

El tratado demonológico como espacio del conflicto político entre la autoridad religiosa y los emergentes Estados territoriales: el *Malleus Maleficarum* y la subordinación de la autoridad seglar a la eclesiástica

Facundo Sebastián Macías

Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras
Argentina
maciasfs@gmail.com

Cita sugerida: Macías, F. (2015). El tratado demonológico como espacio del conflicto político entre la autoridad religiosa y los emergentes Estados territoriales: el *Malleus Maleficarum* y la subordinación de la autoridad seglar a la eclesiástica. *Sociedades Precapitalistas*, 4(2). Recuperado a partir de <http://www.sociedadesprecapitalistas.fahce.unlp.edu.ar/article/view/SPv04n02a04>

Resumen

Tomando en consideración las motivaciones particulares de los autores del *Malleus Maleficarum* y los condicionantes culturales de su redacción, este trabajo pondrá el foco en las reflexiones allí vertidas acerca del rol de la autoridad secular, y su relación de cara a los inquisidores como representantes eclesiásticos, en la extirpación de la nueva secta de las brujas. Finalmente establecerá la relación existente entre la producción del texto y la emergencia del Estado territorial moderno. Podemos adelantar que un período en el que comienzan a emerger las nuevas estructuras estatales, nuestros teólogos exaltaron, por sobre cualquier otra fuente de poder fáctico, la potestad del vicario de Cristo, haciendo del discurso demonológico un espacio de debate político entre dos fuentes de autoridad en pugna (a pesar de sustentarse en el mismo fundamento -Dios-).

Palabras clave: Autoridad eclesiástica; Autoridad secular; Estado emergente.

The demonological treatise as a space of political conflict between religious authority and emerging territorial States: the *Malleus Maleficarum* and the subordination of the secular to the ecclesiastical authority

Abstract

Taking into account the particular motives of the authors of the *Malleus Maleficarum* and the cultural conditions of its writing, this paper will focus on the thoughts expressed there about the role of secular authority, and its relationship to face the inquisitors as church representatives, in the removal of the new sect of witches. Finally it will be establish the relationship between the production of the text and the emergence of the modern territorial State. We can anticipate that in a period where begins to emerge the new state structures, our theologians exalted, above any other source of real power, the power of the Vicar of Christ, doing the demonological discourse a space for political debate between two sources of authority in conflict (although supported by the same foundation -God-).

Key Word: Authority Ecclesiastical; Authority Secular; Emerging State.

1. Introducción

Al menos desde la década de 1970, se ha tratado de vincular los problemas propuestos por la producción historiográfica de la caza de brujas a una de las discusiones centrales de nuestra disciplina: la formación del Estado Moderno. De los primeros paradigmas, que enfatizaban el rol de la represión judicial de la brujería en la expansión de los Estados absolutistas, se ha llegado más recientemente a ubicar -sin renunciar a establecer algún tipo de generalidad que sirva de orientación a las investigaciones- la praxis represiva en las situaciones políticas particulares en las cuales tomaban forma (Walinski-Khiel, 2008: 245-247; Dillinger, 2013: 529-530).

Este trabajo se propone dar un pequeño aporte a esa monumental discusión. Pretendemos abordar aquí la perspectiva inquisitorial acerca del rol del poder secular en la persecución de las brujas. Como ha sugerido Stuart Clark (Clark, 1997: 670), “the thoery and practice of witch prosecutions raised political issues, while certain traditions of statecraft (again, both theoretical and practical) raised demonological ones”.

La interrelación entre la ciencia del demonio y la puesta en práctica de la persecución judicial, ejercida tanto por las autoridades religiosas como por las estructuras de poder laicas, es entonces insoslayable si aspiramos tener una mayor comprensión de lo qué fue y cómo se desarrollo la cacería contra las supuestas adoradoras de Satanás. Para ello hemos decidido centrarnos en el más tristemente célebre de los tratados contra la brujería: el *Malleus Maleficarum* (1486-7).¹ Si bien la elección es arbitraria, no deja de estar justificada en la medida que, durante el punto álgido del resplandor de las hogueras, será una de sus mayores fuentes de autoridad.

Tomando en consideración las motivaciones particulares de sus autores y los condicionantes culturales de su redacción, este trabajo pondrá el foco en las reflexiones vertidas en el *Malleus Maleficarum* acerca del rol de la autoridad secular, y su relación de cara a los inquisidores como representantes eclesiásticos, en la extirpación de la nueva secta diabólica. Finalmente establecerá la relación existente entre la producción del texto y la emergencia del Estado territorial moderno. Podemos adelantar que un período en el que comienzan a emerger las nuevas estructuras estatales, nuestros teólogos exaltaron, por sobre cualquier otra fuente de poder fáctico, la potestad del vicario de Cristo, haciendo del discurso demonológico un espacio de debate político entre dos fuentes de autoridad en pugna (a pesar de sustentarse en el mismo fundamento -Dios-).²

2. Espacio y tiempo del *Malleus Maleficarum*

Como advierte Stuart Clark, la brujería fue un acto de pura inversión (Clark, 1997: 11-30 y 43-79). En un mundo cuya cosmología se articulaba a partir de oposiciones por contrariedad, las brujas aparecían como una amenaza al orden jerárquico creado por Dios, capaces de invertir la relación dominante-dominado. De este modo, la brujería devino también en un delito social, un peligro contra las leyes y el orden civil. Por ello, la literatura demonológica constituía asimismo un llamado a la acción, además de una exposición acerca de las nociones de autoridad y deseabilidad de determinado sistema político (Clark, 1997: 549-559). No resulta extraño, en consecuencia, que podamos hallar desde el Medioevo tardío a las autoridades seculares ocupando un papel central en los procesos criminales contra aquellos practicantes de magia dañina, ora para condenarlos, ora para contener y frenar cualquier fatal desenlace. Y tampoco debe parecer disonante que se exija su actuación.³

Entre quienes levantaron esta última exigencia se hallan los escritores del *Malleus Maleficarum*: Kramer y Sprenger.⁴ El texto fue redactado en el particular territorio del Sacro Imperio Romano. Éste funcionaba como un sistema político ampliamente descentralizado, el cual envolvía a pequeños estados en pleno proceso de desarrollo como estructuras territoriales y centralizadas de ejercicio de poder con sus propios sistemas legales.⁵ Según William Bradford Smith (Smith, 2008: 186-187), en el espacio conformado por el Sacro Imperio, luego de 1440, el ímpetu de los cambios políticos y religiosos habría descansado cada vez más en las autoridades principescas, como consecuencia de la acentuada delegación de poder desde el emperador hacia los niveles inferiores de la estructura política.

La dispersión de las decisiones judiciales era por aquel entonces más pronunciada en territorio germano que en otros grandes reinos del período tardo medieval y temprano moderno. Francia, por ejemplo, contaba con el Parlamento de París, cuya jurisdicción alcanzaba aproximadamente a la mitad del reino. Su sistema jurídico facilitaba además la apelación de los fallos locales que involucraran cualquier tipo de castigo físico hacia los Parlamentos, llegando incluso a establecer la apelación automática por crímenes de brujería en la década de 1620 -la excepción a aquella actitud cautelosa se presenta en el Parlamento de Rouen y Normandía, así como también en los márgenes de la jurisdicción real (Monter, 2013: 220-225).

El sistema jurídico inglés, por su parte, estaba basado en los *assizes*, los cuales permitían la preeminencia de la legislación regia, con sus cortes y oficiales, en territorio insular, asegurando que fueran los instruidos magistrados monárquicos los que enunciaran la palabra final sobre los acusados, y no los a menudo inexpertos jueces locales.⁶ Se gestaba en estos territorios, de manera temprana, un poder monárquico con una capacidad relativa mayor de centralizar las decisiones políticas y establecer un único marco legal. Quizás por ello en ambos reinos se observa un alto grado de moderación frente al crimen de brujería. En Francia, ya desde el siglo XV, las sentencias judiciales que reafirmaban la potestad de la monarquía francesa, no se caracterizarían por la condena y persecución a las brujas, sino por su absolución.⁷ De igual modo en Inglaterra, los siglos XVI y XVII fueron testigos de estatutos especiales contra la brujería (1533, 1563 y 1604), pero en un espacio en el cual no enraizó el estereotipo del Sabbat y la tortura no era parte normal del proceso penal, la brujería entendida como crimen colectivo contra la cristiandad no tendría lugar. De hecho, más allá de las animosidades políticas que se podrían canalizar a partir del lenguaje demonológico, Inglaterra no vivió una gran caza de brujas, con excepción de la encabezada por Matthew Hopkins entre 1645-1647 (Sharpe, 2008: 59-75).⁸

El Sacro Imperio, en cambio, fue el territorio que más hogueras encendió durante la modernidad, siendo incapaz de contener las múltiples presiones que bregaban por la caza de brujas.⁹ Sin embargo, a fines del siglo XV, el nuevo crimen colectivo de la brujería no era una realidad objetiva aceptada por todos. Esto, junto a la fuerte descentralización imperial, condicionó la experiencia que Kramer tuvo como inquisidor, debido al hecho de que su actuación judicial dependía especialmente del apoyo de los grupos dominantes locales. Más aún, otro contratiempo era que la inquisición medieval operaba independientemente y con una jurisdicción vagamente definida. No era extraño, pues, que una incursión inquisitorial encontrara dificultades (Broedel, 2003: 16). En su experiencia como inquisidor, Kramer tropezó, tanto en Ravensburg, en 1484, como en Innsbruck, durante 1485, con la oposición a su actuación inquisitorial, no solo por poderes seculares sino también eclesiásticos. Fue la ciudad de Innsbruck la que cobijó su mayor antagonismo, teniendo finalmente que partir de allí (por el contrario, en Ravensburg sí halló colaboración civil para condenar a algunas personas). Sabemos que el archiduque Segismundo frenó sus acciones con la intención de que realizara una consulta a otro colega (quizás esta sea la razón por la que más tarde buscara la aprobación al tratado de parte de la universidad de teología de Colonia). Pero, sobre todo, será el obispo Golser, con quien finalmente el archiduque coincidiría, quien, ante la inquietud generada en el lugar y las irregularidades en los procedimientos, habría de bregar tempranamente por la finalización de la cacería pregonada por el inquisidor (Brauner, 1995: 44-49; Broedel, 2003: 14-18; Mackay, 2009: 2-6). De hecho, esta truncada experiencia habría sido el detonante para escribir el tratado objeto de nuestro estudio (Broedel, 2003: 18). Esto se pone de manifiesto en el momento en que, tras señalar algunos ejemplos de cómo las brujas pueden causar daño a los hombres, ocurridos aparentemente en Innsbruck, expresan -a instancias de Kramer- que un libro debería ser escrito para exponer todos los casos individuales ocurridos en aquél conglomerado urbano (Institores y Sprenger, 1669: *pars 2, quaestio 1, capitulum 12*: 150).

3. El *Malleus Maleficarum* y la autoridad secular

Estamos en condiciones ahora de sugerir el siguiente interrogante: ¿qué rol le compete a la autoridad secular en el *Malleus Maleficarum*? Dada la experiencia de Kramer como inquisidor, no debe sorprendernos que las interpelaciones al poder secular se repitan continuamente a lo largo del tratado. Su escritura se propuso hacer frente a uno de los mayores inconvenientes que enfrentaron los autores: el de comprobar la existencia objetiva del crimen de brujería. Atravesados claramente por una concepción apocalíptica de la historia, no pueden más que observar el avance de la peor de las herejías carentes de fe.¹⁰ En consecuencia, se sienten obligados a rebatir aquellos argumentos que negaban la capacidad real del binomio brujas-demonios de producir efectos reales en el mundo de la

materia, a lo que dedican exclusivamente la pregunta XVIII de la primer parte del libro. Ante este aterrador panorama, parece natural que se exija a los poderes seculares, que buscaban centralizar el poder político, su intervención y colaboración en la persecución. Y, más importante aún, que no titubeen en el castigo. En efecto, los crímenes perpetrados por las brujas sobrepasan cualquier otro mal permitido por Dios.¹¹ Los representantes de esos poderes, es decir, los jueces seculares, no deben olvidar que la brujería es una traición contra la majestad divina (Institoris y Sprenger, 1669: *pars 1, quaestio 1*: 4).¹² Por lo tanto, del mismo modo que un falsificador de monedas es inmediatamente condenado a muerte, más aún debe serlo un laico que se ha vuelto el mayor enemigo de la cristiandad (Institoris y Sprenger, 1669: *pars 1, quaestio 14*: 80-81).¹³ Advierten, entonces, sobre el rigor de la pena: “quòd quantumcunque [*sic*] poeniteant, & ad fidem reuertantur non debent sicut alij haeretici carceribus perpetuis mancipare, sed ultimo supplicio puniri : & hoc etiam propter damna temporalia, hominibus & iumentis variis modis illata leges imperant” (Institoris y Sprenger, 1669: *pars 1, quaestio 14*: 81).¹⁴ El castigo debe ser el máximo y, dado los daños temporales que la brujería acarrea, se exige la participación y colaboración civil para reprimirla.

Más adelante sintetizan su respuesta contra esos argumentos que tanto les inquietan, advirtiendo que tal opinión atenta contra el permiso divino (condición *sine qua non* de la existencia de la brujería, junto a la bruja y el demonio), el sentido de las Escrituras e infringe un daño intolerable al colectivo eclesiástico. Pero para los autores esto es peor aún, ya que “vbi iam multis annis impunè ex hac pestifera opinione permanserunt, seculari brachio puniendo facultatem amputando. Vnde & in immensum sic [maleficae] creuerunt, vt iam non sit possibile eas eradicare” (Institoris y Sprenger, 1669: *pars 2, quaestio 1*: 111).¹⁵ Con este horizonte frente a su mirada, el mejor remedio contra la brujería es el siguiente: “ut Iudices eorum insultus ad minus refrenent variis poenis auctrices maleficas castigando; vnde & infirmis facultas vsitandi maleficas amputabitur. Sed heu nemo percipit corde, omnes quae sua, non quae Iesu Christi sunt, quaerentes” (Institoris y Sprenger, 1669: *pars 2, quaestio 2*: 174).¹⁶ Si bien ese “Iudices” puede entender que abarca tanto a seculares como eclesiásticos, la crítica que realiza inmediatamente sobre el conde de Reichshofen, que comenzó a cobrar peajes en un puente debido a la cantidad de personas que lo atravesaban con la finalidad de consultar una bruja, nos inclinan a pensar que la carga negativa se direcciona unilateralmente hacia las autoridades seculares. Se vincula, pues, al poder secular con la teoría de la imposibilidad de las operaciones de las brujas, criticándolo por su falla y haciéndolo, en parte, responsable por su crecimiento.¹⁷ Los gobernantes no estarían cumpliendo con su deber político y moral. El protagonismo que las autoridades principescas tuvieron en ralentizar el proceso judicial contra las brujas en Innsbruck, fue el más vívido ejemplo atravesado por uno de nuestros autores para provocar esa sensación.

Todas estas críticas, en el contexto general de la obra, no son más que una exhortación a los gobernantes de una colaboración sin condicionantes. Las nuevas estructuras estatales en formación, cuya pasividad habría coadyuvado al crecimiento de ese horrible crimen, deben acompañar a la antiquísima autoridad religiosa en su represión. Las brujas existen y hay que castigarlas. Y ellos, como responsables de mantener el orden político, deben prestar su más absoluto apoyo a los inquisidores. Por esa razón dicen exponer textualmente algunos procedimientos de maleficios, para encenderlos con la prédica y resaltar los daños materiales que los magistrados seculares tanto ponderan: “& vt Iudices in vltionem tanti sceleris scilicet, fidei abnegationes, amplius inardescant sunt praedicanda : Licet non semper : plus etiam ponderant seculares huiusmodi temporalia damna, cum magis terrenis implicantur affectionibus quam spiritualibus, vnde & cum eis talia posse fieri affirmantur, in punitionem ipsorum amplius saeuunt” (Institoris y Sprenger, 1669: *pars 2, quaestio 1, capitulum 14*: 157).¹⁸ Como podemos observar nuevamente, se delinea un lugar específico para los poderes temporales: el de una colaboración ilimitada al poder eclesiástico. En efecto, en el transcurso del tratado se observa cómo la ley canónica es ubicada por encima de la civil. Por ejemplo, es basándose en la primera que advierte la prohibición de establecer obstáculos a los tribunales diocesanos o inquisitoriales, condenando la interferencia ora de príncipes, ora de señores temporales y sus oficiales.¹⁹ Esto sigue los lineamientos propuestos por la bula papal de Inocencio VIII *Summis desiderantes affectibus* (1484).²⁰ En ella se reconocía la existencia de las brujas y se establecía la autoridad de los inquisidores de hacer lo necesario para eliminarlas. Ellos, afirma, no deben ser obstaculizados ni perturbados por ninguna autoridad y, de ser necesario, el sumo pontífice exhorta al obispo de Estrasburgo a llamar en su auxilio al poder secular.²¹ De este modo, el documento papal realiza un llamado a la no obstaculización de los poderes principescos en la persecución de la nueva secta herética, cuya colaboración requerida da la impresión de exigir una respuesta incondicional.

Luego, versando sobre la potestad de cada jurisdicción, se subraya en el *Malleus* que no les está permitido a los tribunales civiles juzgar el delito de herejía, crimen puramente eclesiástico, sino es con la autorización del obispo o inquisidor. No obstante, los autores saben que esto no se aplicaría a los crímenes de brujería, dado que los daños temporales que acarrear la convierten en un crimen de fuero mixto.²² La mención de los daños temporales no debe pasar desapercibida. El espacio dedicado a los perjuicios sobre personas, tierras y ganados, puede interpretarse también como un llamado a los gobernantes terrenales a interceder por sus súbditos con el fin de mantener el orden en el cosmos frente al peligro de inversión social que representaba la brujería.²³ Este es un punto importante para los autores, ya que señalan respecto a esos daños la existencia de una discrepancia entre la ley canónica y la civil. Ésta última supone que hay determinadas prácticas destinadas a asegurar el ciclo productivo que pueden llegar a ser toleradas, debiendo el juez eclesiástico velar para que no resulten en un escándalo para la fe (Institoris y Sprenger, 1669: *pars 2, quaestio 2*: 177). Más allá de la retórica colaboracionista, ese pasaje evidencia otra vez la necesidad de subordinar la ley civil a la eclesiástica, debido a que, en última instancia, la potestad de definir los límites de lo tolerable pertenece a los hombres ordenados. Incluso la más aparente colaboración en igualdad de condiciones en que son colocadas las leyes al inicio del tratado supone esta asimetría: las tres leyes con las que dicen que probaran sus aseveraciones tienen como objetivo defender la sana interpretación del Canon eclesiástico: “sed quod hi errores haeresim sapiant, & contra sanum intellectum Canonis militant, ostenditur primò tam per legem diuinam quàm etiam ecclesiastica & ciuilem” (Institoris y Sprenger, 1669: *pars 1, quaestio 1*: 3).²⁴

En cuanto a las facultades jurisdiccionales, éstas son tratadas con mayor profundidad en la tercera parte de la obra, en donde los autores intentan definir con más claridad la competencia del obispo, del inquisidor y de las autoridades civiles, así como su colaboración y las implicaciones legales del novedoso crimen (Kieckhefer, 2008: 37). El espectro posible de participación del inquisidor para incoar un proceso aparece en un principio limitado: “Inquisitores non habent se intromittere nisi super crimen haeresos [sic], & cùm hoc oportet, quòd illum crimen sit manifestum” (Institoris y Sprenger, 1669: *pars 3, quaestio 1*: 214).²⁵ Para delimitar con precisión ese momento, los autores nos proveen con cinco condiciones: debe de haber un error en el razonamiento; ese error debe concernir a materias de fe y ser contrario a las verdades determinadas por la corporación teologal; ese error debe hacerlo una persona que haya profesado la fe católica -en caso contrario sería judío o pagano, pero no hereje-; ese error debe ser tal que él aún confiese alguna verdad acerca de la divinidad y humanidad de Cristo -en caso contrario sería un apóstata-; y ese error debe ser elegido y seguido con una voluntad determinada y obstinada (Institoris y Sprenger, 1669: *pars 3, quaestio 1*: 214-215).²⁶

Otro elemento a considerar es la noción jurídica de *presunción jurídica*. Este concepto supone que la verdad de un hecho sospechoso puede ser inferida o presumida de otros hechos probados, admitidos o judicialmente notificados, centrándose en el acto externo pasible de ser juzgado por la autoridad religiosa (Iribarren, 2007: 32-60). No le corresponde al inquisidor, afirman, sino al obispo, proceder judicialmente en tales circunstancias, ya que se juzga un hecho externo el cual no siempre es una herejía real.²⁷ Así, establece claramente la competencia de los obispos y los inquisidores. Esta determinación, que en principio parece limitar su capacidad de maniobra judicial, no es un obstáculo para que el inquisidor pueda incoar un proceso contra alguien que tenga una mala reputación de hereje manifiesto: “[Inquisitor] inquirere potest & procedere super tales, in quantum sunt suspecti, aut diffamati de haeresi propiè dicta” (Institoris y Sprenger, 1669: *pars 3, quaestio 1*: 218).²⁸ Es el palpable pacto con el demonio, que re-significa la noción clásica de la herejía como una opinión errónea en la fe mantenida persistentemente para acomodarla al *factum hereticale*, lo importante para los autores.²⁹ Lo que debemos subrayar de esa aclaración, entonces, es que expande la capacidad potencial de acción de los inquisidores según sus propias representaciones de los posibles acusados. Una vez activada la maquinaria judicial, llegar al supuesto fuero íntimo de los sujetos era solo cuestión de tiempo o, mejor dicho, de algunas sesiones de tortura. Debemos recordar, asimismo, que el obispo Golser fue uno de sus mayores oponentes en Innsbruck. Esto permite sacar a la luz la doble finalidad que posee la introducción de esa cláusula: por un lado, se intenta convencer a los lectores de la existencia objetiva del crimen de brujería; por otro lado, se enfatiza la no interferencia de las autoridades eclesiásticas en las resoluciones inquisitoriales así como se destaca la potestad del inquisidor para iniciar una causa penal, algo que, en el contexto general de la obra, se reafirma aún más debido a la omnipresente imagen de personas que pactan manifiestamente con el Diablo sobrevolando todo el tratado. En este sentido, el poder inquisitorial no solo se halla sobre el laico, sino que además se afirma (en pos de reivindicar su actuación pasada-presente-futura) que sus mandatos deben ser obedecidos acríticamente por el resto de los miembros del cuerpo eclesiástico.³⁰

Y, en el caso particular de Kramer, la bula papal de 1484 sostendría su participación en los truncados procesos de Innsbruck contra las autoridades locales que se le interpusieron.

Las autoridades seculares no tienen un rol menor. Pero se la presenta nuevamente subordinada al poder eclesiástico: éste último debe juzgar mientras el primero es el brazo ejecutor de la condena -la cual, vale la pena señalar, no debe ser interferida por las autoridades religiosas locales.³¹ Afirman, entonces, que la justicia eclesiástica no puede dejar el juicio al magistrado secolar en los casos de herejía. Sin embargo, como también notamos líneas arriba, dado que el crimen de la secta de las brujas no es solo eclesiástico, sino también civil, aquí sí pueden emitir sentencia. Pero para ello los autores establecen unos pasos predeterminados: “quòd iudex secularis cognoscere & iudicare potest, vsque ad sententiam diffinitivam ad poenitentiam, quam ab ordinariis recipiet, secus super sanguineum, quàm per se ferre potest” (Institoris y Sprenger, 1669: *pars* 3, *quaestio* 1: 221).³² De este modo, los oficiales deben subordinar su juicio e imponer la pena ya dictada por el juez eclesiástico, exceptuando la pena de muerte, la cual solo puede ser dictada por la justicia laica, aunque, sin lugar a dudas, insinuada por el tribunal religioso. Por ello los autores necesitaban establecer la realidad objetiva de la brujería, dado que precisaban sin titubear la colaboración de los oficiales seculares para concluir la totalidad del proceso penal. Para asegurarse que tanto el fuero eclesiástico como el secular prosigan correctamente en la persecución de las adoradoras de Satán, dedican toda la tercera parte de la obra a establecer los métodos que consideran correctos para conducir una causa. Y allí, las múltiples sentencias evidencian la primacía del dictamen eclesiástico, el cual deja al acusado recién en una segunda instancia, si la condena lo amerita, en manos de los tribunales laicos -sin excluir necesariamente su participación en los procesos llevados adelante por la corporación teologal.

Ahora bien, en caso de que los oficiales de las estructuras estatales no cumplan con su deber político y moral, no están exentos de ser juzgados. En el texto aparece relatada la historia de un brujo arquero, llamado Puncler, el cual habría ayudado a un príncipe del Rin, conocido como “el barbado”, en el sitio y destrucción de un castillo en Lendenbrunnen. Gracias a la ayuda del demonio, este brujo arquero podía disparar por día tres flechas que daban siempre mortalmente en el objetivo divisado, sin importar donde se escondiera (Institoris y Sprenger, 1669: *pars* 2, *quaestio* 1, *capitulum* 16: 163). Lo que hacen los autores es exponer la conexión explícita entre sujetos que huelen manifiestamente a herejía con los gobernantes. Así lo explicitan: “Nam in curiis optimatum vndique vt fertur, tales sustentantur de suis flagitiis publicè in contemptum fidei, & grauem offensionem Diuinae maiestatis, & contumeliam nostri Redemptoris gloriari, & se iactari de talibus permittuntur” (Institoris y Sprenger, 1669: *pars* 2, *quaestio* 1, *capitulum* 16: 164).³³ Tal es el error que no importa cuán justa pueda ser la guerra, “Ideò licet, principalis, & eius assessores, & consiliarij talia fouentes, omninò sint ipso iure poenis praefatis innodati, vbi moniti ab eorum ordinatijs non destiterint cum iam vt receptatores, fautores iudicantur” (Institoris y Sprenger, 1669: *pars* 2, *quaestio* 1, *capitulum* 16: 165).³⁴ Por ello les previene poco después: “tantummodo aduertant animum rectores quam dura & districta exigetur ab eis ratio à tremendo Iudice, cum reuera iudicium durissimum iis qui praesunt, ac vbi tales in iniuriam creatoris viuere permittunt” (Institoris y Sprenger, 1669: *pars* 2, *quaestio* 1, *capitulum* 16: 167).³⁵ Entonces, si no temen el juicio de una creatura, sí deben temer la inevitable sentencia del Creador. No obstante, pueden por su arrepentimiento ser absueltos, ora por consejeros espirituales, ora por inquisidores. Nuevamente, la ley canónica es aquí el baluarte jurídico que justifica su argumentación. Se podrá dar la absolución cuando el príncipe recobre su sentido. Y eso sucede “quando maleficium propter iniuriam creatoris illatam puniendo tradit” (Institoris y Sprenger, 1669: *pars* 2, *quaestio* 1, *capitulum* 16: 166).³⁶ Así, el texto realiza una doble operación: por un lado, enfatiza la necesidad de colaboración de la autoridad secular para reprimir el delito de brujería, su deber ético y moral; por otro, busca ubicar por encima de esa autoridad a la jurisdicción religiosa, colocando a sus miembros no solo en el lugar directivo de la praxis represiva, sino también en el de celador de la correcta actuación de los poderes terrenales. Su manual busca, pues, ser una herramienta de los heraldos de Roma ante las posibles interferencias a sus funciones, y como consecuencia, una afirmación del poder papal tanto sobre la autoridad laica como, vale la pena recordar, de los incrédulos obispos locales.

4. A modo de conclusión: la subordinación de los poderes seculares al poder papal e inquisitorial

Llegados a este punto podemos plantearnos la siguiente pregunta: ¿cómo interpretar esa abrumadora interpelación del texto demonológico hacia los poderes estatales? Algunos historiadores han

ensayado diversas respuestas con la finalidad de dar una explicación precisa al problema. Johannes Dillinger (Dillinger, 2013: 530), por ejemplo, argumenta que ello simplemente evidencia la aceptación de un hecho largamente establecido, dado que los gobernantes temporales venían castigando a los practicantes de magia dañina desde tiempos pretéritos. Pero esto pierde de vista las dificultades específicas que atravesaban a los autores del *Malleus Maleficarum*. Y, si pretendemos dar una explicación cabal del problema que nos compete, no podemos aferrarnos a una explicación tan simplista. Otra respuesta ha sido intentada por Richard Kieckhefer (Kieckhefer, 2008: 37-38), quien sugiere que tanto Kramer como el juez laico del Delfinado, Claude Tholosan, representarían una acción judicial intermedia: serían agentes intermedios comisionados por el papado o la corona para actuar en las provincias, pero con poca responsabilidad frente a ellos. Con su combinación de autonomía y autoridad, tendrían la capacidad de plantear una agenda personal basada en sus propios criterios de persecución proactiva frente a las productoras de *maleficium*. Sus textos, sugiere Kieckhefer, interpelarían a las autoridades locales y centrales que tendían a ser reactivas ante el nuevo crimen de brujería, a unírseles en ese tipo de persecución. No obstante, esta hipótesis, si bien parcialmente cierta -en la medida en que esos autores pretendían producir una colaboración activa y sin críticas en la praxis represiva-, pierde de vista un problema mayor al que debían hacer frente nuestros protagonistas si procuraban obtener ese apoyo: el de lograr convencer a los demás de la existencia objetiva de las brujas y su capacidad, gracias a la ayuda insoslayable del demonio, para generar efectos reales en el mundo de la materia. Además, no permite observar un elemento para nada menor: la distinta disposición jerárquica de las jurisdicciones laica y eclesiástica propuesta por los teólogos y la sugerida por el autor del *Ut magorum et maleficiorum errores* (c. 1436), el cual exaltaba la potestad del rey sobre cualquier otra, ubicando la justicia del naciente Estado territorial por encima de cualquier otra jurisdicción competente.³⁷

Recientemente, el historiador Hans Peter Broedel (Broedel, 2003: 32 y 52) ha sostenido que el *Malleus Maleficarum* acentúa la responsabilidad moral de la bruja por su crimen contra la fe. A tono con esta hipótesis, bien podemos agregar que no lo hace menos con el deber político y moral del gobernante en la erradicación de la brujería. En una concepción mecanicista del cosmos, en donde el rol del operador de la influencia benéfica de la divinidad, o la maléfica del ángel caído, se incrementaba, el poder principesco no podía estar exento de recriminaciones y exhortaciones (Broedel, 2003: 85). Menos aún en una época en la cual la concepción dominante de la autoridad política suponía que el poder terrenal había sido conferido por Dios a quienes lo detentaban. En consecuencia, se esperaba que los gobernantes protegieran la disposición jerárquica del cosmos creado por Él, castigando a cualquiera que constituyera una amenaza. Y para los demonólogos, incluidos los escritores que nos competen, esto implicaba el exterminio del enemigo interno de la cristiandad occidental: las brujas (Walinski-Khiel, 2008: 252; Dillinger, 2013: 530). En efecto, dado que la brujería era un acto de inversión que también comprometía el orden civil que debía garantizar el príncipe, se esperaba que el mismo actuara contra ese peligroso delito social.³⁸ Por ello era inevitable para Kramer y Sprenger interpellarlo, al mismo tiempo que recriminarlo y asignarle un rol en la tan impulsada persecución. En el *Malleus Maleficarum* las interpelaciones son explícitas. Las recriminaciones también -y la truncada experiencia de Kramer como inquisidor en Innsbruck son seguramente el mayor elemento que las nutre. Por último, el rol asignado a la autoridad laica es manifestado claramente: supone un poder terrenal con la obligación de actuar y de dar su más ferviente, incondicional y subordinada colaboración a la autoridad eclesiástica y su justicia para suprimir esa horrenda fechoría.

Dicho esto, es preciso tener presente lo sugerido por Sigrud Brauner (Brauner, 1995: 47-48), para quien Kramer y Sprenger tenían un compromiso compartido en la defensa de la autoridad papal y en la reafirmación de la necesidad de un aparato político y espiritual de la institución eclesiástica.³⁹ Aquí es donde el puente con la formación de los nacientes Estados territoriales debe ser trazado. Como señala William Bradford Smith, su emergencia es indisoluble del proceso de reforma religiosa que ya venía tomando impulso desde fines del Medioevo. Tal cual se señaló líneas arriba, parafraseando a dicho historiador, a partir de 1440 los cambios políticos y religiosos descansaron cada vez más en los poderes principescos debido a la creciente delegación de poder que emanaba desde el emperador hacia los jefes de los emergentes Estados menores que constituían el Imperio. Lo que nos interesa destacar es que uno de los objetivos principales del poder principesco era la imposición de una disciplinada conformidad religiosa y social en sus súbditos (Smith, 2008: 186-190). Creemos poder afirmar que aquí se halla una de las razones por las cuales entre quienes finalmente pusieron un límite al avance represivo de Kramer en Innsbruck se encuentra el archiduque Segismundo.⁴⁰ Él trazaría el camino a seguir y no los inquisidores comisionados por el papado; la subordinación

incondicional fue una opción que no aceptó. El ejercicio de aplicar la justicia-territorial del poder secular y de precisar el modo para obtener la disciplina deseada, no iba a ser cedido a los emisarios de Roma. No permitió que aquellos pusieran en jaque el proceso de territorialización del principado. Y lo que seguramente vio, en coincidencia con el obispo Golser -el más férreo opositor a la cacería-, fue que su desarrollo inclinaba la balanza de la tensión existente entre el carácter integrador y disruptivo de la brujería hacia este último lado, constituyéndose en un elemento, no cohesionador, sino de conflictividad en la comunidad.⁴¹ Por ello, enfrentándose a opiniones como las sostenidas en el *Malleus*, forzaron su final.⁴² En la práctica, al poner un desenlace a la acción inquisitorial, estaba al mismo tiempo reafirmando su autoridad. Ante este panorama, resulta entendible que los inquisidores se sirvieran de la redacción de un tratado como soporte para su respuesta. De este modo, el discurso demonológico se traducía en términos fácticos en un espacio de debate y conflicto político entre dos fuentes principales de autoridad en pugna: la papal e inquisitorial y la de los nuevos Estados territoriales en formación. El documento que ha sido fuente de las palabras que aquí se escriben es, quizás, el ejemplo más notorio -por la trascendencia que tuvo- de un conflicto que duraría siglos.

En síntesis, podemos concluir que tanto sus propias representaciones del rol del poder secular en el cosmos (preservador del orden cósmico, pero subordinado a las directivas de las autoridades religiosas) así como sus motivos personales como inquisidores (ante los obstáculos para incoar una acción punitiva efectiva -en este sentido, la incidencia de Kramer en el texto es más notoria-), son dos elementos indispensables para explicar el por qué y el cómo de la amplia presencia de la autoridad laica en el *Malleus Maleficarum*. Aunque también, para dar una explicación cabal de sus argumentos, debemos tener presentes el surgimiento de los emergentes Estados territoriales y su incidencia en la promoción o no de la persecución contra las brujas pregonada por los inquisidores.

Notas

¹ El *Malleus Maleficarum* (*El martillo de las brujas*), fue redactado como un manual de inquisidores para hacer frente a la nueva secta herética de las brujas. Una de las características distintivas del texto, que lo convirtió en el tratado más importante de la temática durante la temprana modernidad, fue la de proveer la primer gran síntesis demonológica en torno a la brujería, acompañada de explícitos fundamentos teológicos y jurídicos para su persecución.

² Es importante dejar en claro que siempre que hablemos de Estado estamos suponiendo una estructura política en proceso de formación, lo que supone su expansión y consolidación con una clara centralización en la toma de decisiones por sobre cualquier otro poder con pretensiones de dominación en un territorio dado. Conviene tener presente también la crítica al modelo weberiano realizada por Smith (2008: 2-3), quien discute la supuesta racionalización del aparato burocrático y nos recuerda, además, que en el período bajo estudio el concepto de Estado tendía a utilizarse más con un sentido de dominación personal que el de una institución o abstracción política.

³ Para una aproximación general sobre la participación de los poderes seculares con la caza de brujas temprana véase Kieckhefer, 2008: 25-33. No obstante, varios de los casos citados por el autor corresponden al simple crimen de magia maléfica, no al crimen colectivo de la brujería; sobre la modernidad Dillinger, 2013: 528-547.

⁴ Para este trabajo utilizaremos la siguiente edición: Henricus Institoris y Jacobus Sprenger, *Malleus Maleficarum, maléficas et earum hæresim frangeâ conterens*, sumptibus Clavdii Bovrgeat, 1669. La autoría del tratado se encuentra en discusión, oscilando las opiniones entre la redacción solitaria de Kramer o la de una escritura conjunta pero con un mayor peso de aquél. A lo largo de este estudio se sigue la hipótesis dada por Broedel, 2003, pp. 18-19, para quien la colaboración de Sprenger en el texto fue mínima, reflejando principalmente las preocupaciones de Kramer.

⁵ Habría que esperar a la *Carolina* (1532), bajo el reinado de Carlos V, para que el Imperio tuviese un *corpus* legislativo que pretendiese unificar el sistema legal. No obstante, su presencia no pudo erradicar la existencia de legislaciones locales y la prioridad que se les daba.

[6](#) Los *assizes* configuraban un sistema de cortes criminales establecido inicialmente por Enrique II en el siglo XII. Dentro de este sistema, dos jueces reales eran enviados dos veces al año a los distintos agrupamientos de condados o “circuitos” judiciales (la isla estaba dividida en seis) a tratar los prisioneros, cuyas ofensas habían sido juzgadas en primera instancia por oficiales locales y jueces de paz (Sharpe, 2008: 61).

[7](#) Sobre el período tardo medieval véase Gauvard, 1999: 89-90; sobre la modernidad temprana consúltese Soman, 1978: 31-44. Por ello Gauvard afirma que el crecimiento del Estado moderno francés no puede ser medido por las persecuciones de brujería, que descansarían más bien en las poblaciones y autoridades locales (Gauvard, 1999: 105). Para una postura contraria que enfatiza la expansión del aparato estatal a través de la praxis represiva contra la brujería, véase Paravy, 1979: 333-353. La hipótesis de Paravy se sostiene en el supuesto de que existe una cultura letrada, laica y clerical, que busca imponerse a la opuesta e hipotética tradición sincrónica de las comunidades campesinas. No obstante, como han advertido investigaciones recientes –entre las que se hallan las de Claude Gauvard-, la división abrupta entre una cultura de elite y una cultura popular resulta inadecuada. Muchas de las acusaciones de brujería, al menos en suelo francés y germano, respondían a las autoridades locales o a las mismas comunidades rurales. En suelo germano, aquellas llegaron incluso a formar comités específicos para llevar adelante los procesos requeridos para que la maquinaria judicial funcione (Dillinger, 2009: 98-148).

[8](#) Sharpe concluye que la incidencia de la caza de brujas en la formación del Estado moderno inglés habría sido nula. Para una postura que otorga mayor importancia al impacto del discurso demonológico en la dinámica de la política interna inglesa consúltese Elmer, 2001: 101-118. Como contraste, el desarrollo de la caza de brujas en Escocia puede deberse precisamente a un Estado débil que carecía de un poderoso y centralizado sistema judicial. Su impulso surgiría de las elites de las comunidades locales. Véase Levack, 2008: 98-114. También MacDonald, (2002: 169-198), quien, a diferencia de Levack, enfatiza el rol destacado de la Iglesia escocesa en la caza de brujas, en su intento de disciplinar las costumbres y comportamientos a fin de formar una ideal sociedad piadosa.

[9](#) Un ejemplo de esa incapacidad es el impulso represivo de los comités locales contra la brujería, los cuales tomarían una actitud autónoma que se opondría fácticamente al avance del Estado moderno, apropiándose una prerrogativa básica del mismo: el ejercicio de la justicia (Dillinger, 2009, 538-539). Sin lugar a dudas, el estallido del ecúmene cristiano profundizó esa incapacidad, al alimentar la animadversión político-teológica.

[10](#) Sobre la concepción apocalíptica: “Ita iam mundi vespere ad Occasum declinante, & malitia hominum excrescente, & charitate refrigesciente, superabundat omnis maleficiorum iniquitas” (“Así, en este momento, en la víspera del mundo hacia el declinante Ocaso, en el que no solo crece la malicia del hombre, sino que también decae la caridad, la iniquidad de todos los maléficos sobreabunda”). (Institoris y Sprenger, 1669: *pars* 1, *quaestio* 2: 12). Sobre el avance de la peor herejía: “Vnde patet, quod haeresis Maleficarum inter tres species infidelitatis grauissima existit” (“Es evidente que la herejía de las maléficas es la más grave entre las tres especies de infidelidad”). (Institoris y Sprenger, 1669: *pars* 1, *quaestio* 14: 78). No solo son herejes, sino apóstatas de la fe mediante un pacto expreso con el demonio. Todas las traducciones del latín al castellano son mías. Acerca del discurso demonológico y la historia, consúltese Clark, 1997: 315-434.

[11](#) “quòd mala quae à modernis Maleficis perpetrantur cuncta alia mala, quae Deus vnquam fieri permisit...excedunt” (“que los males que son perpetrados por las modernas Maléficas exceden todos los otros males que Dios permitió alguna vez hacerse”). (Institoris y Sprenger, 1669: *pars* 1, *quaestio* 14: 77).

[12](#) Este no es un dato menor, ya que habilitaría judicialmente el uso de la tortura. Sobre la metodología del interrogatorio y la aplicación de la tortura véase Institoris y Sprenger, 1669: *pars* 3, *quaestiones* 13-16: 241-251. El texto pone en evidencia que se parte de la culpabilidad del sospechoso. Casi todos sus mecanismos son disposiciones cuyo fin es extraer una confesión que confirme judicialmente el preconcepto que se tiene del acusado.

[13](#) Si el acusado es un clérigo, en cambio, debe ser quitado de su rango antes de ser entregado a la justicia secular.

[14](#) (“que por mucho que se arrepientan y regresen a la fe, no deben ser condenados a cárcel perpetua tal como los otros herejes, sino que deben ser castigados con el último suplicio; y esto mandan las leyes, no solo por los daños temporales, sino también por los producidos por diversos modos a hombres y animales”).

[15](#) (“donde por muchos años hasta ahora difundieron impunemente esta opinión pestífera, amputando la facultad para castigar al brazo secular. Como resultado [las brujas] crecieron inmensamente, de tal modo que ya no es posible erradicarlas”). Véase también Institoris y Sprenger, 1669: *pars 3, quaestio 24*: 267, en donde esa creencia es puesta en la abjuración predeterminada de un sospechoso.

[16](#) (“que los jueces refrenen sus ataques al mínimo castigando con varias penas las brujas que los provocan; como resultado se amputará la facultad de los enfermos para visitar brujas. Pero ¡ay!, nadie percibe en el corazón que buscan todas cosas que son suyas y no de Jesucristo”).

[17](#) Puede verse, por ejemplo, la denuncia de la inactividad de los gobernantes en Institoris y Sprenger, 1669: *pars 2, quaestio 1, capitulum 1*: 101-102, en donde advierten que las mujeres comienzan siguiendo al demonio con cosas triviales para recuperar sus pérdidas materiales, como blasfemar en el acto sacramental de la eucaristía o mantenerse en silencio durante la confesión, y mencionan la existencia de una mujer que, a pesar de renegar de la fe, aún vive bajo el amparo del brazo secular.

[18](#) (“y debe ser predicado (aunque no siempre) para inflamar a los jueces mucho más, por supuesto, hacia la venganza de tantos crímenes, las renunciaciones de la fe; además los jueces seculares ponderan más los daños temporales de esta naturaleza, son más comprometidos con las afecciones terrenales que con las espirituales, y cuando son confirmados que puede hacer con ellas tales cosas, son más feroces en castigarlos”).

[19](#) “Nam in *Canon. vt inquisitionis. prohibemus, libro 6*. tangitur de non impediendo directè vel indirectè processum, iudicium diocesanorum & inquisitorum in causis fidei...Nam dicitur primò, prohibemus districtius potestatibus, dominis temporalibus & rectoribus, eorumdem Officialibus”. (“Pues en el *Canon vt inquisitionis. prohibemus, libro 6*, se discute acerca de no impedir directa o indirectamente el proceso, el juicio de los diocesanos y de los inquisidores en causas de fe...Pues se dice, en primer lugar, prohibimos rigurosamente a los poderes, señores temporales y gobernantes, y sus oficiales”). (Institoris y Sprenger, 1669: *pars 2, quaestio 1, capitulum 16*: 164). El destacado en el original.

[20](#) La bula papal puede consultarse en Institores and Sprenger, 2009: 71-74. La misma habría sido, en primer lugar, editada por separado del texto principal. No obstante, a partir de la segunda edición ya habría aparecido junto al mismo. Si bien, como sugiere Mackay, esta habría sido la intención original de los autores, decidimos mantener a la bula como un documento separado, respetando la publicación original. Véase Mackay, 2009: 11-12.

[21](#) *Ibid.*

[22](#) “Manifestum est enim per *cap. vt inquisitionis. prohibemus, lib. 6*. quòd potestatibus & damnis temporalibus interdicitur, ne de crimene haeresis quoquo modo iudicent absque Episcoporum seu inquisitorum, aut faltem alterius eorumdem licentia. Sed quia ratio quae ibi assignatur circa Maleficos non videtur habere locum, quia dicitur ibi, quòd ideò non debent iudicare, eò quòd crimen haeresis est merè ecclesiasticum, maleficorum autem crimen non videtur merè ecclesiasticum, sed etiam ciuile, propter damnia temporalia”. (“Pues es manifiesto por el *cap. vt inquisitionis. prohibemus, lib. 6*. que es prohibido que juzgue acerca del crimen de herejía por cualquier modo, excepto con licencia de los Obispos o inquisidores, o al menos de alguno de ellos. Pero la razón dada sobre este punto de los Maléficos no parece tener lugar, porque se dice allí que no deban juzgar eso porque el crimen de herejía es puramente eclesiástico, pero el crimen de los maléficos no parece solamente eclesiástico, sino también civil, a causa de los daños temporales”). (Institoris y Sprenger, 1669: *pars 2, quaestio 1, capitulum 16*: 166). El destacado en el original. Véase también Institoris y Sprenger, 1669: *pars 3, quaestio 16*: 251: “[haeresis maleficarum] quod non est pura, sed mixta crimine Ecclesiastico et civili”. (“[la herejía de las brujas] que no es pura, sino un crimen mixto, eclesiástico y civil”). De hecho, muchas veces los poderes seculares y eclesiásticos se encuentran superpuestos, como es el caso de

los pequeños estados eclesiásticos del Sacro Imperio Romano con sus príncipes-obispos. Al respecto véase Walinski-Khiel, 2008; sobre Bamberg consúltese también Smith, 2008: 165-185.

[23](#) Sobre las capacidades de las brujas para producir esos daños Institoris y Sprenger, 1669: *pars 2, quaestio 1, capitulum 11-15*: 144-162. El *Malleus* dedica, también, toda la pregunta II de la parte II a proponer posibles remedios a esos males, funcionando como un mecanismo de reemplazo a las prácticas existentes en el seno de las clases dominadas temprano modernas. Sobre los intentos de aculturación véase Clark, 1997: 509-525; y Campagne, 2002: 397-460.

[24](#) (“pero el hecho de que estos errores saben a herejía, y que luchan contra la sana comprensión del Canon, es exhibido en primer lugar tanto por la ley divina como también por la eclesiástica y la civil”).

[25](#) (“los inquisidores no tienen que entrometerse sino es sobre el crimen de herejía, y con esto es necesario que aquél crimen sea manifiesto”).

[26](#) Debe recordarse que en el *Malleus* las brujas son, al mismo tiempo, herejes y apóstatas.

[27](#) “quia licet iudicetur ab Ecclesia, vt haereticus, propter facta extrinseca, visa & probata, non tamen sequitur, quòd semper sit haereticus ex natura rei, sed iuris praesumptione sic reputatur. Vnde & in illo casu Inquisitorum iudicium subterfugit, quia non sapit haeresim manifestè” (“porque aunque es juzgado por la Iglesia como hereético, a causa de un hecho extrínseco, visto y probado, sin embargo no se sigue que siempre sea hereético por la naturaleza de las cosas, sino por presunción jurídica como es supuesto. Por lo tanto, escapa en ese caso al juicio de los inquisidores, porque no huele a manifiesta herejía”). (Institoris y Sprenger, 1669: *pars 3, quaestio 1*: 218). En ese pasaje del libro buscan desarticlar varios argumentos más para eximir al inquisidor de participar en caso de presunción jurídica.

[28](#) (“[Los inquisidores] pueden inquirir y proceder contra tales personas, en cuanto sean sospechosos, o difamados de herejía propiamente dicha”). La “herejía propiamente dicha” se encuentra sujeta a los cinco puntos ya advertidos en el cuerpo del texto. El método inquisitivo es, por otro lado, uno de los medios recomendados por los autores para comenzar un proceso penal. De hecho, se lo subraya como el más común, y advierten que permite incoar un proceso si existen rumores aún ante la ausencia de acusadores y denunciadores (Institoris y Sprenger, 1669: *pars 3, quaestio 1*: 222-225).

[29](#) Es en las ideas del franciscano Enrico del Carreto, y su idea del pacto demoníaco a través del establecimiento de supuestos signos eficaces, lo que está en la mente de estos autores. Sobre las ideas de Carreto véase Iribarren, 2007. Véase también Boureau, 2004.

[30](#) Con el fin de justificar su praxis represiva, se asegura en el *Malleus* que es imposible que una inocente sea infamada y condenada a muerte por causa del demonio. Y la razón de ello es que Dios no permitiría tal cosa (Institoris y Sprenger, 1669: *pars 2, quaestio 1, capitulum 14*: 147).

[31](#) “Quia in crimine haeresos iuxta *c.ad abolendam, c.vergentis, c.excommunicamus utrumque*. Extra de her. iudicis ecclesiastici est cognoscere & iudicare, & iudicis secularis exequi & punire, vbi sententiam transit in vindictam sanguinis”. (“Porque en el crimen hereético igualmente en *c.ad abolendam, & c.vergentis, & c.excommunicamus utrumque*. Extra de her. Es [el rol] del juez eclesiástico instruir un proceso y juzgar, y del secular ejecutar y castigar en donde la sentencia consiste en la pena de sangre”) (Institoris y Sprenger, 1669: *pars 3, quaestio 1*: 221). El destacado en el original.

[32](#) (“que el juez secular puede incoar un proceso y juzgar, hasta la sentencia definitiva y la pena, que recibe de los ordinarios, pero es de otro modo sobre una sentencia de sangre, que puede dar por sí mismo”).

[33](#) (“Pues se dice que por todos lados en las cortes de los nobles se presta apoyo a tales personas públicamente, de sus crímenes hacia el desprecio de la fe, no solo en grave ofensa de la majestad

Divina, sino también en injuria de la gloria de nuestro Redentor, y también se permiten que se jacten de tales cosas”).

[34](#) (“Por esto aunque los principales, sus asesores y consejeros, que instigan tales cosas, sean completamente atados por el mismo juicio y por la dicha condena; cuando ya advertidos por sus ordinarios no desistieran, sean juzgados como encubridores y defensores”).

[35](#) (“solo adviertan los directores de espíritu cuán dura y rigurosamente se les exige una consideración de parte del temible Juez; de hecho, el durísimo juicio realmente es para esos quienes gobiernan, y donde permiten vivir tales personas en injuria del creador”).

[36](#) (“cuando entrega el maléfico para ser castigado por la injuria producida al creador”).

[37](#) Sobre Claude Tholosan véase Paravy, 1979.

[38](#) Para este menester los magistrados contaban con un invaluable baluarte: la inviolabilidad del oficio provista por Dios a quienes ejercen justicia pública contra los productores de maleficios (Institoris y Sprenger, 1669: *pars* 2, *quaestio* 1: 94). Al respecto consúltese Clark, 1997: 572-581. Acerca del posible impacto de esta oposición por contrariedad en la persecución de la brujería en Inglaterra véase Elmer, 2001: 101-118.

[39](#) Esto no necesariamente contradice la hipótesis de Kieckhefer sobre la autonomía práctica de Kramer. Si su ejercicio inquisitorial era efectivo, no solo reafirmaría la autoridad inquisitorial *per se*, sino también, en cuanto heraldos del Sumo Pontífice, la del papado.

[40](#) Por ello aparecen denuncias que lo comprometen en el *Malleus*. Por ejemplo, los autores reproducen la información que les habría suministrado un inquisidor de Como: en apenas un año éste había enviado a la hoguera 41 brujas, aunque les aclara que muchas otras huyeron hacia los dominios del archiduque de Austria, Segismundo. No se indica la reacción de éste, pero el silencio en el relato, en contraste con las condenas del inquisidor, denota una crítica a una actitud pasiva frente a esas supuestas criminales (Institoris y Sprenger, 1669: *pars* 1, *quaestio* 11: 68). Asimismo, las alabanzas al archiduque, como un celoso enemigo de las brujas en defensa de la fe, son una concesión retórica tras las críticas precedentes a la gran cantidad de casos de brujería en Innsbruck que merecerían por sí solas un libro (Institoris y Sprenger, 1669: *pars* 2, *quaestio* 1, *capitulum* 12: 150-151). Otro tema a estudiar, que ha sido señalado aunque dejado de lado en este trabajo, es el del conflicto que surgía entre los inquisidores medievales, y su poco precisa jurisdicción, con las autoridades religiosas locales.

[41](#) Sobre esta tensión véase Clark, 1997: 24-28.

[42](#) En este sentido, las autoridades locales pudieron poner un freno a la persecución, algo que con posterioridad, como se ha señalado oportunamente en el cuerpo del texto, algunos poderes territoriales dentro del Sacro Imperio no lograrían hacer.

Bibliografía

Boureau, A. (2004). *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*. Paris: Odile Jacob.

Brauner, S. (1995). *Fearless Wives and Frightened Shrews: The Construction of the Witch in Early Modern Germany*. Massachusetts: University of Massachusetts Press.

Broedel, H. P. (2003). *The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft: Theology and Popular Belief*. Manchester: Manchester University Press.

Campagne, F. A. (2002). *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Clark, S. (1997). *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford: Clarendon Press.

Dillinger, J. (2009), <<Evil People>>: *A Comparative Study of Witch Hunts in Swabian Austria and the Electorate of Trier*. Charlottesville: University of Virginia Press.

Dillinger, J. (2013). Politics, State-Building, and Witch-Hunting. En B. LEVACK (Ed.), *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America* (pp. 528-547). Oxford: Oxford University Press.

Elmer, P. (2001). Toward a Politics of Witchcraft in Early Modern England. En S. CLARK (Ed.), *Languages of Witchcraft: Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture* (pp. 101-118). Houndmills: Macmillan.

Gauvard, C. (1999). Paris, le Parlement et la sorcellerie au milieu du XVe. Siècle. En J. Kerhervé y A. Rigaudière (Eds.), *Finances, pouvoirs et mémoire. Mélanges offerts à Jean Favier* (pp. 85-111). Paris, Fayard.

Institoris, H., y Sprenger, J. (1669). *Malleus Maleficarum, maléficas et earum hæresim frameâ conterens*, sumptibus Clavdii Bovrgeat.

Iribarren, I. (2007). From Black Magic to Heresy: A Doctrinal Leap in the Pontificate of John XXII. *Church History*, 76:1, 32-60.

Kieckhefer, R. (2008). The Role of Secular Authorities in the Early Witch-Trials. En J. Dillinger (Ed.), *Hexenprozess und Staatsbildung/Witch-Trials and State-Building* (pp. 25-39). Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte.

Levack, B. (2008). *Witch-Hunting in Scotland: Law, Politics, and Religion*, London: Routledge.

Macdonald, S. (2002). *The Witches of Fife: Witch-Hunting in a Scottish Shire, 1560-1710*, East Linton: Tuckwell Press.

Mackay, C. S. (2009). Introduction. En H. Institoris y J. Sprenger, *Malleus Maleficarum* (pp. 1-67) ed. and trans. Christopher S. Mackay, Cambridge: Cambridge University Press.

Monter, W. (2013). Witchcraft Trials in France. En B. Levack (Ed.), *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America* (pp. 218-231). Oxford: Oxford University Press.

Paravy, P. (1979). À propos de la Genèse Médiévale des chasses aux sorcières: le traité de Claude Tholosan, juge dauphinois (vers 1436). *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age. Temps modernes*, 91: 1, 333-353.

Sharpe, J. (2008). State Formation and Witch-Hunting in Early Modern England. En J. Dillinger, (Ed.), *Hexenprozess und Staatsbildung* (pp. 59-75).

Smith, B. W. (2008). *Reformation and the German Territorial State: Upper Franconia, 1300-1630*, Rochester: University of Rochester Press.

Soman, A. (1978). The Parlement of Paris and the Great Witch Hunt. *Sixteenth Century Journal*, 9: 2, 31-44.

Walinski-Khiel, R. (2008). With-Hunting and State Building in the Bishoprics of Bamberg and Würzburg: c.1570-1630. En J. Dillinger (Ed.), *Hexenprozess und Staatsbildung* (pp. 245-264).