autonomía y luego una primacía que quizá no se encuentra en otras áreas histórico-culturales. En otras palabras, la creación del racionalismo es lo que le confiere dramatismo al conflicto entre “razón” y “superstición” en Occidente.

Dicho así el problema tiene su fase de gestación en la filosofía del siglo XII y se muestra a plena luz en la sociedad del siglo siguiente, la sociedad de las luchas entre la Iglesia católica y los herejes de la Inquisición.

Hay, por lo tanto, que tener presentes ciertos pares de valores. Uno de ellos sería la sabiduría-ciencia, fundamental en un ambiente intelectual como el del tránsito entre el siglo XII y XIII, al punto que a las fuentes bíblicas como fuente de sabiduría se une, hasta llegar a prevalecer, la presencia de las fuentes de la filosofía griega (desde el Platón de la escuela de Chartres al Aristóteles de Tomás de Aquino).

Pero sobre la dualidad sabiduría-ciencia, sobre su complementariedad y sobre su oposición, no tenemos tiempo de detenernos.

Es necesario, en cambio, tratar la dualidad fe-razón. Pero antes de consolidarse como el primer valor y, en cierta manera, como el orgullo de Occidente, la razón tiene que resolver su problemática en relación a una filosofía basada en la fe. En las iglesias cristianas de Oriente, como ha observado Marie-Madeline Davy, “la teología era plegaria”¹, y habría permanecido así. En Occidente, en cambio, se convertiría en una ciencia y entraría a formar parte del sistema de la escolástica. El contraste entre el *credo ut intelligam* y el *intelligo ut credam* y después la doctrina del *intellectus fidei* en Anselmo de Canterbury, han abierto objetivamente las puertas al gran movimiento racionalista iniciado por Pedro Abelardo y que culminará en el sistema de la escolástica.

La razón, evidentemente, no choca con la superstición sino sólo cuando ésta es lo suficientemente fuerte y precisa en sus contornos como para poderse crear una entidad propia y poder, a su vez, definirla. Esto es, porque la razón, al identificar a la superstición, la inventa; quiero decir que un uso correcto del término y de la noción de superstición implica un modelo ideológico-cultural de referencia que hace posible formular un juicio negativo sobre ciertos elementos que, aunque estén presentes en una determinada cultura, normalmente se les margina y se les condena por ser, precisamente, supersticiosos.

Ahora bien, una característica del sistema ideológico racionalista es la de poseer una *Weltanschauung* (“visión del mundo”) explícita y coherente en cada una de sus partes o, por lo menos, sentida y ejercida como tal; por el contrario, la superstición se asoma como constelación de costumbres, creencias, gestos y técnicas rituales que no constituyen o al menos no parecen constituir un conjunto orgánico, una *Weltanschauung*, pero que tienen, más bien la apariencia de ser signos —fragmentarios y quizá contradictorios— de una concepción del mundo distinta a la perteneciente a los grupos humanos y a la cultura que tiene la supremacía y, por lo tanto, que necesita una racionalización y una reconstrucción si queremos que sea comprensible. Esta racionalización y esta reconstrucción se realizan a la luz de los principios (y, por desgracia de los prejuicios) de la cultura hegemónica; se la introduce a la fuerza en el sistema intelectual de una cultura que no es aquella de la que proceden las supersticiones sino más bien, la del sistema ideológico que pretende juzgarlas. Por supuesto, este complejo y delicado

¹ M. M. DAVY, *Iniziazione al medioevo. La filosofia del secolo XII*, tr. it., Milano 1981, p. 163.

mecanismo interpretativo no se desarrolla sólo en dirección descendente (de quien interroga al interrogado, por así decirlo); ni bajo el emblema puro y simple del equívoco y de la represión. Entre los portadores del pensamiento “racional” y los portadores de la cultura de la “superstición” existe siempre —o ambos se esfuerzan en individualizar— un campo común de acuerdo, en cuyo plano se realiza un intercambio de ideas y de conceptos que parece bastante similar a lo que sucede cuando uno intenta traducir de una lengua a otra un pensamiento que se sabe, o se supone, que se puede expresar en ambas lenguas.

En este punto es necesario precisar que la palabra latina *superstitio* y todas aquellas que derivan de la misma en las diferentes lenguas modernas conocen distintas acepciones, dejando a un lado las polémicas que en torno a dicho concepto empeñan aún a antropólogos y folcloristas, y que no trataremos aquí por razones evidentes de espacio.

Ya en época de los romanos, el término *superstitio* se oponía a *religio* o sea al correcto escrúpulo que había que tener al respetar las formas necesarias en el contacto con lo sagrado, para indicar un exceso en este escrúpulo y, por lo tanto, una forma degradada y pervertida de religión². En los Padres de la Iglesia y especialmente en Isidoro de Sevilla³ esta línea romana de pensamiento se afianzó y se profundizó, pero sobre todo con el objetivo de unir la superstición al cisma, a la herejía y al paganismo. En este sentido, las supersticiones se convertían en *vacua*, *superflua*, *superinstituta*; eran *vanae observationes*, ritos inútiles y por lo tanto peligrosos al ser capaces de establecer con su *vanitas*, una especie de cauce abierto a las sugerencias demoníacas.

Podemos decir que encontraremos esta materia ordenada de la manera en que quedará como definitiva durante mucho tiempo, al menos en el área católica, en la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino. El contrapone *superstitio* y *vera religio* entendiendo la superstición como un vicio contrario por exceso “a la verdadera religión” porque tiende a ofrecer el culto divino a quien no lo merece (es decir, a la criatura en vez que al Creador: es el caso de la idolatría y de la demonolatría), o de formas distintas a las lícitas (y éstas son todos los actos, los gestos y las fórmulas que se pueden incluir en el concepto de *vana observatio*)⁴.

² J. C. SCHMITT, *Le Saint Levrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII^e siècle*. (Hay traducción española. Barcelona, Muschnik, 1983).

³ *Ibidem*.

⁴ THOMAS AQUINATIS, *Summa theologica*, II II, q. 92, aa. 1-2; cfr. F. CARDINI, *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, tr. esp. Barcelona, Península 1982, pp. 274-75.

Con Santo Tomás estamos ante una verdadera racionalización de la superstición, a la luz de la cual se podrá como consecuencia juzgar si y hasta qué punto ésta puede, en cada caso, ser o no identificable con la herejía. Sobre la senda de esta racionalización se extiende el trabajo de la inquisición con su procedimiento característico que yuxtapone el momento pedagógico-pastoral (la predicación), el momento pedagógico-edificante (la confesión) y el momento informativo propiamente dicho (el interrogatorio, la *inquisitio*).

La inquisición desde nuestro punto de vista, es fundamental porque representa un característico y por muchos aspectos ejemplar sistema de racionalización de la superstición: en efecto, se dedica a indagar sobre cada superstición y sobre sus portadores y ofrece, para explicarlas, una visión precisa del mundo en conexión con una organización filosófica competente. La explicación de una serie de ritos y creencias como cosas relacionadas con el culto del demonio por ejemplo —evidentemente estamos hablando de esa brujería que, siendo reconocida como herética, recaía en el ámbito de la inquisición— permitía suministrar un sentido perfecto, una *Weltanschauung*, a un conjunto de usanzas que, de por sí, no tenían un valor unívoco y coherente y que tal vez sólo podían establecer otras tantas “señales” de concepciones vivas a nivel folklórico pero ajenas a la teología cristiana y la correspondiente demonología.

La racionalización por lo tanto llegaba, pero con la condición de una total e indebida interpretación cristianizante que, y es importante subrayarlo, no era normalmente ajena (¡al contrario!) a la cultura de los mismos portadores de creencias y usanzas de brujerías, los cuales, en la Europa “cristiana” de entonces eran y se consideraban cristianos y, tal vez, buenos cristianos.

Hemos hablado de una Europa “cristiana”. ¿Lo era realmente, esta Europa medieval? ¿Y hasta qué punto? Basándonos en estudios recientes que han vuelto a considerar toda la cuestión desde un punto de vista antropológico-histórico, podríamos decir que la Europa “profunda”, la de la selva, la de los páramos, la de las montañas —pensemos en los Pirineos, en los Alpes, en los Apeninos, en el macizo central francés— se había cristianizado sólo superficialmente. Podríamos decir que el mundo latino y el germánico hacia los siglos X-XI (o sea mientras el mundo eslavo y el báltico eran aún paganos) habían sido ciertamente bautizados, aunque aun no evangelizados, o evangelizados muy superficialmente. Con los siglos XI-XII las cosas tenían que cambiar: por un lado, la instalación de nuevos centros urbanos (la ciudad ha sido siempre un centro de irradiación cultural y por lo tanto también religiosa), por el otro el desarrollo de las nuevas fundaciones eclesiásticas

(abadías y parroquias, que eran importantes sobre todo en los ámbitos rurales y a menudo alejados) contribuyeron a que el cristianismo penetrase más profundamente en esta Europa campesina y montañesa con el afianzamiento de la cristianización, llegó también la enseñanza, bajo forma de predicación: las órdenes mendicantes fueron, a partir de la primera mitad del siglo XIII, portadoras de una verdadera revolución en el ámbito de la predicación. Con el progreso de la cultura cristiana progresaba también —tanto en los eclesiásticos como en el pueblo cristiano— la toma de conciencia de que ciertos ritos y ciertas usanzas no congeniaban con la fe, o estaban en relación con ella sólo superficialmente. La Europa altomedieval, por ejemplo, está llena de plegarias en las que nombres y gestos tienen raíces en la religión cristiana pero el objetivo de esas plegarias no es cristiano sino más bien mágico. Por ejemplo, en los campos se recita una plegaria cristiana para preservarlos de algún daño mágico: el ritual realizado no es el de la bendición litúrgica cristiana sino más bien el de un rito mágico, con el cual no se tiende a conseguir un resultado con la sola fuerza carismática del agua bendita o de las palabras sagradas⁵.

El problema de la relación con los diferentes “cultos” paganos preexistentes a la cristianización había sido advertido por la iglesia desde los primeros siglos. Ya Gregorio Magno había recomendado que había que proceder con cautela en relación a las viejas creencias y si alguna vez era necesario destruir los ídolos paganos, otras veces, en cambio, era aconsejable reforzar un culto tradicional, pero substituyendo las connotaciones paganas por otras cristianas⁶. Por lo tanto, el cristianismo no siempre y sistemáticamente ha tendido a hacer *tabula rasa* de las antiguas creencias ni a perpetuidad bajo apariencias distintas; más a menudo las ha ido borrando o sea ha mantenido algunos aspectos aunque cambiando el contexto y el significado profundo⁷.

Por lo que se refiere a la alta Edad Media, poseemos una fuente preciosa tanto para los historiadores como para los antropólogos: los manuales de confesión llamados *poenitentialia*, verdaderas listas de supersticiones normalmente practicadas y atestiguadas como tales cuyo conocimiento le era necesario al confesor para calcular la gravedad de los pecados cometidos por el fiel⁸. Desgraciadamente no

⁵ CARDINI, *Magia*, cit., pp. 271-73.

⁶ *Ibidem*, pp. 231-32.

⁷ Es el punto de vista de J. Le Goff, *Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne*, en *Idem, Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident : 18 essais*, Paris, 1977, pp. 223-35 (Hay traducción española Taurus).

⁸ CARDINI, *Magia*, cit., pp. 232-33.

siempre es fácil determinar el área etnográfica en cuyo interior un cierto *poenitentiale* se elaboraba y por esta razón es difícil dar un juicio preciso sobre ciertas creencias registradas en esas fuentes; en cambio, se puede comprobar de qué manera la postura de la iglesia respecto a esos problemas se pudo inspirar en general en la tolerancia y en la moderación. Y hay más. Un texto de origen carolingio, el *canon episcopi* (que nosotros conocemos en dos versiones distintas de los siglos X-XI, de Reginon de Prüm y de Burchard de Worms, respectivamente) habla de la llamada “sociedad de Diana”, o sea de mujeres que durante ciertas noches vuelan siguiendo a la diosa pagana Diana⁹. Nos encontramos en los orígenes de la creencia del “sabbath”: pero, a ese respecto la reacción de los eclesiásticos compiladores del documento es, si no “racionalista”, al menos racional y razonable. Esas mujeres se engañan, quizás sueñan. Que después este tipo de sueños hayan sido a lo mejor enviados por Satanás que es maestro y señor de los sueños y de las ilusiones, puede ser, pero el “satanismo” de este vuelo mágico se detiene precisamente en la ilusión, y el pecado que el *canon episcopi* quiere combatir no es evidentemente el vuelo con Diana, que no pertenece a la realidad, sino más bien la creencia de que éste sea real.

Ahora bien, ¿cómo se ha pasado de esta actitud tan sabia y moderada a la tolerancia inquisitorial y por lo tanto a la persecución de las brujas que arreció entre los siglos XIV y XVII en toda Europa? Evidentemente, no es sólo el sueño de la razón el que produce monstruos; también su vigilia puede producirlos. En efecto, es precisamente la “racionalización” tomista de los poderes y de las prerrogativas de los demonios (por lo tanto, estamos en un ámbito muy alejado de cualquier pretendido irracionalismo”) la que ha consentido a teólogos y a inquisidores pensar que el “vuelo mágico” (junto a muchas otras cosas) era posible, inclusive real. Pero la caza de brujas —esto hay que subrayarlo para no dar pie a equívocos— no nace solamente de la organización metodológicamente racional de la demonología. Nace, sobre todo, del miedo que ha padecido la sociedad cristiana después de la gran oleada de la herejía cátara que produjo inestabilidad, entre los siglos XII y XIII y de la petición de cristianización integral que nació precisamente como instrumento de lucha contra la herejía. Supersticiones y brujería han sido localizadas cuidadosamente en la Europa de la última Edad Media y protomoderna porque se ha difundido el temor de que fuesen no episodios y fragmentos de un sistema mental que ha sobrevivido, sino porque, al contrario, se ha tenido la sensación de su rápido crecimiento y difu-

⁹ *Ibidem*, p. 29.

sión y de una conexión con una terrible realidad subyacente: la amenaza de Satanás a la humanidad encarnada primero por la herejía, después con la reforma por el protestantismo en los países católicos y por el “papismo” en aquellos que aceptaron la Reforma.

Pero los episodios de brujería y superstición ¿se han desarrollado realmente desde la mitad del siglo XIII en adelante y después —sobre todo— entre finales del siglo XV y la primera mitad del siglo XVII? O, más sencillamente ¿se ha tratado sólo del hecho de que una cultura más sensibilizada a este problema, y una organización inquisitorial especializada en buscar las huellas y los síntomas, han logrado encontrar lo que buscaban, como sucede siempre? Realmente, parece que, en una época de amplia crisis —incluso demográfica, social, económica, etc.— como ha sido la que hubo en Europa entre las dos epidemias de peste de 1348 y de 1630, incluso al insensibilidad colectiva se agudizó, se hizo más violenta y al mismo tiempo, crecieron las tentaciones hasta el punto de resolver la crisis colectiva como el rito expiatorio de la caza de brujas y —por parte de círculos de *élite* de ambientes marginados— solucionar con la ayuda de la magia los problemas del momento.

En este punto se impone el problema de la relación entre “coyuntura” y “larga duración”. Nosotros creemos que podemos entrever en la “caza de brujas” el momento más significativo del choque entre razón y superstición en la Europa preindustrial y no parece que, en la tremenda serie de episodios que encendieron en toda Europa las llamas de las hogueras, se haya llevado, en la medida en que se intentó proporcionar una respuesta racional —según los principios y en los límites de la cultura matriz escolástica— al problema que constituye la existencia de la brujería y de los poderes reales de brujas y brujos. Bien entendido, la racionalidad —y aun más el racionalismo— no son de por sí, en absoluto, sinónimos de razonable. Pero lo que es importante comprender es que la caza de brujas no es un episodio y una consecuencia del “sueño de la razón”, sino más bien de su vigilia. Vigilia, por supuesto, no de *la* razón en sentido absoluto, sino más bien de *una* razón particular, la que nació en las universidades del siglo XIII y se pulió en la lucha contra la herejía.

La “coyuntura”, sin embargo, es muy importante. Y esta coyuntura está representada por una serie de medios que empiezan a recorrer Europa en la primera mitad del siglo XIV y que ya no la abandonan hasta la mitad del siglo XVII, encontrando quizá su punto más dramático entre finales del siglo XV y principios del siglo XVI. Miedo a las epidemias, a las continuas guerras (desde la de los Cien Años a la de los Treinta Años, se puede decir que Europa no conoció la paz), miedo a las carestías, miedo al avance turco y sobre todo miedo al fin

del mundo. En torno a este último tema, sin embargo, aumentaron las profecías; era un miedo enorme, pero también una espera densa de valores proféticos. Precisamente en los años cruciales de la Reforma profecías escatológicas y predicciones astrológicas parecían acordarse esperando el *annuus aquaeus*, el diluvio que esperaban en el 1524¹⁰. El descubrimiento de América y la Reforma protestante caen en un mundo atemorizado por los prodigios pero también sediento de verlos y de oír hablar de ellos; un mundo en que lo sobrenatural es noticia cotidiana y se mezcla a otras noticias difundidas por los predicadores, por los vagabundos y por los *Blätter* que el invento de la imprenta ha puesto, por poco dinero, a disposición de todos.

Coyuntura y circulación de noticias parece que están, en efecto, en la base de un nuevo brote de la caza de brujas. El 5 de diciembre de 1484 el Papa Inocencio VIII daba la bula *Summis desiderantes*, que se ocupaba de hechos inquietantes, sucedidos en Alemania, donde parece ser que ciertas mujeres se habían hecho culpables de adjuvar la fe, coitos demoníacos, daños ocasionados mágicamente a las personas, a los animales, a las cosechas. La bula servía para corroborar con la autoridad pontificia el trabajo de los dos inquisidores dominicos Heinrich Krämer y Jacob Sprenger, que, en efecto, entre 1486 y 1487, publican ese gran tratado demológico *Malleus maleficarum*, en el que la racionalización de la caza de brujas adquiere su punto más elevado, y si queremos, más trágico¹¹.

Sobre la realidad de los poderes de brujería existía toda un ala de la opinión pública europea que se mantenía escéptica. Era, por así decirlo, "tradicionalista", y estaba a la cabeza de la opinión expresada por el *Canon Episcopi*, quizá minimizando la contribución que aportaba a esta cuestión la escolástica. La voz extrema de este escepticismo, que se traducía en términos de tolerancia, es el *Tractatus de lamiis et de pythonicis mulieribus* de Ulrich Müller, editado en 1489. Pero en la polémica el *Malleus maleficarum* obtuvo ventaja y marcó verdaderamente una época en el asunto de la caza de brujas. Se basaba en dos elementos innovadores: primero, la afirmación de que la nueva brujería que se iba delineando en los hechos observados directamente por los dos inquisidores, no tenían nada que ver con la vieja, la que había sido denunciada como ilusoria por el *Canon Episcopi* (que podía ser verídico en sus tiempos, pero era inadecuado para los nuevos); segundo, la vasta recopilación de

¹⁰ Cfr. O. NICCOLI, *Il diluvio del 1523 fra panico collettivo e irrisione carnevalesca*, en el volumen de varios autores, *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Firenze 1982, pp. 369-92.

¹¹ Cfr. HENRI INSTITORIS-JACQUES SPRENGER, *La Marteau des Sorcières*, éd. p. A. Danet, Paris 1973; CARDINI, *Maggia*, cit. pp. 101-2.

casos atestiguados directamente como reales y valorados constantemente en relación a las Escrituras y a la filosofía escolástica. Este segundo aspecto convierte al *Malleus* en un gran tratado de historia de las doctrinas mágico-religiosas comparadas y al mismo tiempo en un gran reportaje antropológico. Otro elemento importante en la ideología del *Malleus* es el que quizá se podría definir como “la ideología de la represión sexual”, aunque personalmente considere muy peligroso interpretar bajo este aspecto unilateral las vicisitudes de la caza de brujas y, además, insuficientemente verificada la impresión de “misoginia” o de “antifeminismo” que el *Malleus* provocó en muchos lectores evidentemente interesados en la cuestión femenina en nuestros días y proclives a ver su génesis proyectada en el pasado. El problema de la misoginia y —si queremos llamarlo así— del antifeminismo, es, efectivamente, antiguo, y comprende así la cultura bíblica, la greco-romana y la cristiano-medieval. Por otra parte, es un hecho que la brujería tiende a presentar, por lo menos desde el *Malleus* en adelante, protagonistas de sexo femenino aunque no falten los “brujos”. Hay que decir, de todas formas, que existen “profesiones” típicamente femeninas y, al mismo tiempo, enlazadas con el ejercicio de la brujería: desde la que provoca abortos, oficio paralelo y a menudo identificable con el de la comadrona, hasta la de la que fabrica ungüentos, fármacos y cosméticos y que a menudo es también una *maléfica* en grado de realizar sortilegios y hechizos, basta pensar en la *Celestina* de Rojas. De esta manera, es femenino todo lo que está en conexión con el ciclo de la luna y por lo tanto con el flujo menstrual, con las aguas y, por lo tanto, con la natalidad, con el *eros* y también con la muerte. Es lo que Gilbert Durand relaciona con el “régimen nocturno de la imagen”¹² y que, desde la edad de Homero en adelante, se enlaza con la magia femenina, la de Circe y Medea como también la de las miserables *maleficae* evocadas por Horacio.

En efecto, en las páginas del *Malleus* aparece un elemento de desorden sexual y de locura generada por este desorden, un elemento de histeria en el originario significado clínico del término. La herejía de las brujas tiende a la perturbación satánica del mundo, pero tiene sus raíces en un hecho inmundo, en un coito con el demonio; es una locura, un frenesí sexual¹³. La lucha contra la brujería como “desviación” y la paralela marginación del loco, del “distinto” sexualmente, del vagabundo, etc., tiene que ser vista en relación con el general agudizamiento

¹² G. DURAND, *Le structure antropológicas dell'Immaginario*, tr. it., Bari 1972, pp. 193-377.

¹³ INSTITUTORIS-SPRENGER, *Le Marteau*, cit. pp. 98-100; Cfr. el libro de varios autores. *La sorcellerie*, Fontenay-aux-roses 1978 (“Les cahiers de Fontenay”, sept. 1978).

del aparato represivo de la Europa de los siglos XVI y XVII. En los mismos países protestantes, como ha demostrado Keyth Thomas¹⁴, la voluntad de las iglesias reformadas de liberar a la religión de toda escoria de “magia”, condujo sin duda a una lucha —como se sabe— contra el ritualismo sacramental de signo “papista”, pero también contra la cultura folklórica culpable de no ponerse de acuerdo, ni siempre ni perfectamente, con un cristianismo entendido de modo restrictivo y represivo, un cristianismo dispuesto a admitir solamente la Escritura y a no dar espacio a las tradiciones.

Pero, entre finales del *Cinquecento* y finales del *Seicento*, la caza de brujas entra en su fase resolutive mientras que casi por todas partes llameaban las hogueras, el médico alemán Johann Wier, el alumno de Cornelius Agrippa de Netteshaim, escribió repetidas veces (en 1562 y en 1577) defendiendo a las presuntas brujas, negando en lo que podía saber, que pudiesen tener relación con el demonio y atribuyendo sus confesiones al “humor melancólico”, a la “vejez delirante”, y, en resumen, tendiendo a reducir las confesiones de participación en el *sabbath* o de coito demoníaco y las posesiones a otros tantos casos médicos. Es de sobra conocida la polémica que suscitó, en la que participó también —tomando el gran partido por los que sostenían la realidad de la brujería— el gran Jean Bodin con sus *demonomanie des sorciers* (1580). En esta misma línea tenemos en 1622 otro tratado ilustre, el de Pierre de Lancre sobre *L'incrédulité et mécreance du sortilège*. Ya sea en Bodin como en el de Lancre podemos ver, ampliamente utilizadas —en la línea que confirma que la brujería es un hecho real— supersticiones corrientes en Francia a nivel de cultura folklórica, supersticiones que, hay que tenerlo bien en cuenta, no eran sólo “populares”, sino que eran compartidas por todos y no dejaban insensibles ni siquiera a las personas cultas, a excepción de uno que otro *esprit fort*.

Por otra parte, empezaba a cambiar la base social que durante muchos siglos había sustentado la cultura que estaba en la base de las supersticiones. Cuando la caza de brujas empieza seriamente a cosechar víctimas, o sea (después de las escaramuzas del siglo XIV) en el siglo XV y cuando, poco a poco, la atención de los inquisidores se desvía de lo que queda de la herejía cátara y de sus epígonos¹⁵ hacia las brujas y brujos, nos encontramos muy a menudo ante un cuadro rural en el que el “brujo” (que a veces es el cura) o la “bruja” del pueblo forman un

¹⁴ K. THOMAS, *Religion and the Decline of Magic*, Harmondsworth 1973. (1978).

¹⁵ Cfr. E. LE ROY LADURIE, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*. Paris 1975.

todo compacto y fuertemente integrado con el universo mismo de vida campesina¹⁶. Nos encontramos ante un tipo de adivinos, de videntes, de curanderos que no son nada más que los exponentes activos de un cuerpo orgánico de creencias compartidas a nivel “pasivo” por todo el cuerpo social y dejemos a un lado inquirir si se trata de creencias heredadas de viejos sistemas paganos o “cristianos-populares”. El mismo hecho de que algunas veces, el cura y el brujo del pueblo sean la misma persona, demuestra cómo estamos ante una cultura orgánica en la que, el que practica la magia, no es un “distinto”, un “marginado”. Con el urbanismo, una parte de este mundo penetra en la ciudad: es un hecho que, entre los siglos XII y XX, todas las ciudades europeas (y más aun las euromediterráneas) han crecido substrayendo mano de obra a la tierra y, que la fuerza-trabajo de las manufacturas urbanas está compuesta por excampesinos que, viniendo del campo, han traído consigo todas sus creencias y cultos. Sin embargo hay que tener en cuenta el hecho de que, una creencia, un culto —ya sea mágico, ya sea cristiano-popular— no sobrevive demasiado si no está enraizado en su propio ambiente, también porque es difícil que se presente sin referencias ambientales. Las supersticiones emplean un lenguaje sumamente local: están ligadas a bosques, pantanos, ruinas, fuentes, que, es más, normalmente son ese bosque, *ese* pantano, *esa* ruina, *esa* fuente. De la misma manera, algunos cultos patronales de los pueblos de origen de los inmigrantes no sobreviven después de la segunda o tercera generación ya que les falta la base que forma rito-cultural. Por lo tanto, los siglos comprendidos entre el XIV y el XVII con las epidemias que han segado comunidades campesinas enteras y con el vertiginoso movimiento urbanístico consecuencia lógica ya sea de las epidemias, ya sea del extenderse de un nuevo sistema de producción que empezaba a exigir potentes concentraciones urbanas —han sido siglos de desarticulación de las culturas tradicionales. De hecho, en el siglo XVII, la brujería se desplaza cada vez más del ambiente rural al urbano y del ambiente subalterno al de la clase dirigente, con los grandes escándalos como los casos de posesión de Aix-en-Provence, Loudun, Louviers estudiados, como todos saben, por Robert Mandrou después de haber dado pie incluso a trabajos literarios y cinematográficos¹⁷. Diversos factores intervinieron para desacreditar los asuntos que tenían o se creía que tuviesen algo que ver con la brujería a finales del siglo XVII: por ejemplo las conexiones entre magia ceremonial, cultura herética y alquímico-astroológica y embustes “satánicos”

¹⁶ Cfr. E. MUCHEMBLED, *La sorcière au village* (XVe - XVIIIe siècle), Paris 1979.

¹⁷ R. MANDROU, *Magistrati e streghe nella Francia del Seicento, Un'analisi di psicologia storica*, tr. it., Bari 1971, pp. 217-414.

que estaban bastante de moda en ambientes de *élite* envueltos por la cultura libertina y que, en algunos casos, llegaron a rozar con el ala del escándalo la corte de Versalles (recordemos el así llamado “asunto de los venenos” que comprometió a la Montespan, favorita de Luis XIV y obligó a Colbert a intervenir personalmente)¹⁸. Pero, sobre todo, era el nuevo clima mental y cultural el que iba minando las bases de la credibilidad en la brujería y con ello en las supersticiones tradicionales: desde Montaigne que se sentía capaz de “atenerse a la razón” al menos en lo que le concernía¹⁹ a Cyrano de Bergerac, quien, en una famosa carta atacaba en bloque, la brujería, el *sabbath*, las posesiones y apoyaba su razonamiento en una simple idea característica de Montaigne y de Wier: o sea “en un hombre hay que creer sólo lo que es humano, es decir, lo posible y ordinario”²⁰. Robert Mandrou recuerda, a este respecto, que en la segunda mitad del siglo XVII, alrededor de Mersenne, del *bureau d'adresses* de los hermanos Renaudot, a las varias *sociétés savantes*, madura lo que Gastón Bachelard ha definido como una “revolución espiritual”. Ahí están (aunque no solamente ahí) las bases del racionalismo moderno —“nuestro racionalismo, que no es ni el único ni el mejor posible, sin duda, pero es el ‘nuestro’”— el racionalismo que se desarrollará ampliamente durante el siglo sucesivo, el “Siglo de las Luces”. De este clima nace el edicto firmado en Versalles en julio de 1682 por Luis XIV, Colbert y Le Tellier, *pour la punition des différens crimes qui sont devins, magiciens, sorciers, empoisonneurs*, donde la brujería queda reducida a impostura y a crimen, a “envenenamiento” (como era en la antigua ley de la Roma republicana), con la exclusión implícita de todo posible contacto con lo Sobrenatural. Quedaba en todo caso, la brujería y sobre todo la creencia en ella como ilusión de origen patológico, como “melancolía”, como histeria, como locura y era, esta última, tarea de médicos. Con ese edicto, las mismas confesiones de ser brujos o brujas, de hacer brujerías, no podían tener un verdadero valor.

Es evidente, por lo tanto que no se trata de contraponer el dogmatismo escolástico y de la contrarreforma de los inquisidores a la “razón” que se desarrolló con la filosofía y la ciencia de los siglos XVII y XVIII: se trata, más bien, de valorar cómo dos modos distintos de usar la razón —dos modos que tienen sin duda relaciones recíprocas pero están en todo caso separados por la “revolución espiritual” de que habla Bachelard— tomaron posturas diferentes ante una creencia tra-

¹⁸ *Ibidem*, p. 531 y ss.

¹⁹ *Ibidem*, p. 643.

²⁰ *Ibidem*, p. 387.

dicional de *longue durée* en la cultura euromediterránea, ya mencionada como creencia difundida en el *canon episcopi* pero que tiene largas raíces en la antigüedad. El problema de esas diferentes posturas no puede ser puramente cronológico, a saber, un problema de desarrollo en el sentido evolucionista del término. Es necesario subrayar que se trata de elecciones culturales de la más grande importancia en toda nuestra historia: y por eso tiene razón —nos parece— Gaston Bachelard hablando de “revolución”.

Podría parecer, paradójicamente, que los innovadores del siglo XVII se aproximan a los tradicionalistas que, entre los siglos XV y XVI, no se decidían a aceptar las apremiantes demostraciones escolásticas del *Malleus maleficarum*; pero, lo que cuenta es la actitud de fondo. Con el *canon episcopi* y toda la corriente — tradicionalista en teología y por tanto moderada en el campo de la persecución de la brujería que atraviesa la baja Edad Media y el primer siglo de la Edad Moderna llegando a Weir (que, como bien subraya Mandrou, no era de ningún modo el *ésprit fort* que ciertos manipuladores dieciochescos nos han intentado hacer creer), se pone en evidencia que la acción tentadora de Satanás se puede expresar a través de ilusiones, sueños, engaños; con Cyrano, con los libertinos y después con los iluministas se abstrae este aspecto de la cuestión (que en última instancia puede ser rebatido) para “laicizarla”, como se dice hoy en día, y subrayar que del hombre hay que creer sólo lo que es humano, o sea lo que es posible por naturaleza. Las dos posturas, la del *canon episcopi* y la de Cyrano (las vamos a llamar así para esquematizar) se acercan mucho en cuanto a prácticas y resultados inmediatos, pero se diferencian en lo referente al lugar en que se coloca lo sobrenatural y en esta diferencia estriba precisamente todo el sentido de la “revolución espiritual” moderna. La diferencia, si se quiere hablar una vez más con aforismos, entre la *Ratio* y la *Raison*.

Esta diferencia no depende de ninguna manera —hay que tenerlo bien en cuenta— de la experiencia, aunque el experimentalismo entre, como todos sabemos, en las nuevas direcciones culturales que han caracterizado la filosofía y la ciencia del siglo XVII. Como ha observado Carlo Ginzburg, la experiencia en sí misma, con todas sus “pruebas”, no tiene ningún significado: pocas cosas han sido “comprobadas por la experiencia” y corroboradas por testimonios (que no hay por qué creer todos de mala fe) como los delitos diabólicos de las brujas²¹. No cuenta tanto lo

²¹ Aludimos al libro de diversos autores, *Crisi della ragione. Nuovi modelli nei rapporto fra sapere e attività umane*, dirigido por A. Gargani, Torino 1979, en el que ha colaborado Carlo Ginzburg con un ensayo que ha provocado una polémica posterior, cfr., entre otras cosas, el debate aparecido en la revista “Vita sociale”, XXXVII, mag.-giu. 1980 pp. 174-97.

que se ve (o se cree ver) sino *cómo* se ve; es decir, con qué ojos y a la luz de qué principios, de qué “códigos culturales” —como hoy en día es corriente decir— se juzga y se interpreta.

A esta laicización de la brujería convirtiéndola en crimen, charlatanería, embuste, sueño o locura, por supuesto no se llegó en todas partes de Europa al mismo tiempo, También Keith Thomas, en su fundamental trabajo sobre la declinación de la magia en Inglaterra, demuestra cómo el mundo de la brujería estaba sostenido por toda una red de actitudes mentales y de hechos culturales que iban desde la magia ceremonial (incluida la “alta magia”) hasta la medicina popular, hasta la creencia en los espíritus de los elementos y en las hadas, etc., aunque en un ambiente anglicano (y con mayor razón puritano) faltase la postura de una iglesia propensa —como era en cambio parcialmente, dispuesta a ser la católica— a santificar una religión popular impregnada de elementos mágicos. En Inglaterra, incluso después del *Witchcraft Act* de 1636, el linchamiento de las brujas continuó presentándose, aunque fuese hecho esporádico, como realidad rural hasta fines del siglo XIX²²; pero, como todos sabemos, Inglaterra y Estados Unidos de América son tierras de *survivals* y de *revivals* en cuestión de brujería²³. Por lo que concierne a España, sobre el debate referente a la creencia en brujería durante la segunda mitad del siglo XVIII, Julio Caro Baroja ha escrito una densa aunque breve página²⁴. Y por otra parte, quizá como a nadie, a un gran artista español como Francisco Goya nosotros le somos deudores, al mismo tiempo, ya sea de la crítica a la creencia en las brujas como “sueño de la razón”, ya sea de las imágenes que se nos presentan cada vez que cerramos los ojos y pensamos en la brujería. En Italia, hacia la mitad del siglo XVIII, estalló una gran polémica sobre la realidad de los poderes de la brujería y del *sabbath* que se inauguró con el libro *Il congresso notturno delle lammie* de Gerolamo Tartarotti; dicha polémica arrastró consigo a los ambientes más ilustres de la cultura véneta, lombarda y napolitana del siglo XVIII y tuvo resonancias importantes en toda Europa, principalmente en las regiones del imperio de los Habsburgo. En dicha polémica entraron Muratori, Maffei y otros; y un resultado para nada secundario del efecto provocado por ella (ya que se habló también de los procedimientos judiciales empleados contra las brujas o presuntas brujas) fue la reanudación de lo dicho por Locke

²² THOMAS, *Religion*, cit., p. 520.

²³ M. ELIADE, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, tr. fr., Paris 1978.

²⁴ J. CARO BAROJA, *Las brujas y su mundo*, Madrid 1974, pp. 265-66; cfr. también B. BENNASSAR, *Storia dell'inquisizione spagnola dal XV al XIX secolo*, tr. it., Milano 1980|

sobre la tolerancia y la polémica contra la tortura, iniciada por Beccaria y Verri ²⁵.

Dos grandes movimientos reformadores, el de las ciencias y el de las leyes, están por lo tanto en la base de la laicización del problema de la brujería. Para las supersticiones en general —las “rurales” y las de las clases llamadas “subalternas” —las cosas tomaron un rumbo distinto por mucho que, sin lugar a dudas, el avance del racionalismo científico más que disminuirlas, les cortó cada vez más los lazos orgánicos que las unían a la base social que la sustenta. Pero la ciencia renacentista y moderna, ya sea con la reanudación de los temas científicos de la antigüedad clásica, ya sea con la observación de la naturaleza, no llevaba siempre y necesariamente una dirección opuesta a las viejas supersticiones. Sí comprometía a todo el edificio medieval de la ciencia y de la visión del mundo —el de los “monstruos, demonios y maravillas”, como lo ha definido y estudiado Claude Kappler ²⁶—, por el contrario el experimentalismo acababa revalorizando, a menudo, el aspecto empírico de ciertas prácticas agrarias y de ciertos remedios médicos; se sabe que Paracelso decía que había aprendido más de los curanderos de pueblos que de los académicos y, la tradición paracelsiana se mantuvo en esa postura ²⁷.

La lucha contra las supersticiones tradicionales se llevó a cabo no tanto a nivel científico, como a nivel ideológico. Se alistaron en ella los *philosophes* en nombre de todo un conjunto de motivos inspirados en la razón y en el progreso; motivos que combatían la abundancia de fiestas con que se expresaba la cultura popular del *ancien régime* ²⁸, basándose en el llamado “sentido común” (que, quizá, no era demasiado común), en las buenas costumbres y en la producción, a la que precisamente las fiestas substraían útiles jornadas de trabajo y al mismo tiempo combatían la religión popular que al menos en los países de confesión católica mantenía muchos estrechos lazos orgánicos con la iglesia oficial, que perdonaba la “magia” de las *rogationes* agrarias, de las bendiciones de los animales y de los instrumentos de trabajo, de las reliquias, de los milagros, etc. Una vez más, no eran temas nuevos: la polémica de Voltaire contra las reliquias le debe mucho, como todos sa-

²⁵ L. PARINETTO, *Magia e ragione. Una polemica sulle streghe in Italia intorno al 1750*, Firenze 1974.

²⁶ C. KAPPLER, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Age*, Paris 1980.

²⁷ Cfr. A. G. DEBUS, *L'uomo e la natura nel Rinascimento*, tr. it., Milano 1982, pp. 33-38 y la sección dedicada al paracelsismo en el volumen *Scienze*, cit., pp. 1-62.

²⁸ Para esto cfr. M. BACHTIN, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, tr. it., Torino 1979 e R. MANDROU, *De la culture populaire aux 17e et 18e siècles*, Paris 1975.

bemos, a una análoga de Juan Calvino y ambas a la de Guibert de Nogent, monje del siglo XII; pero el tono y los intentos, inútil subrayarlo, han cambiado radicalmente.

Así la iglesia católica que en el siglo XIII se alzaba con Tomás de Aquino y con Esteban de Borbón contra las supersticiones, en el siglo XVII se encontraba implicada en la polémica contra las supersticiones, pero esta vez no como acusada, sino como acusadora; y las acusaciones que se le dirigían acababan con tocar muy de cerca —más allá de las *rogationes*, de las reliquias y de los milagros— la teología sacramental. En su *Diccionario filosófico*, Voltaire partía de Cicerón, de Séneca y de Plutarco para trazar la historia de un oscuro lazo supersticioso que unía paganismo, judaísmo y religión cristiana: la historia de una cultura sometida a la magia en un mundo de tontos (los supersticiosos) sometidos a bribones (los supuestos “magos” pero a los que nosotros llamaremos genéricamente los “manipuladores de lo Sagrado”) igual que los esclavos bajo los tiranos²⁹. Verdad es que Voltaire demostraba haber aferrado el carácter dinámico y los mecanismos relativos que presiden la valoración de la superstición como “pasado” que hay que borrar o superar o bien como “distinto” que hay que combatir. Pero, en los ejemplos que él citaba para comentar la superstición — y sobre todo en el de los conjurados polacos de 1771, que habían jurado ante la imagen milagrosa de Nuestra Señora de Czestochowa que iban a matar al rey Estanislao Augusto se delineaba, de hecho, la estrecha conexión propuesta por él entre superstición y fanatismo y, por lo tanto, la oposición de ambos respecto de la *Raison*.

Así, “cultura clerical” y “cultura floklórica”, opuestas en la predicación y en la práctica inquisitorial entre los siglos XIII y XVII cuando la primera era *religio* y la segunda *superstitio*, eran en realidad caras distintas de una misma cultura orgánica que, con todos sus desgarrones y con todas sus contradicciones sabía de hecho reconocerse en un cristianismo aunque fuera pobre desde el punto de vista ya histórico, ya teológico-dogmático³⁰. Pero la función realizada por la trama religioso-floklórica en la Europa de la Edad Media, se transformó lentamente en una evolución que se realizó entre la Reforma protestante y la Revolución francesa, “así que —como comenta Jean-Claude Schmitt en la conclusión de un estupendo libro suyo sobre la cultura floklórica— en

²⁹ VOLTAIRE, *Dizionario filosofico*, tr. it., Milano 1968², pp. 603-17.

³⁰ Cfr. los dos estudios de C. Ginzburg, *I benandanti. Stregoneria e culti*

³⁰ Cfr. los dos estudios de C. Ginzburg, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino 196 y *I lofrmaggio e i vermi. Il cosmo* (1980).

nombre de otra verdad, la religión de la Iglesia no fue a su vez relegada por la *Raison* de los *philosophes* al detestable infierno de las supersticiones”³¹.

Cómo, de este “detestable infierno”, ya sea la religión cristiana histórica en sus varias confesiones, ya sea toda una serie de supersticiones, más o menos laicizadas, estén refloreciendo en este tramo del siglo XX, bajo forma de “reflujo”, de *survival* o *revival*, y cómo todo esto recibe crecientes atenciones por parte de antropólogos y de sociólogos, es, sin lugar a dudas, uno de los problemas más inquietantes pero también más significativos de nuestro tiempo. Pero no me siento competente para hablar de ello.

³¹ SCHMITT, *Le Saint Levrier*, cit., p. 242.