

## Entre el martirio y la incredulidad. Bodin, Montaigne y la caza de brujas

Manuel Tizziani\*



131-148

---

### Resumen

Luego de presentar algunos episodios clave en el contexto histórico e intelectual en el que se produjo el fenómeno de la *caza de brujas*, el objetivo de este artículo es exponer una serie de argumentos filosóficos divergentes en torno al tema. Por un lado, se analiza la posición que Jean Bodin sostuvo en su *Démonomanie des sorciers* (1580), vasto tratado en el que se promovió el castigo de brujas y hechiceros por parte de las autoridades seculares. Por otro, se repasan los argumentos escépticos que Michel Montaigne presenta en sus *Essais* (1580); argumentos que permiten señalar tanto la incredulidad del ensayista respecto de la existencia de un pacto secreto entre las mujeres y el demonio, como su desconfianza respecto de la posibilidad de que los seres

---

### Abstract

After presenting some key episodes in the historical and intellectual context in which occurred the phenomenon of the witch-hunt, the aim of this paper is to expose a series of philosophical divergent arguments concerning the issue. On the one hand, we analyze the position that Jean Bodin supported in his *Démonomanie des sorciers* (1580), vast treated in which the author promoted the punishment of witches and wizards by secular authorities. For other one, we analyze the skeptical arguments presented by Michel Montaigne in his *Essais* (1580); arguments that allow us to point the essayist disbelief regarding the existence of a secret pact between the women and the devil, and his mistrust about the possibility that human beings reach a knowledge of

---

\* Universidad Nacional del Litoral. CONICET.

humanos alcancen un conocimiento de lo *sobrenatural*. A través de este itinerario, se busca contraponer dos actitudes intelectuales antagónicas frente a un fenómeno que no puede obviarse en una atinada reconstrucción historiográfica y filosófica de los albores de la modernidad.

**Palabras clave:** Bodin – Montaigne – Caza de brujas

the supernatural. Through this itinerary, one seeks oppose two antagonistic attitudes front to a phenomenon that cannot be obviated in a wise historical and philosophical reconstruction of the dawn of modernity.

**Keywords:** Bodin – Montaigne – Witch hunt

**Fecha de recepción**

5 de febrero de 2016

**Aceptado para su publicación:**

6 de diciembre de 2016

### Un canon, dos bulas, un libro maldito

Un par siglos antes de que Lucio III publicara la bula *Ad abolendam* (1184), por medio de la cual se iniciaba el camino que condujo a creación del Tribunal de la Santa Inquisición y el Santo Oficio, la vida de quienes eran acusados de sortilegios y portentos difícilmente corría peligro. A través de este nuevo documento no sólo se proveyó a los obispos católicos de las potestades necesarias para acabar con los herejes cátaros, sino que también se comenzó a desdibujar paulatinamente la barrera que separaba a la herejía de la brujería (Trevor-Roper, 2009). Hasta aquel entonces, y desde el año 906, la opinión mayoritaria de las autoridades eclesásticas acerca de la brujería se encontraba condensada en el *Canon Episcopi*. En este escrito, aparecido por primera vez en una colección de textos compilada por Regino de Prüm (cfr. Kors y Peters, 2001: 60), se “declaraba que los vuelos nocturnos y la metamorfosis eran alucinaciones y [que] quien creyera en tales cosas era sin duda un infiel y un pagano” (Trevor-Roper, 2009: 103). Se concluía, por tanto, que las declaraciones sobre hechicería eran más bien ilusiones a las que no debía prestarse demasiada atención.

Las conclusiones del *Canon Episcopi* fueron interpretadas en el sentido de considerar ilusorio al conjunto de hechos atribuidos al demonio. El diablo, como maestro de las ilusiones, transforma la mente y la fantasía de los hombres en el campo privilegiado de su accionar. Los teólogos partidarios del nuevo estereotipo del *sabbat*, que sostenía la realidad de la asamblea de las brujas, vieron en el *Canon Episcopi* el obstáculo principal para imponer la aceptación del complejo satánico que habían elaborado (Campagne, 1997: LIII).

Otra bula papal<sup>1</sup>, la *Summis desiderantes* (1484) de Inocencio VIII, provocó un giro copernicano en el horizonte de comprensión de este fenómeno (cfr. Federici, 2010: 225-226)<sup>2</sup>. En ella, el máximo representante de la Iglesia no sólo se pronunció a favor de la existencia real de brujas y hechiceros, sino que también consideró a éstos seres “despreocupados de su salvación” como la máxima amenaza a la que debían enfrentarse los verdaderos hombres de fe, a quienes, a su

---

<sup>1</sup> Cabe mencionar aquí, además, la bula promulgada por Juan XXII en el año 1326, *Super illius specula*, en la cual se disponía que los magos y hechiceros fueran castigados según las leyes establecidas para los herejes (cfr. Marsá González, 2009: 89-102).

<sup>2</sup> Guy Bechtel (1997) también refiere a este giro y señala la parcialidad de aquella versión oficial que define al medioevo como una época de oscuridad y a la modernidad como el despuntar del alba. En efecto, el período más álgido de caza de brujas se produjo entre 1560 y 1650, cuando la época medieval estaba ya bien lejos, y cuando las semillas del racionalismo cartesiano comenzaban a germinar en Europa.

vez, encomendaba la tarea de llevar adelante la represión de esta novedosa heréjía. Ostentado ese aval papal -cuya meta era dejar sin efecto la oposición de las autoridades seculares alemanas a la actividad inquisitorial (cfr. Sprenger y Kramer, 2009: 72)- y una carta de aprobación -sospechada de falsificación- de la Facultad de Teología de la Universidad de Colonia, dos monjes dominicos, Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger, fueron los encargados de sentar las bases del nuevo marco doctrinal. Bajo la herencia filosófica de Tomás de Aquino (Pigné, 2006), Kramer y Sprenger redactaron un nuevo manual de procedimiento penal: el célebre *Malleus Maleficarum* (1486). Con esta nueva herramienta a la mano, se dio plena potestad a las autoridades civiles y eclesiásticas para enjuiciar y ejecutar a quienes fueran acusados de mantener tratos ocultos con el demonio. En efecto, el *Malleus* modificó sustancialmente el concepto de *brujería*<sup>3</sup> y, en base a esa transformación, se desató una verdadera caza de brujas.

Es en este particular contexto histórico e intelectual, el cual se hallaba dominado por la creciente influencia de la doctrina demonológica del *Malleus*<sup>4</sup>, y en un tiempo en el que la caza de brujas comenzaba a despuntar nuevamente luego de una relativa calma<sup>5</sup>, en donde Michel de Montaigne (1533-1592) nos presenta el siguiente relato:

Hace algunos años, crucé las tierras de un soberano que, a mi favor, y para rebatir mi incredulidad, me hizo la gracia de mostrarme en su presencia, en un sitio particular, diez o doce prisioneros de este

---

<sup>3</sup> Como señala Christopher Mackay (cfr. 2009: 19), este renovado concepto de brujería será caracterizado por al menos seis creencias básicas acerca de la actividad de las personas acusadas: 1) Suscripción de un pacto secreto con el Demonio, y la consecuente apostasía respecto de la fe cristiana, 2) Relaciones sexuales con el Diablo, 3) Vuelos nocturnos con el fin de asistir a 4) Una asamblea presidida por el propio Demonio, en donde se suscribía el pacto y se participaba en orgías sexuales, 5) Práctica de magia maléfica y 6) Asesinato de niños pequeños.

<sup>4</sup> Según los datos históricos, el mismo ritmo -creciente y decreciente- que experimentó el frenesí de la caza de brujas, distinguió también a los vaivenes en las ediciones del *Malleus Maleficarum* (cfr. Muchembled, 2002: 60).

<sup>5</sup> Como bien lo han señalado los historiadores, el fenómeno de la *caza de brujas* no fue uniforme a lo largo del tiempo: a un primer período de persecución (1435 a 1500), principalmente centrado en las zonas alpinas, le continuó una etapa de relativa calma durante la primera mitad del siglo XVI, en donde las ideas humanistas y escépticas parecieron ganar terreno, al mismo tiempo que Reforma protestante y las guerras religiosas redireccionaban los esfuerzos teóricos de los teólogos y los objetivos de la maquinaria judicial. Todo comenzó a cambiar, sin embargo, entre las décadas de 1560 y 1580 (para extenderse hasta 1650), cuando se impusieron nuevamente las ideas de la demonología ortodoxa y la inquisición de las hechiceras experimentó un recrudescimiento a lo largo de todo el territorio europeo (cfr. Levack, 1995: 238 y ss.).

género [es decir, acusados de brujería], y entre ellos una vieja, verdaderamente muy bruja en cuanto a la fealdad y deformidad, que era muy famosa desde hacía mucho tiempo en esta profesión. Vi pruebas y confesiones libres, y no sé qué marca insensible en la vieja miserable, y pregunté y hablé a mi antojo prestando la más intensa atención de la que fui capaz; y no soy hombre que me deje agarrotar mucho el juicio por la prevención. Al fin de cuentas y en conciencia, más bien les habría prescrito eléboro que cicuta. *Captisque res magis mentibus, quam consceleratis similis visa* (Montaigne, 2012, 3: 357-358)<sup>6</sup>.

Irreverentes declaraciones; al borde de la herejía, si consideramos la ‘Quaestio 1’ de la Primera Parte del *Malleus Maleficarum*<sup>7</sup>. Ahora bien, más allá de la heterodoxia que ellas puedan haber implicado para un lector avezado en cuestiones doctrinales, cabe señalar que, tomadas como punto de partida, estas consideraciones permiten señalar que el objetivo de este escrito es el de interpretarlas en contraposición con los argumentos esgrimidos por uno de los más destacados contemporáneos de Montaigne, el angevino Jean Bodin (1529-1596).

Algunos años antes de que Montaigne revelara su incredulidad frente a Carlos III de Lorena, soberano de aquellas tierras presuntamente plagadas de brujas, Bodin había sostenido una posición bien diferente. Su *Démonomanie des sorciers* (1580), en efecto, se hallaba consonancia con muchas de las aseveraciones centrales del *Malleus*, llegando a afirmar, por ejemplo, que “no existe un crimen más execrable que éste [la brujería], ni que merezca una pena más grave” (Bodin, 1598: 4-5)<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> La cita latina pertenece a Tito Livio: “El caso me parece más propio de mentes desquiciadas que de mentes criminales” (*Ab Urbe Condita*, VIII, 18). Los *Essais* son citados de acuerdo a la edición crítica establecida y anotada por Emmanuel Naya, Delphine Reguig y Alexandre Tarrête.

Cabe señalar que la imagen de la “bruja” presentada aquí por Montaigne coincide plenamente con el estereotipo reconstruido por Brian Levack (cfr. 1995: 167-206), quien arriba a la conclusión de que las acusadas de brujería fueron, en su inmensa mayoría, mujeres de avanzada edad, preferentemente solteras o viudas, y de evidente pobreza material. Guy Bechtel (1997) comparte esta misma apreciación y señala, no sin cierta ironía, que para la bruja de la Edad Moderna *la esencia precede a la existencia*, en tanto que entre 1400 y 1450 se lleva a cabo la creación de un estereotipo tradicional, basado en la misoginia de la época. La bruja será, entonces, vieja, desdentada, jorobada y con aspecto de malignidad. Sobre el mismo asunto, cfr. Rebecca Wilkin (2008).

<sup>7</sup> Cuyo título es el siguiente: “La afirmación de la existencia de los brujos es una proposición tan católica que defender obstinadamente el punto de vista opuesto es herético” (Sprengrer y Kramer, 2009: 91).

<sup>8</sup> El texto de Bodin, publicado por primera vez en París (1580), fue reeditado en múltiples ocasiones antes de que acabe el siglo XVI: en Basilea (1581), en Anvers (1587 y 1593) y en

A diferencia del autor de los *Essais*, Bodin no mostrará mayores indecisiones a la hora de postular la existencia real de las hechiceras, de condenar su evidente malicia, o de sostener que dichos personajes deben ser sometidos a las máximas penas terrenales: la tortura y la ejecución en la hoguera.

El objetivo final de este trabajo es, entonces, el de contraponer estos dos paradigmas intelectuales y filosóficos: el bodiniano y el montaigneano, sabiendo de antemano que el primero se sustenta sobre una convicción respecto del conocimiento que pueda tenerse de acontecimientos que exceden el ámbito natural, mientras que el segundo no es sino un llamado de atención respecto de las pretensiones humanas de conocimiento. Bodin, asentado en una creencia dogmática, afirmará que los seres humanos son capaces de juzgar con relativa claridad acerca de hechos tales como el *Sabbat*; Montaigne, por contrapartida, buscará sostenerse en la duda respecto de dicha certeza, poniendo en crisis las capacidades que el hombre posee para determinar qué es lo que ocurre más allá de los fenómenos, es decir, de lo que sus finitos sentidos le permiten descubrir<sup>9</sup>. Por tanto, a través de la contraposición de estas dos actitudes intelectuales, se intentará echar un poco más de luz sobre un fenómeno tan extraordinario como fascinante; un fenómeno que no puede obviarse en una atinada reconstrucción historiográfica y filosófica de los albores de la modernidad.

### **Bodin, el inquisidor**

Tal como el mismo Bodin lo señala en el inicio de su obra, la *Démonomanie des sorciers* tuvo su origen en un proceso por brujería llevado adelante en abril de 1578, y en el cual el autor participó como magistrado. En tal sentido, si bien podría pensarse que esta obra fue redactada -al menos en parte- para justificar las actuaciones del angevino en dicho juicio particular, o para recuperar las simpatías católicas que Bodin había perdido luego de sus actuaciones como diputado del tercer estado en los Estados Generales de Blois (1576), lo cierto es que, en un sentido general, la *Démonomanie* puede ser interpretada como una legitimación teórico-filosófica de la punición de quienes incurren en el delito de brujería, y como una refutación de las tesis defendidas por esa misma época por el médico renano Jean Wier (1515-1588).

---

Lyon (1598). También fue rápidamente traducido al latín (Basilea, 1581; Frankfurt, 1590) y al italiano (Venecia, 1589 y 1592), aunque incluido en el *Index* desde 1594, lo que explica su reedición bajo un nuevo título: *Le fléau des démons et sorciers* (Niort, 1616). Aquí referimos al texto de 1598, aunque tenemos noticias de que Virginia Krause acaba de realizar una nueva edición crítica de la *Démonomanie* (Paris, Droz, 2016).

<sup>9</sup> En palabras de Lorraine Danston (1991), para determinar hasta dónde llega la fuerza la naturaleza, y cuál es el límite entre lo natural y lo sobrenatural.

De hecho, según puede leerse hacia el final del “Prefacio”, el tratado demonológico de Bodin consta de cuatro libros y una refutación. En el primero de ellos, luego de establecer la definición de *sorcier* -como “aquel que, a sabiendas, por medios diabólicos, se esfuerza por lograr alguna cosa” (Bodin, 1598: 1)-, el autor dedica sus esfuerzos a desentrañar tanto la naturaleza de los espíritus -diferenciando benignos y malignos- como los medios de asociación entre estos espíritus y los seres humanos. En el segundo, Bodin centra su atención en la magia, y detalla con gran precisión las diversas maneras de realización ilícita de la brujería: la licantropía, la copulación con los demonios y la posibilidad de que las hechiceras provoquen enfermedades, esterilidad, granizo, tempestades o muerte, son temas abordados en los capítulos finales de este libro. En el tercero, Bodin pone de manifiesto tanto los medios para descubrir los sortilegios operados por la asociación de brujas y demonios, como los antidotos para prevenir que ellos tengan efecto, mientras que en el cuarto, ejerciendo ya plenamente su papel de magistrado, Bodin detalla los procedimientos inquisitoriales (relevamiento de pruebas y penas a aplicar) a los que debe someterse a las brujas, a fin de inculparlas, procesarlas y castigarlas<sup>10</sup>. Finalmente, la última sección del tratado está dedicada a la refutación de los argumentos de Wier.

Para aclarar más la posición de Bodin, conviene decir unas palabras sobre este personaje<sup>11</sup>. Médico y discípulo del naturalista escéptico Cornelio Agrippa de Nettesheim, Wier había sido introducido en el mundo de las artes y las letras durante el período en el que la Francia humanista se encontraba bajo el mecenazgo de Francisco I, y cuando el espíritu irenista de los escritos de Erasmo de Rotterdam aun dominaba la atmósfera intelectual. A mediados del siglo XVI, el duque Guillermo V de Cleves-Juliers hizo de él su médico personal, y fue bajo la protección de este noble -a quien sirvió durante veintiocho años, entre 1550 y 1578- que redactó sus principales obras en referencia a las brujas y los demonios. En 1563 publicó la más famosa de ellas, *De praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis*; catorce años más tarde, *De lamiis liber* (1577), el cual puede ser leído como un complemento del primero y como un resumen de sus conclusiones más importantes. Brevemente, puede señalarse que el aporte principal que Wier realiza en oposición a la demonología ortodoxa que se encontraba cimentada en el *Malleus Maleficarum* (cfr. Levack, 1995: 92-93), radica en la distinción entre los *magos infames* (*de magis infamibus*), a los que refiere en el libro II de este último tratado, y las brujas (*de lamiis*), tema que aborda a lo largo del libro III. Según su

---

<sup>10</sup> A resumidas cuentas, podemos decir que el camino que Bodin desanda en su *Démonomanie* es el siguiente: luego de definir a las brujas, buscará probar su existencia y desentrañar sus características, para, más tarde, precisar la manera de reconocerlas y de ponerlas a disposición de la justicia.

<sup>11</sup> Al respecto, también se recomienda consultar el reciente artículo de Christian Martin (2013: 117-136), en donde éste autor analiza especialmente cuáles son los elementos de la teoría de Wier que más impacto produjeron en Bodin.

opinión, mientras los primeros han realizado un pacto secreto con el demonio a cambio de poderes maléficos sobrenaturales, convirtiéndose en sus aliados, las segundas, en su inmensa mayoría mujeres, lejos de convertirse activamente en cómplices del diablo, son sus víctimas: “enfermas, tristes, abandonadas, se convierten fácilmente en la presa de esta gran prestidigitador, que llena de sueños y alucinaciones sus débiles espíritus, y las convence de que han cometido delitos de las que son absolutamente inocentes” (Axenfeld, 1866: 62). Así, a juicio de Wier, mientras los magos infames son culpables del delito de herejía y apostasía (y deben ser castigados de acuerdo a lo prescrito en ese pasaje *-tan caro a todos los demonólogos ortodoxos-* de Éxodo, 22:18: “No dejarás que la bruja viva”), las inocentes ancianas, que no padecen sino el mal de la melancolía, no tienen por qué recibir ningún tipo de punición.

*En tal sentido, cabe señalar que si bien la postura de Jean Wier ha sido tradicionalmente considerada como un ejemplo de escepticismo racionalista, algunos autores -entre los que se cuenta Michel Foucault- han resaltado que la argumentación del médico alemán no negaba el presupuesto básico sobre el que se sostenía la demonología ortodoxa. En efecto, Wier no afirma en ningún momento que el diablo carece de una existencia real, sino que intenta probar que su modo de proceder no consiste en hacerse presente en el Sabbath, sino en actuar sobre los cuerpos y las mentes de los individuos más frágiles: los ignorantes, los melancólicos, las mujeres, las viejas. Según indica Foucault, el desarrollo del saber médico durante en el siglo XVI impedía todavía una sustitución de lo sobrenatural por lo patológico, no pudiendo naturalizar lo demoníaco bajo la forma de la enfermedad. Así, el médico Wier convirtió al diablo un sutil ilusionista, en un prestidigitador capaz de doblegar el cuerpo y la mente con sus astucias, no logrando, sin embargo, alejarse del paradigma demonológico:*

El problema de la indulgencia [frente al presunto delito de brujería] es algo secundario. Lo esencial es que ni Molitor a finales del siglo XV, ni Wier o Erastus en el XVI, se desprenden de lo demoníaco. El debate que tiene lugar con Sprenger, Scribonius o Bodin no cuestiona la existencia del demonio ni su presencia entre los hombres, sino que únicamente se plantea sus modos de manifestación, la forma en que su acción se transmite y se oculta bajo las apariencias. No existe conflicto entre lo natural y lo sobrenatural, sino una difícil polémica sobre las modalidades de verdad de la ilusión (Foucault, 1996: 14).

Realizada esta breve digresión, pueden retomarse las reflexiones sobre Bodin. Dada la notable complejidad de una obra como la *Démonomanie*<sup>12</sup>, y teniendo

---

<sup>12</sup> Un análisis detallado de la obra -cuyo objetivo excede este artículo- quizás podría permitir

en cuenta el interés particular de este escrito, se realizará a continuación un breve recorrido por el cuarto Libro del texto del angevino; el que, no obstante, permitirá clarificar una serie de argumentos susceptibles de ser contrapuestos con aquellos que presenta Montaigne.

Ya se había indicado que en los primeros tres libros de su tratado, y luego de la muy necesaria definición de *sorcier*, Bodin recurre a diversos argumentos de autoridad, y a no menos relatos antiguos y modernos<sup>13</sup>, no sólo con la intención de dejar en claro la existencia real de las brujas, o sus poderes sobrenaturales, sino también el pacto efectivo que éstas establecen con el demonio; pacto que no tiene otro fin que el de esparcir el mal sobre la tierra. Supuestos todos estos elementos, en los inicios del libro cuarto Bodin declara que, habiéndose utilizado ya todos los medios de persuasión “dulces y pacíficos” para intentar lograr que las hechiceras retornen al camino señalado por la ley de Dios, y en caso de no haber recibido respuestas favorables de su parte, “deben aplicarse los cauterios y los hierros calientes, y cortarse las partes putrefactas. A decir verdad, cualquier castigo que sea aplicado contra ellos [las brujas y hechiceros], aun el de quemarlos a fuego lento, no es una pena suficientemente grande” (Bodin, 1598: 362-363). Dado que, según la impecable lógica judicial que expone el angevino, la magnitud de las penas debe encontrarse en estricta proporción con la magnitud de los delitos, y teniendo en cuenta que no existe un delito que afecte más al ser humano (pues infecta su ser en cuerpo y alma), ni atente tan fuertemente contra la majestad divina, es necesario que el castigo por brujería sea el más significativo que se pueda pergeñar. Así, concluye Bodin, no cabe otro destino que la pena capital. La cual no sólo es necesaria es vistas a que los imputados reciban el castigo que merecen, sino, fundamentalmente, para proteger el buen nombre de Dios; para resguardarse contra las posibles represalias que, en caso de no tomarse las medidas necesarias, el todopoderoso puede disponer contra la humanidad: “Así, la pena de muerte ordenada contra las brujas no tiene por fin hacerlas padecer por adelantado aquellas penas que sufrirán luego [durante toda la eternidad], sino hacer cesar la ira de Dios” (Bodin, 1598: 363-364). Reconociéndose a sí mismo como el abogado de su majestad

---

introducir algunos matices en el radicalismo judicial que se despliega en la última parte de la *Démonomanie*. Pues si bien éste innegable, tampoco puede dejar de señalarse que, en las primeras secciones del tratado, Bodin manifiesta cierta moderación, de corte fuertemente providencialista, que contrasta con el *mainstream* demonológico de la época.

<sup>13</sup> Por ejemplo, luego de presentar diversos argumentos y relatos en torno a los poderes que comúnmente se atribuyen a brujas y hechiceros, Bodin concluye: “Así, hemos mostrado, por autoridad humana y divina, por la evidencia de toda la antigüedad, por las leyes divinas y humanas, por la experiencia, juicios, creencias, confrontaciones y confesiones, el transporte de las brujas, y la esterilidad y las tempestades que producen por sus propios medios” (Bodin, 1598: 402). Éste recurso erudito es habitual en él.

divina, y como el defensor de su honor<sup>14</sup>, Bodin detalla a continuación el modo de proceder que deben seguir los magistrados de los juicios por brujería para alcanzar un resultado satisfactorio<sup>15</sup>, esto es, una condena efectiva. En tal sentido, y aun admitiendo que en estos casos “la inquisición y la prueba es difícil de lograr” (Bodin, 1598: 365), afirmará que existen tres maneras de probar la culpabilidad de las hechiceras: “La primera es la verdad común y permanente del hecho. La segunda, la confesión voluntaria de quien es acusado como autor del hecho. La tercera, la declaración de muchos testimonios irreprochables” (Bodin, 1598: 378)<sup>16</sup>. Cada una de estas pruebas, en mayor o menos medida, son evidencias incontrovertibles de la extrema peligrosidad de las brujas, y habilitan al magistrado “a proceder en ese caso a la condena a muerte, sin otra inquisición” (Bodin, 1598: 381). A su vez, en relación a las confesiones voluntarias, si bien Bodin reconoce la dificultad que implica para los magistrados interpretarlas correctamente, y admite que a ojos de muchos jueces algunas de ellas se asemejan más bien a fábulas o a delirios de personas desesperadas que buscan a gritos ser ejecutadas<sup>17</sup>, asume también que de allí puede extraerse una prueba incontrovertible de la malignidad, culpabilidad y peligrosidad de magos y hechiceras.

A diferencia de lo que dirá Montaigne algunos años más tarde, en los añadidos a la tercera edición de sus *Essais* (redactada entre 1588 y 1592), el angevino parece no dudar de que los medios humanos son suficientes para alcanzar la verdad en estos procesos por brujería<sup>18</sup>. En ese marco, sostiene que aun las confesiones obtenidas bajo tortura -a la que debía someterse a aquella bruja que se negara a confesar (cfr. Bodin, 1598: 400)- son presunciones fehacientes de que las hechiceras poseen

---

<sup>14</sup> En el final de su tratado, y luego de haber injuriado por más de cien páginas la figura y los argumentos de Jean Wier, acusándolo de ser un cómplice directo de las agentes del demonio, Bodin pide disculpas al lector por haberse extendido tanto en la materia, y se excusa afirmando que su propósito ha sido defender “el honor de Dios de quienes quieren pisotearlo, apoyando la maldad, la blasfemia, y la impunidad de las brujas.” (Bodin, 1598: 556).

<sup>15</sup> Para considerar en detalle todas las recomendaciones, cfr. Bodin, 1598: 365-377.

<sup>16</sup> Cabe aquí distinguir, por su parte, entre estas pruebas concluyentes y las presunciones, que Bodin cataloga de la siguiente manera: “En cuanto a la prueba del reconocimiento público, de la confesión forzada, de las presunciones de derecho, u otras semejantes, podemos decir que son presunciones muy importantes, pero no pruebas indubitables.” (Bodin, 1598: 378).

<sup>17</sup> “A menudo los jueces se encuentran impedidos respecto de las confesiones de las brujas, y en dificultades para emitir un juicio al considerar las cosas extrañas que confiesan: algunos afirman que lo que admiten son fábulas, otros temen que tales personas desesperadas busquen tan sólo morir.” (Bodin, 1598: 395). Sobre la cuestión de la confesión, cfr. Krause, 2013: 97-116.

<sup>18</sup> Más aun, admite que todos recursos disponibles deben ser utilizados: “En este crimen por brujería, no sólo debe seguirse la vía ordinaria de las actuaciones; al contrario, el Juez debe intentar alcanzar la verdad por todos los medios que pueda imaginar.” (Bodin, 1598: 399).

pactos secretos con el demonio. Más aun, Bodin llegará a insinuar que incluso la no-declaración, es decir, el silencio con el que algunas brujas han superado la agonía y los tormentos, resulta una media-presunción de culpabilidad<sup>19</sup>. Finalmente, en contraposición con el incrédulo ensayista, Bodin sostendrá que aun cuando las brujas parecen estar confesando la autoría de hechos inverosímiles, o que a primera vista pueden ser catalogados como *contra-natura*, los jueces deben estar convencidos de que, por los poderes especiales que el demonio les ha conferido, y por la permisión divina, ellas son capaces de realizar dichas acciones sobrenaturales (Bodin, 1598: 402-403). Y que, por tanto, merecen el máximo castigo que la justicia humana ha sido capaz de concebir: la guiguera.

### Montaigne, el incrédulo

Siguiendo la opinión de Trevor-Roper, puede afirmarse que, durante el siglo XVI, el disenso respecto de las principales tesis sostenidas por los demonólogos ortodoxos se expresó básicamente de dos modos diferentes. El primero, desarrollado por Jean Wier, pero también, con matices, por Reginal Scot y Friedrich Spee<sup>20</sup>, consistía en aceptar los pilares fundamentales sobre los que se asentaba el edificio de la ortodoxia (la creencia en la existencia del demonio y en el pacto que este podía realizar con ciertos hechiceros particularmente maléficos) y poner en cuestión la validez de los métodos particulares que se utilizaban para identificar a los supuestos secuaces terrenales del príncipe de las tinieblas.

La otra opción consistía en reconocer que la ciencia demonológica se asentaba con firmeza sobre la razón humana, para, a la vez, poner en duda la infalibilidad de dicha razón y así adquirir la libertad de desarrollar un escepticismo pirrónico. Ése fue el camino que siguió Montaigne, quien se atrevió a emplear el término “conjetura” para referirse a las conclusiones irrefutables de la razón escolástica (Trevor-Roper, 2009: 187)<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> “Si el [acusado] no dice nada bajo tortura, el crimen será a medias confesado; y castigado de acuerdo a la solidez de la prueba, como hemos dicho antes.” (Bodin, 1598: 400).

<sup>20</sup> El primero de ellos, discípulo de Wier, fue el autor de un tratado titulado *The Discoverie of Witchcraft* (1584), donde mostró su oposición a la persecución de las brujas que tuvo lugar en Inglaterra; el segundo, del *Cautio Criminalis* (1631), en donde expuso una crítica muy dura a los procedimientos judiciales utilizados en los procesos de brujería en Alemania. Para un análisis más detallado de esta discusión sobre la “realidad o fantasía” de la brujería, no sólo entre los filósofos y teólogos de los siglos XVI y XVII, sino también entre los historiadores que analizaron el fenómeno a partir del siglo XIX (cfr. Campagne, 1997: L-LXX).

<sup>21</sup> Más allá de la radicalidad de la crítica de Montaigne, mucho mayor que la de Wier, Trevor-Roper sostiene -apoyándose en los datos duros de la historia- que ninguna de las dos fue realmente efectiva para poner fin a la fiebre demonológica, la cual siguió rigiendo el es-

En efecto, en el capítulo 11 del libro III de sus *Essais*, “Des boiteux”, Montaigne desarrolla una posición irónica frente al fenómeno de la brujería, poniendo en cuestión muchos de los presupuestos básicos de los argumentos presentados por Jean Bodin. Cimentando su argumentación en las premisas escépticas que había recogido de su lectura de las *Académicas* de Cicerón (1990) y de las *Hipótiposis pirrónicas* de Sexto Empírico (1996), el ensayista señala que las capacidades cognitivas de los seres humanos difícilmente puedan ser una piedra de toque firme y segura a la hora de garantizar la plena justicia de una ejecución capital. Por el contrario, sostiene Montaigne: “tanta incertidumbre hay en todo; tan burda, oscura y obtusa es nuestra percepción” (Montaigne, 2012, 3: 347)<sup>22</sup>.

Ofreciendo una caracterización escéptica de la razón, como un instrumento capaz de crear mil universos diferentes, o de conducir hasta las más absurdas y contradictorias conclusiones, Montaigne sostiene que uno de los errores más usuales en los que incurrir los seres humanos es en el de intentar develar las causas ocultas de los fenómenos, no contentándose, simplemente, con observar aquello que acontece:

Dejan las cosas y se divierten tratando las causas. ¡Graciosos charlatanes! El conocimiento de las causas sólo corresponde a quien tiene la dirección de las cosas, no a nosotros, que no hacemos sino sufrirlas. Y que podemos usarlas de forma perfectamente plena, según nuestra naturaleza, sin penetrar en su origen y esencia (Montaigne, 2012, 3: 348).

Y continúa, a renglón seguido:

Comienzan ordinariamente así: ‘¿Cómo es que esto se produce?’. Pero habría que decir: ‘¿Se produce?’. Nuestro razonamiento es capaz de desarrollar cien mundos distintos, y de descubrir sus principios y su

---

cenario intelectual al menos hasta mediados del siglo XVII. Según sus palabras, habrá que esperar hasta la consolidación del mecanicismo cartesiano (el cual representó una crítica muy incisiva al centro mismo de la filosofía natural sobre la que se sostenía la demonología), y hasta la postulación de las primeras hipótesis deístas, para ver sucumbir el edificio teórico-filosófico sobre el cual se montó la caza de brujas en Europa. Levack (cfr. 1995: 299), por su parte, atribuye el fracaso de la crítica a un contexto intelectual desfavorable al escepticismo, el cual si le será propicio tan sólo un siglo más tarde. Asimismo, Pierre Kapitaniak (cfr. 2005: 62), retomando a Stuart Clark (1997), señala que la caza de bruja vio su final a causa de dos factores de índole teórica: la desaparición de la demonología y el pasaje de la teología natural, o teísmo, a la teología racional, o deísmo.

<sup>22</sup> Como es ampliamente conocido, el escepticismo de Montaigne encuentra su mayor desarrollo en el más extenso y afamado de sus ensayos, la *Apologie de Raimond Sebond* (2012, 2: 159-399).

contextura. No necesita ni materia ni base; dejadlo correr: construye igual de bien en el vacío que en el lleno, y con la inanidad que con la materia: *dare pondus idónea fumo* (Montaigne, 2012, 3: 349)<sup>23</sup>.

El ensayista, que ya en varias ocasiones había osado poner en duda la existencia misma de los milagros (cfr. Montaigne 2012, 1: 359-365), que había sostenido el carácter imaginario de los presuntos embrujos que producían la impotencia sexual (cfr. Montaigne, 2012, 1: 245-246) y que había criticado duramente a la tortura como método para alcanzar la verdad en el ámbito judicial (cfr. Montaigne, 2012, 2: 61-63), concluye su observación del siguiente modo:

Encuentro que en casi todo habría que decir: ‘No hay nada de eso’. Y emplearía a menudo tal respuesta, pero no me atrevo, pues gritan que es un defecto producido por la flaqueza de espíritu y la ignorancia. Me veo ordinariamente obligado, por compañía, a tratar temas y cuentos frívolos en los que en absoluto creo (Montaigne, 2012, 3: 349).

El entendimiento humano tiene una capacidad casi ilimitada para crear fabulosos castillos en el aire, para engañarse a sí mismo con invenciones y fantasías. Pues los hombres aman enredarse en discusiones acerca de sus propias conjeturas: “conocemos los fundamentos y las causas de mil cosas que jamás han existido; el mundo debate en torno a mil cuestiones cuyo pro y cuyo contra son igualmente falsos. *Ita finitima sunt falsa veris, ut in praecipitem locum non debeat se sapiens committere*” (Montaigne, 2012, 3: 349)<sup>24</sup>. Además de eso, los seres humanos son, en opinión de Montaigne, naturalmente crédulos de sus propias invenciones. En ese marco, el ensayista desentraña ante nuestros ojos el modo en cómo toman cuerpo diversas opiniones comunes, principalmente en relación con aquello que nos es menos conocido: la opinión particular se divulga poco a poco, vecino a vecino, generando a cada paso la adhesión de una nueva voluntad: así surge la opinión general. Ésta, a su vez, establecida como piedra de toque de la verdad, influye sobre las opiniones de los particulares. Por medio de este círculo, “el edificio entero va alzándose y formándose de mano en mano, de suerte que el testigo más distante está más instruido que el más cercano, y el último informado, más persuadido que el primero” (Montaigne, 2012, 3: 350). Sin embargo, no es esta natural invención, ni la congénita credulidad humana, la que más retiene la atención del ensayista, sino otro detalle que, en su experiencia, también parece formar parte de la condición propia de hombres y mujeres: la tendencia a hacer que sus opiniones

---

<sup>23</sup> La cita latina pertenece a la sátira V de Persio: “Capaz de conferir peso al humo”.

<sup>24</sup> La cita latina pertenece a Cicerón (1990: 68).

no sólo sean conocidas por los demás, sino también compartidas. Y que no sólo se utilice la palabra para producir la persuasión, sino todos los medios disponibles.

Pues quien cree una cosa, estima que es obra de caridad persuadir de ella a otro. Y para lograrlo, no teme añadir de su propia invención todo aquello que le parece necesario para el relato, a fin de proveer resistencia al defecto que piensa que hay en la concepción de los otros. (...) A nada están comúnmente más inclinados los hombres que a dar curso a sus opiniones; cuando nos falta el medio ordinario, le añadimos el mandato, la fuerza, el hierro y el fuego (Montaigne, 2012, 3: 350-351).

Mostrándose renuente a admitir que una proposición alcance legitimidad por estar acompañada de la violencia<sup>25</sup>, o a aceptar que un argumento se haga irrefutable por poseer una multitud de adherentes. Y aun sabiendo lo difícil que resulta fijar una posición intelectual en contra de las opiniones comunes, Montaigne no tiene reparos para afirmar que “en aquello que no creería a uno, no creería a cien” (Montaigne, 2012, 3: 351)<sup>26</sup>. El escéptico se enfrenta a la *communis opinio* de su época, según la cual el demonio mantiene aceitadas relaciones con múltiples y maléficos individuos, y, en una posible alusión a la *Démonomanie* de Bodin, sintetiza su posición del siguiente modo: “Las brujas de mi vecindad corren peligro de muerte por el dictamen de cada nuevo autor que da cuerpo a sus sueños” (Montaigne, 2012, 3: 355).

Montaigne, quien a sus cincuenta y cinco años admite que “hasta el momento, todos estos milagros y acontecimientos extraños se ocultan ante mí” (Montaigne, 2012, 3: 352); quien afirma reconocerse a sí mismo como un hombre un poco burdo, sólo sujeto a los acontecimientos sólidos y verosímiles; quien retiene su juicio todas las veces que los fenómenos no son los suficientemente claros como para inclinarlo hacia uno de los lados, se horroriza ante los seres humanos que, como el autor de la *Démonomanie*, parecen no tener reparos en realizar afirmaciones tajantes, aun cuando se trate de los fenómenos más recónditos. “Para matar a la gente, se requiere una claridad luminosa y neta. Y nuestra vida es demasiado real y sustancial para avalar esos casos sobrenaturales y fantásticos” (Montaigne, 2012, 3: 356), afirma Montaigne, poniendo incluso bajo sospecha la veracidad de las confesiones de

---

<sup>25</sup> “Veo bien que se enfurecen y me prohíben dudar bajo la pena de injurias execrables: una nueva manera de persuadir. A Dios gracias, mi creencia no se maneja a puñetazos” (Montaigne, 2012, 3: 357).

<sup>26</sup> Tan sólo un pasaje más de la *Démonomanie*, a fin de explicitar la diferencia entre la posición de Montaigne y la de Bodin: “En lo que refiere a la cuestión de los brujos, la opinión común [*le bruiet commun*] es casi infalible” (Bodin, 1598: 189).

aquellos que se ven implicados en procesos de brujería<sup>27</sup>. De igual modo, el ensayista escéptico desconfía de las complejas teorías que han pergeñado los demonólogos en torno a estos fenómenos *sobrenaturales*, y de los relatos que forman parte del folclore de la época. A partir de allí, y en otra posible alusión a Bodin -quien en su *Démonomanie* había sostenido que el testimonio de tres testigos irreprochables era suficiente para garantizar la pena de muerte<sup>28</sup>-, Montaigne afirma:

En cuanto a esas acusaciones extravagantes, querría decir que es suficiente creer a un hombre, por mucho prestigio que tenga, en aquello que es humano; en lo que cae fuera de su concepción y constituye un hecho sobrenatural, sólo debe ser creído cuando lo autorice una aprobación sobrenatural... Mil cuentos de este tipo me han golpeado los oídos: «Tres lo vieron tal día en Oriente; tres lo vieron al día siguiente en Occidente, a tal hora, en tal sitio, vestido de tal modo» Lo cierto es que esto no me creería ni a mí mismo. ¡Hasta qué punto me parece más natural y más verosímil que dos hombres mientan, a que uno pase en doce horas, a la vez que los vientos, de Oriente a Occidente! ¡Hasta qué extremo me parece más natural que la volubilidad de nuestro espíritu descompuesto arranque a nuestro juicio de su lugar, a que uno de nosotros sea elevado sobre una escoba a lo largo del conducto de su chimenea, en carne y hueso, por un espíritu extraño! (Montaigne, 2012, 3: 356-357)

Como se hace manifiesto a partir de esta última consideración, y como se ha intentado dejar en claro a través del análisis de este ensayo<sup>29</sup>, Montaigne se muestra renuente a aceptar la verosimilitud de los relatos vertidos en los procesos de brujería. En tal sentido, puede afirmarse que su objetivo final ha sido el de intentar presentar una posición antagónica a la de la demonología ortodoxa, mostrando sus reparos respecto de estas oscuras cuestiones. Montaigne no ha buscado someter el juicio de sus contemporáneos con una nueva doctrina, sino todo contrario: ha intentado poner de manifiesto la endeblez e inhumanidad de la que predomina, para liberarlos de ella. En una palabra, ha querido hacer saber a sus congéneres que “después de todo, es poner un muy alto precio a las propias conjeturas el hacer quemar por ellas a un hombre vivo” (Montaigne, 2012, 3: 358).

---

<sup>27</sup> “Sin embargo, se dice que no hay que detenerse siempre en la propia confesión de esas brujas. Pues a veces se les ha visto acusarse de haber matado a personas que se encontraban sanas y vivas” (Montaigne, 2012, 3: 356).

<sup>28</sup> “Estimo que tres testigos intachables, con la presunción de algunos otros, son suficientes para dictar sentencia de muerte” (Bodin, 1598: 385).

<sup>29</sup> Cuyo escepticismo será recuperado, por ejemplo, por el libertino Cyrano de Bergerac (cfr. Dubosson, 2011).

## Entre el martirio y la incredulidad

En el inicio del estudio preliminar a su traducción del *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, Fabián Campagne (1997: IX) nos relata dos historias. La primera, ocurrida en la Italia del siglo XIV, narra el episodio por el que Gabrina degli Alberti fue encontrada culpable de practicar la brujería y las artes mágicas, y sentenciada a perder su lengua y a ser marcada a fuego; la segunda, ocurrida en Flandes a principios del siglo XVIII, refiere a una sentencia muy diferente: François Darché es conducido hasta el portal de la Iglesia de Sainte Walburge y obligado a realizar una retractación pública, debiendo admitir frente a la multitud que había acusado falsa y maliciosamente de brujería a muchos de sus conciudadanos.

Si bien ambos relatos se ubican temporalmente fuera de los márgenes del horizonte histórico, cultural e intelectual en el que se produjo el fenómeno de la caza de brujas (cuyo desarrollo cumbre, sabemos, tuvo lugar entre los siglos XV y XVII), cada una de ellos podría ser tomado como ejemplo de las antagónicas actitudes filosóficas que han intentado ilustrarse aquí. Por un lado, las *indulgentes* formas de represión a las que recurría la justicia secular en el siglo XIV irán endureciéndose paulatinamente, al tiempo que teólogos como Sprenger y Kramer, y destacados juristas como Jean Bodin, bridarán a los magistrados sólidos fundamentos teóricos. Por otro, en el despuntar del siglo de la Ilustración, el reconocimiento de los límites a los que se encuentra sometida la propia condición humana -reconocimiento tan afecto al temperamento escéptico exhibido por el ensayista del Périgord-, parece haber comenzado a ganar terreno una vez más, haciendo que la persecución de las hechiceras sea tan sólo un mal recuerdo. Un mal recuerdo, es cierto, pero un recuerdo muy vivo. Pues difícilmente pueda ofrecerse una reconstrucción historiográfica y filosófica verosímil de los albores de la modernidad sin tener presente un fenómeno tan cautivante e inaudito como el de la *caza de brujas*.

## Fuentes

Bodin, Jean (1598), *Démonomanie des sorciers*, Lyon, Chez Antoine de Harsy.

Cicerón (1990), *Cuestiones Académicas*, México, UNAM.

Montaigne, Michel (2012), *Essais*, vols. 1-3, Paris, Gallimard.

Sexto Empírico (1996), *Hipotiposis Pirrónicas*, Madrid, Akal Clásica.

Sprenger, Jacobus y Kramer, Heinrich (2009), *The hammer of witches. A complete translation of Malleus Maleficarum*, New York, Cambridge University Press.

### Bibliografía referida

- Axenfeld, Axel (1866), *Jean Wier et la sorcellerie*, Paris, Libraire Germer Bailliére.
- Bechtel, Guy (1997), *La Sorcière et l'Occident. La destruction de la sorcellerie en Europe des origines aux grands bûchers*, Paris, Plon.
- Campagne, Fabián Alejandro (1997), "El largo viaje al Sabbat: la caza de brujas en la Europa Moderna", de Castañega, Martín (Fray), en *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, pp. 9-128.
- Clark, Stuart (1997), *Thinking with demons: the idea of witchcraft in early modern Europe*, Oxford, Oxford University Press.
- Danston, Lorraine (1991), "Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe", *Critical Inquiry*, vol.18, nº 1, pp. 93-124.
- Dubosson, Fabien (2011), "La chasse aux sorcières en procès chez Montaigne (Des boiteux) et Cyrano de Bergerac (Lettres): les leçons d'une réécriture", en Bedouelle, Guy et al. (eds.), *La tradition du savoir*, Fribourg, Academic Press, pp. 271-295.
- Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Foucault, Michel (1996), *La vida de los hombres infames*, La Plata, Altamira.
- Kapitaniak, Pierre (2005). "Du progrès et de la promotion des démons : démonologie et philosophie naturelle dans l'épistémè européenne aux XVIe et XVIIe siècles", *Études Epistème*, Paris, nº 7, pp. 52-63.
- Kors, Alan y Peters, Edward (ed.) (2001), *Witchcraft in Europe, 400-1700*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Krause, Virginia (2013), "Listening to Whitches: Bodin Use of Confession in *De la Démonomanie des Sorciers*", en Lloyd, Howell (ed.), *The reception of Bodin*, Leiden-Boston, Brill, pp. 97-116.
- Levack, Brian (1995), *La caza de brujas en la Europa Moderna*. Madrid, Alianza.
- Mackay, Christopher (2009), "Introduction", en Sprenger, Jacobus y Kramer, Heinrich, *The hammer of witches. A complete translation of Malleus Maleficarum*, New York, Cambridge University Press, pp. 1-58.
- Marsá González, Verónica (2009), "¿Comadronas o brujas? ¿Doctas o enfermas?", en *Dossier Feministes*, n.13, pp. 89-102.
- Martin, Christian (2013) "Bodin's Reception of Johann Weyer in *De la Démonomanie des Sorciers*", en Lloyd, Howell (ed.), *The reception of Bodin*, Leiden-Boston, Brill, pp. 117-136.

Muchembled, Robert (2002), *Historia del diablo. Siglos XII-XX*, Buenos Aires, FCE.

Pigné, Christine (2006), "Du *De malo* au *Malleus Maleficarum* : les conséquences de la démonologie thomiste sur le corps de la sorcière", *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, n° 13, pp. 195-220.

Trevor-Roper, Hugh (2009), "La caza de brujas en Europa durante los siglos XVI y XVII", en *La crisis del siglo XVII. Religión, Reforma y cambio social*, Buenos Aires-Madrid, Katz, pp. 101-199.

Wilkin, Rebecca (2008), *Women, Imagination and Search for Truth in Early Modern France*, Inglaterra, Ashgate.