

De la bruja “pecadora” a la bruja “demente”

El tránsito psicocriminológico desde la dinámica inquisitorial al alienismo emergente entre los siglos XIV y XVIII

Francisco López-Muñoz,^{1,*} Francisco Pérez-Fernández²

¹ Profesor Titular de Farmacología y Vicerrector de Investigación y Ciencia, Universidad Camilo José Cela, Madrid, España.

² Profesor de Psicología Criminal, Psicología de la Delincuencia e Historia de la Psicología, Universidad Camilo José Cela, Madrid, España. Email: fperez@ucjc.edu

* Correspondencia: Prof. Francisco López-Muñoz, Vicerrectorado de Investigación, Ciencia y Doctorado, Universidad Camilo José Cela, C/ Castillo de Alarcón, 49, Urb. Villafranca del Castillo, 28692 Villanueva de la Cañada, Madrid, España. Correo electrónico: flopez@ucjc.edu

RESUMEN

El caso de lo ocurrido con la brujería y la hechicería entre los siglos XIV y XVIII resulta paradigmático a la hora de comprender la evolución de la consideración del delito como enfermedad mental a caballo entre los siglos XIX y XX. La brujería pasó de ser un crimen excepcional en la medida que muy difícil de demostrar por vías convencionales, necesitado de un procedimiento especial para su esclarecimiento, a convertirse en un problema fundamentalmente médico, cifrado en la búsqueda de estigmas, e incluso fomentado por posibles situaciones de consumo de tóxicos. Desde ahí a considerar de manera falsamente humanitaria a las brujas como locas, con las grandes ventajas sociopolíticas y religiosas que de ello se derivaban, hubo solo un paso. La consecuencia lógica de todo ello fue la consideración del delito, el crimen y la exclusión social como problemas de salud pública y, por ende, en cuestiones de trasunto médico, psiquiátrico e higiénico. Una historia que no conviene perder de vista, pues las nuevas políticas públicas acusatorias y estigmatizadoras con relación al tratamiento de quienes no encajan en el cuadro social general, bien puede considerarse una nueva revisión de esta cuestión de hondo calado histórico.

Palabras clave: Brujería, psiquiatría, herejía, criminalización, salud pública, estigmatización.

ABSTRACT

The case of what happened with witchcraft and sorcery between the 14th and 18th centuries is paradigmatic when it comes to understanding the evolution of the consideration of crime as a mental illness between the 19th and 20th centuries. Witchcraft went from being considered as an exceptional crime very difficult to prove by conventional means, requiring a special procedure for its clarification, to becoming a medical problem centered in the search for diabolical stigmata, and even encouraged by possible situations of drugs consumption. From there to the falsely humanitarian consideration of witches as crazy persons, with the great sociopolitical and religious advantages that derived from this, there was only one step. The logical consequence of this perspective was the consideration of crime and social exclusion as public health problems and, therefore, transform them in matters of medical, psychiatric and hygienic issues. A history that should not be lost sight at present times. The new accusatory and stigmatizing public policies in relation to the treatment of those who do not fit into the general social picture can, as well, be considered like a new chapter of this issue of deep historical significance.

Keywords: Witchcraft, Psychiatry, Heresy, Criminalization, Public Health, Stigmatization.

INTRODUCCIÓN

Durante la baja Edad Media, la brujería, la hechicería, el runderismo o la magia eran temáticas propias de un contexto en el que la capacidad de particulares para controlar las fuerzas naturales y la realización de actos milagrosos, la acción permanente de espíritus, espectros, seres maléficos, ángeles y santos, así como la presencia constante de fenómenos sobrenaturales, eran lugar común y asumido. En tal contexto, propio de sociedades poco instruidas, con escasos avances

científico-técnicos reseñables, en el que los misticismos pagano y religioso trufaban todos los eventos de la cosmovisión general, el asunto de la hechicería y la brujería se mantuvo durante mucho tiempo en un contexto de tolerancia controlada. De hecho, no fue sino hasta comienzos del siglo XIV que la Iglesia, presionada por la queja constante de sus ministros en lo tocante a la discutida primacía de la ortodoxia, se decidió a tomar seriamente cartas en el asunto, promulgando disposiciones más restrictivas (López-Muñoz & Pérez-Fernández, 2017; 2020). Y aún entonces, existieron matices en

lo que a la consideración “criminal” de tales prácticas compete. Entiéndase que el cristianismo no podía oponerse a la creencia de que algunos seres humanos podían interrumpir el curso de la naturaleza pues, en realidad, en esto consistían los supuestos “milagros” de las personas consideradas santas y el centro mismo de la fe cristiana, sino que debían perseguirse las alteraciones del curso natural de los acontecimientos que pudieran atribuirse al concurso de supuestos “demonios”. La separación de unas y otras circunstancias constituían, por tanto, el fondo de la controversia.



Figura 1. *El aquelarre* (1797-1798), de Francisco de Goya (1746-1828) (Museo Lázaro Galdiano, Madrid).

Fue por esto que, a finales del siglo XIV, la práctica de la hechicería y de la brujería empezó a transformarse en algo oculto, propio de iniciados, que se desarrollaba en la transcripción privada. Será entre 1400 y 1450 que nazcan actividades ocultas y sectarias como la del “aquelarre” –también denominado *Sabbat* o *Sinagoga*¹ (figura 1). Resulta indudable, por consiguiente, que ante las primeras persecuciones más o menos templadas de la brujería y la hechicería, las personas afines a credos y costumbres paganas debieron enclaustrarse en grupos cerrados y clandestinos. Esto, más que aliviar la presión jurídica sobre ellos, alentó la imaginación de juristas, teólogos

¹ Estos conceptos, como puede advertirse, hacen referencia explícita a las perseguidas tradiciones “infiel” del judaísmo y que fueron en gran medida diseñados y publicitados por la propia Inquisición, pues fue en sus actas donde más profusamente apareció.

y sacerdotes, que imaginaron el aquelarre como la reunión impropia y organizada de un grupo de brujas y hechiceros que invocaban al diablo, practicaban toda suerte de prácticas lujuriosas y, al fin, parodiaban la actividad de la propia Iglesia para con Dios. Fue en torno a estas leyendas, ricas en imaginación fantástica, que se fue gestando en las disposiciones penales inquisitoriales el concepto de “herejía” o “traición a Dios”, presente en el derecho canónico desde el IV Concilio de Letrán (1215).

Tal se convertiría ya en un delito “oficial” cuando la Inquisición decidió condenarla públicamente en el año 1375 (Szasz, 1970). En tal sentido no cabe olvidar que la institución inquisitorial adquirió carta de validez con la bula *Ad abolendam*, emitida por el papa Lucio III (1097-1185).² Probadamente su eficiencia en el control de la herejía, esta institución (figura 2) se ocuparía posteriormente de perseguir duramente cualquier posibilidad de desviación de la ortodoxia católica, incluyendo, por supuesto, las prácticas de brujería y hechicería.



Figura 2. Escudo de la Inquisición Española. La espada, a un lado de cruz, simboliza el trato a los herejes, y la rama de olivo, al otro lado, la reconciliación con los arrepentidos. El escudo está rodeado por la leyenda “EXURGE DOMINE ET JUDICA CAUSAM TUAM PSALM 73” (“Álzate, oh Dios, a defender tu causa, salmo 73”).

Sin embargo, el concepto de “herejía” no estaba tan bien definido en el marco teológico como se suele creer. Las ideas que se estipulan negativamente, o por contraposición, siempre dejan abierto el problema de la extensión, justificación y validez de sus contrarias. En este caso, si una conducta era herética porque se alejaba de la ortodoxia, ¿cómo saber con exactitud, entonces, si tal desviación era resultado del concurso del mal o del bien? En la respuesta a tal asunto, lógicamente, siempre operó un inevitable margen de arbitrariedad que alcanzó a todas sus manifestaciones y que, con el paso del tiempo, induciría a los teólogos, ya católicos ya protestantes, a adoptar posturas más templadas y razonables. De hecho, solo prestando atención a la posición oficial que adoptaría la Patrística a partir del siglo IV, es que tiene cierto sentido la persecución de los llamados “herejes”: si la Iglesia es la heredera y garante de la ortodoxia en lo tocante a la difusión de las enseñanzas de Cristo, institución media-

² Así, en 1184, en el Languedoc francés y con la intención de combatir las herejías albigense y cátara, se estableció su forma primigenia –la *Inquisitio Haereticae Pravitatis Sanctum Officium*– (Rust, 2012).

dora por tanto entre los creyentes y Dios, solo podía tacharse de herético³ –divisor, rupturista, partidista– a quien trataba de fragmentar el mensaje de unidad eclesial, tratando de imponer nuevas perspectivas de la fe, ajenas al mensaje difundido por la Iglesia misma. En suma, el “hereje” no era la persona equivocada o confusa con respecto a la fe, sino aquella que, a conciencia y de manera autónoma, persistía en la idea de sostener y difundir un mensaje religioso contrario a la doctrina oficial (Valdaliso, 2005).

MARTILLOS DE BRUJAS

Esta tesis resultaba profundamente dogmática, por cuanto era una parte en litigio –la Iglesia– quien se atribuía de manera unilateral la bondad incuestionable del discurso, negando cualquier otra interpretación posible del mensaje de Cristo. Solo así se comprende que, en diciembre de 1484, el Papa Inocencio VIII –Juan Bautista Cibo– (1432-1492) se animara a promulgar la bula *Summis desiderantes affectibus* (figura 3), que abrió las puertas durante tres siglos a la persecución, tortura y condena de centenares de miles de personas supuestamente dedicadas a la brujería, la hechicería, la adoración del diablo y toda otra suerte de supuestas



Figura 3. Grabado del siglo XV del papa Inocencio VIII (Giovanni Battista Cybo –o Cibo–, 1432-1492) y bula *Summis desiderantes affectibus* (5 de diciembre de 1484).

herejías que quepa imaginar. Un documento que, en realidad, no añadía gran cosa a las disposiciones del IV Concilio de Letrán, pero que sí refundía su texto y daba a la “caza de brujas” un sentido “oficial”:

“Ha llegado a nuestros oídos, no sin afligirnos con amargo pesar, que [...] muchas personas de ambos sexos, olvidadas de su propia salvación y apartándose de la Fe Católica, se han entregado a los demonios, incubos y súcubos [...]. Decreta-

³ Tomado del occitano antiguo *eretge*, del latín tardío *haereticum*, “partidista, sectario”, y este del griego *hairetikós*, derivado de *haireisthai*, “escoger” (Nebrija, 1492).

*mos y ordenamos que los antedichos inquisidores gocen de la facultad de proceder a la justa corrección, encierro y castigo de cualesquiera personas, sin obstáculos ni impedimentos, con todos los medios, como si las provincias, parroquias, diócesis, distritos, territorios y, lo que es más, como si las mismas personas y sus crímenes de esta categoría estuvieran nombrados y designados individualmente en Nuestro documento [...]”.*⁴

Debido a este evento, la historia recuerda a Inocencio VIII⁵ como uno de sus más preclaros “malvados”, pero es difícil creer que el personaje tuviera una noción concreta acerca de lo que sucedería con la aprobación de esta bula, dirigida específicamente a los inquisidores de Constanza, Heinrich Kramer (1430-1505) y Jakob Sprenger (ca. 1436-1495), pues en Italia las persecuciones y ejecuciones por brujería eran cosa poco común entonces. Debe recordarse, por lo demás, que se trataba de un Papa de circunstancias que no terminó en el trono de San Pedro por sus méritos personales, sino a causa de la turbulenta situación interna que vivía el colegio cardenalicio de la época.⁶ Inocencio fue un hombre de carácter débil, al que se recuerda más por sus errores, que por su gobierno. De hecho, es presumible que los inquisidores de Constanza aprovecharan sus contactos en el colegio cardenalicio, así como la maleabilidad del carácter de Inocencio VIII, para arrancarle esta bula, en la que el propio Papa mostró escaso interés personal (Hertling, 1981). Sea como fuere, el texto de la bula se completaría dos años más tarde con la publicación del célebre manual para los cazadores de brujas, el *Malleus Maleficarum* (figura 4), popularmente conocido como *Martillo de Brujas*, lo cual puso en marcha una verdadera histeria

⁴ Bula papal de 9 de diciembre de 1484. Cit., en Kramer & Sprenger (1971), pp. XIX-XX. Esta edición del *Malleus Maleficarum* es una reimpression de la edición inglesa de 1928, realizada por Montague Summers, y de la que existe otra reimpression realizada en 1948. La traducción que se ofrece es nuestra. Existe otra edición contemporánea del texto en lengua alemana preparada por J.W.R. Schmidt (2000), publicada previamente en Berlín (1906, 1922) y posteriormente en Viena (1938).

⁵ Hijo del noble genovés de origen bizantino y senador romano Arano Cibo (1377-1457) y de Teodorina de Mari (ca. 1380-1470), pasó su infancia en la corte napolitana del rey aragonés Alfonso V (1396-1458), fue elegido papa (el 213 de la Iglesia Católica) con 52 años y su pontificado, de casi 8 años de duración, tuvo lugar entre 1484 y 1492. Anteriormente fue obispo de Savona en 1467, obispo de Molfetta en 1472 y cardenal de la Curia romana desde 1473. La principal actividad pontificia de Inocencio VIII se centró en la organización de una nueva cruzada contra el Gran Turco, pero la falta de recursos económicos y la desunión de los reyes de la Cristiandad, incluyendo el constante conflicto del Vaticano con el Reino de Nápoles, imposibilitaron esta empresa. No obstante, pudo vivir, el mismo año de su muerte, la expulsión completa de los musulmanes de la Península Ibérica, tras la toma del Reino de Granada por los monarcas de Castilla y León, lo que sirvió de base para una de las fundaciones en la solicitud del título de “Reyes Católicos”. Su pontificado también estuvo marcado por la lucha contra la herejía valdense y husita, así como contra la brujería. De hecho, impulsó decidida y activamente las actividades de la Sagrada Congregación de la Inquisición en los reinos de Aragón y Castilla. Sobre su vida y obra puede consultarse a Serdonati (1829).

⁶ De origen genovés, Cibo llegó tarde a la carrera eclesial y alcanzó el papado como resultado del enconado enfrentamiento que mantenían Rodrigo Borgia (1431-1503), luego Alejandro VI, y Juliano della Rovere (1443-1513), luego Julio II. Apoyado por este último, de quien fue títiro, sería elegido contra todo pronóstico en 1484.

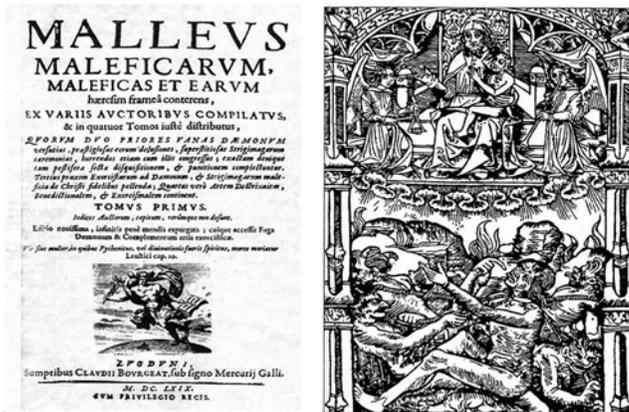


Figura 4. Portada de la edición de 1669 del *Malleus Maleficarum*, de los dominicos Heinrich Kramer (ca. 1430-1505) (Institoris) y Jakob Sprenger (1436-1495) (Lugduni: sumptibus Claudii Bourgeat...) e ilustración de una de las primeras ediciones de esta obra (Prigi, 1497).

colectiva por la que se dio pie a la súbita aparición de una verdadera “epidemia” de brujería a lo largo y ancho de la Europa cristiana. Baste un dato para corroborarlo: la obra vivió 29 ediciones entre 1487 y 1669, siendo al menos 16 de ellas en lengua alemana (Pacho, 1975).

El libro en sí tiene una historia controvertida, paralela a la mencionada bula papal, en la medida que Kramer y Sprenger estaban plenamente convencidos de la existencia de la brujería, así como de su enorme peso con relación a los problemas que afectaban a sus respectivas comunidades. Ambos habían sido nombrados, en 1484, representantes máximos del Santo Oficio en las regiones de Mainz, Colonia, Tréveris, Salzburgo y Bremen, si bien eran personajes de andaduras dispares. Kramer⁷ era un fanático convencido de la existencia de la brujería y defensor a ultranza del poder del papado, y mantuvo una célebre polémica a este respecto con el canónico Antonio Roselli (1381-1466). Se dice, por lo demás, que logró “arrancar” el *placet* papal al contenido del *Malleus Maleficarum* tras lograr que el Colegio de Docentes de la Universidad de Colonia firmase una falsa acta de aprobación del texto. Sprenger,⁸ por su parte, de carácter más templado, comenzó a colaborar de manera más intensa con Heinrich Kramer a partir de 1481, año en el que ambos conciben la idea del *Malleus Maleficarum* y comienzan a recabar documentación para escribir la obra.

7 Nacido en Sélestat –o Schlettstadt–, Estrasburgo (Francia), fue ordenado dominico muy joven, como era costumbre en la época. Fue profesor de teología durante bastantes años en Salzburgo, si bien su vida está repleta de episodios dudosos. En 1500 sería nombrado inquisidor de Bohemia y Moravia, jurisdicción en la que destacó por su furibunda persecución de la herejía. Es de rigor señalar que la actitud extremista de Kramer despertó no pocas perplejidades y oposiciones en la propia Iglesia, que se vieron acalladas cuando logró el apoyo incondicional de Inocencio VIII tras presentarle los resultados de una investigación sobre el terreno (Zamora Calvo, 2002).

8 Nacido en Rheinfelden, Argovia (Suiza), tuvo una vida menos controvertida. Miembro del Colegio de Docentes de la Universidad de Colonia y teólogo, fue siempre un gran devoto de la Virgen María, y entre 1472 y 1488 ejerció de prior del convento de Colonia.

No obstante, participó activamente en diversos juicios masivos por brujería, destacando el proceso de Constanza –entre 1481 y 1486–, que concluyó con la quema de 48 brujas (Pastore, 1997) (figura 5).

Es cierto que el *Malleus* no era cosa nueva, pues el tema de la brujería ya había sido objeto de estudios eruditos con anterioridad. Ya la Inquisición de la Corona de Aragón, por ejemplo, tomó la iniciativa con relación a esta materia en fecha tan temprana como 1376, cuando su muy controvertido inquisidor general, el gerundense Nicolás de Eymerich –o Aymerich– (ca. 1320-1399) escribió y publicó, durante su primer exilio en Aviñón, el *Directorium Inquisitorum*, obra que vería su primera reimpression en 1503. No obstante, este texto, que debió inspirar de manera notable a los autores del *Malleus*, no caló y fue tenido en cuenta muy poco con posterioridad. Tal vez ello se debiera a su escasa sistematización, que mezclaba hechicería y brujería, atribuyendo esta última nomenclatura a lo que en realidad no dejaban de ser prácticas de adivinación comunes, tales como la astrología o la quiromancia, e incluso confundiendo la adoración a



Figura 5. Grabado denominado *Quema pública de tres brujas en Derneburg*, de autor desconocido y realizado en 1555.

falsos ídolos con el hecho de ser musulmán y, por lo tanto, practicante de otra religión (Finke, 1947).

El hecho es que las maniobras de Kramer y Sprenger tuvieron el valor intrínseco de triunfar allá donde otros habían fracasado. En primer lugar, la controvertida situación sociopolítica de la Europa Occidental de la época, ubicada en las alteraciones de la vida pública y económica que propiciaron el paso de la Edad Media al Renacimiento, la tornó proclive a las disidencias y cismas en materia ética, científica, moral y religiosa, hecho que facilitaba todo tipo de persecuciones e insidias. Con ello, el texto navegaba con viento a favor (Levack, 2013). En segundo término, el libro sistematiza con gran eficacia toda la tratadística teológica que lo había precedido de un modo convincente y coherente, a la par que pergeña con claridad el formato y aspecto de esta tipología criminal emergente e instituye los mecanismos básicos para su persecución. En tercer término, y no menos importante,

Tabla 1
Principales “Martillos de Brujas”, tratados demonológicos, manuales de exorcismo y textos antisupersticiosos publicados tras el Malleus Maleficarum y hasta 1700

<i>Autor</i>	<i>Título</i>	<i>Año</i>
Paulus Grillandus	<i>Tractatus de hereticis et sortilegiis</i>	1524
Martín de Castañega	<i>Tratado de supersticiones y hechicerías</i>	1529
Pedro Ciruelo	<i>Reprobación de supersticiones y hechizarias</i>	1530
Pastores luteranos (*)	<i>Teufelsbücher</i>	1545-1604
Johannes Weyer	<i>De praestigiis daemonum</i>	1573
Giromamo Menghi	<i>Fuga Daemonum</i>	1577
Jean Bodin	<i>De la demonomanie des sorciers</i>	1580
William Perkins	<i>A Warning Against the Idolatrie of the Last Times</i>	1584
Benito Perer	<i>Adversus fallaces et superstitiosas artes</i>	1591
Nicolas Rémy	<i>Demonolatreiae</i>	1595
Jacobo I de Inglaterra y VI de Escocia	<i>Daemonologie</i>	1597
Martín del Río	<i>Disquisitionum magicarum</i>	1599
Pierre de Bérulle	<i>Traicté des énergumènes</i>	1599
Henri Boguet	<i>Discours des sorciers</i>	1602
Francesco Maria Guazzo	<i>Compendium Maleficarum</i>	1608
Pedro de Valencia	<i>Discurso acerca de los cuentos de las brujas y cosas tocantes a la magia</i>	1611
Pierre de Lancre	<i>Tableau de l'inconstance des mauvais auges et démons</i>	1612
Alexander Roberts	<i>A Treatise of Witchcraft</i>	1616
Gaspar Navarro	<i>Tribunal de superstición ladina</i>	1631
Benedict Carpov	<i>Practica rerum criminalum</i>	1635
Fray Diego de Céspedes	<i>Libro de conjuros</i>	1641
Matthew Hopkins	<i>The Discovery of Witches</i>	1647
Sir Robert Filmer	<i>On the Blasphemie against the Holy Ghost</i>	1647
Francisco Blasco de Lanuza	<i>Patrocinio de Ángeles y combate de demonios</i>	1652
Matheo Guerrero Morcillo	<i>Libro de conjuros</i>	1662
Benito Remigio Noydens	<i>Práctica de exorcistas y ministros de la Iglesia</i>	1662
Fray Luis de la Concepción	<i>Práctica de conjurar</i>	1673

(*) Los *Teufelsbücher* son una colección de, al menos, 39 títulos escritos por diferentes pastores luteranos. Estaba destinada a combatir vicios y pecados. También a advertir contra los peligros de la superstición, la hechicería y la brujería. Fueron textos de enorme éxito y vivieron un ingente número de reediciones, al punto de que se estima que solo en Alemania se distribuyeron unos 240.000 ejemplares.

los dominicos supieron burlar con eficiencia la tradicional idea de que la brujería era el mero resultado de fantasías enfermizas, del consumo de sustancias, o de la simple demencia, aportando al tema un velo de realismo que lo dotaba de tintes tan creíbles como amenazadores. No en vano, el éxito sin tacha del *Malleus Maleficarum* puso en funcionamiento un enorme esfuerzo recopilatorio por parte de teólogos e inquisidores que dio como resultado un corpus literario específico, el de los “martillos de brujas”, que pronto se vio complementado y ampliado por un buen número de tratados demonológicos, manuales de exorcismo y otros textos denominados, irónicamente, “antisupersticiosos”. Una base literaria que se acabó retroalimentando a –y de– sí misma (Tabla 1) y que, por supuesto, comenzó a multiplicarse y diversificarse en diferentes idiomas, escuelas teológicas y tradiciones (López-Muñoz & Pérez-Fernández, 2017).

Esta tratadística se caracterizaba por ser una recopilación técnica –complejizada y con fines demostrativos, negativos y/o polémicos– de muchos supuestos fantásticos que bullían en la mentalidad colectiva de Occidente desde que

el cristianismo fraguara, sobre todo a partir del siglo II, en la forma de comunidades sectarias insertas en el contexto adverso del Imperio Romano (López-Muñoz & Pérez-Fernández, 2020). No cabe olvidar que los primeros cristianos, en tanto que problema sociopolítico para las autoridades romanas, generaron un clima de animadversión sociocultural generalizado que los llevó a ser acusados de todo tipo de delitos, impiedades y perversiones. El hecho es que, tras la promulgación del Edicto de Milán, en el año 313, todo este argumentario, simplemente, dio la vuelta: los grupos disidentes y opositores, los herejes, los heterodoxos o los sectarios se convirtieron precisamente en los acusados de toda suerte de horrendos crímenes a los que, además, se sumaban todas las prácticas sacrílegas y blasfemas que quepa imaginar (Nixey, 2018; Rey Bueno, 2005). Además, si sobre alguien se cebarían estas persecuciones con el paso del tiempo sería sobre las mujeres, dada su compleja situación psicosocial a ojos de una fe que, en ese momento, nunca ocultó su carácter marcadamente misógino. De tal modo, la imagería relativa al “pecado original” y su proverbial “de-



Figura 6. *Brujas yendo al Sabbath* (1878), de Luis Ricardo Falero (1851-1896).

bilidad” ante las tentaciones se magnificarían en este contexto (figura 6). En el sexo femenino –señalaron los autores del *Malleus*– el apetito carnal era “insaciable”, mientras que los hombres, salvo casos puntuales de extrema debilidad de espíritu, parecían quedar fácilmente al margen de la práctica de la brujería por la peregrina razón de que Jesucristo, nacido hombre, privilegiaba a la condición masculina. Así, el libro pivotaba ya desde el primer momento sobre la tesis de la superioridad moral del hombre sobre la mujer.

Buena parte de la fuerza de convicción de un texto como el *Malleus* se basó en su precisión a la hora de diferenciar entre las mujeres “supersticiosas”, tales como hechiceras, curanderas, falsas beatas y otro largo etcétera, frente a aquellas que eran verdaderamente “malvadas” o “maléficas” –las brujas– (Zilboorg, 1978). Así, mientras que las primeras serían herejes desde la ignorancia y la superchería, hecho hasta cierto punto disculpable, las segundas lo serían desde el establecimiento de pactos voluntariamente contraídos con demonios. La deducción era clara: si la superstición podía inducir al mal desde el error haciendo a sus protagonistas recuperables, la brujería induciría al mal de suerte activa y consciente. Ello haría a sus protagonistas tan viles y peligrosas, como virtualmente irredentas. Tenía entonces pleno sentido preguntarse, como lo hicieron Kramer y Sprenger, por la realidad y sentido de las actividades y poderes propios de las brujas: vuelos nocturnos, aquelarres, capacidad de metamorfosearse en animales y etcétera (figura 7). Asuntos todos ellos cuya veracidad resolvieron recurriendo a creencias populares, citas bíblicas, referencias teológicas previas y

confesiones extraídas bajo tortura, pero sin referir un solo caso real documentado de todo ello.

Todo cuanto se dice en el *Malleus* resulta disparatado y absurdo cuando se contempla desde la perspectiva presente, pero no cabe olvidar que sus autores fundaron un nuevo género literario –el brujológico tal y como hoy se entiende– (Zamora Calvo, 2002), y, simultáneamente, fueron los primeros en publicar un auténtico manual de criminología, entendido en un sentido explícitamente moderno, es decir, destinado a la instrucción sistemática del defensor de la ley para la persecución, detección, confesión, procedimiento penal y castigo de una tipología delictiva concreta (Pérez-Fernández, 2005). El libro, por lo demás, comenzaba ya con una declaración de principios que delimitaba perfectamente la naturaleza y alcance del delito que trataba de definir y perseguir: “La creencia en la existencia de brujas constituye una parte tan esencial de la fe católica, que obstinarse en mantener la opinión contraria huele indefectiblemente a herejía” (Kramer & Sprenger, 1971, p. 1). De otro modo: Satanás y sus servidores también forman parte de la religión cristiana, al igual que Dios y sus santos, sin que pueda caber duda alguna al respecto. Negar, por lo tanto, que las brujas puedan existir ya es, en cierto modo, convertirse en sospechoso (Pérez-Fernández, 2005).

Establecidos estos parámetros, quedaba entonces claro que “brujo” o “bruja”, en sentido estricto, serían todas aquellas personas que mantuvieran relaciones con los de-

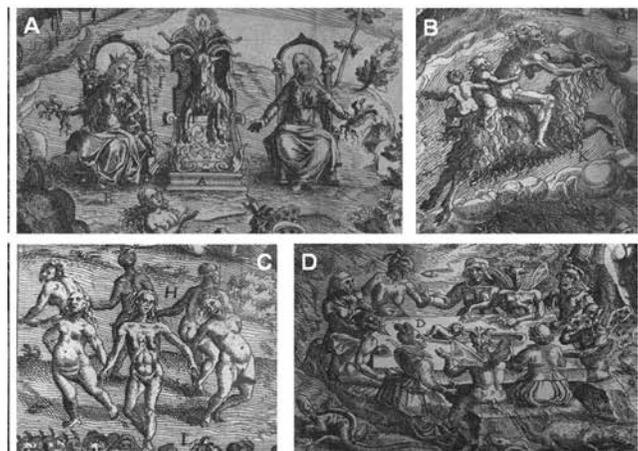


Figura 7. Cuatro detalles del grabado de Jan Ziarnko (1575-1630) *El sàbat de les bruixes*, en el libro de Pierre de Lancre (1553-1631), *Tableau de l'Inconstance des Mauvais Anges et Démons* (Paris: Nicolau Buon, impressor, 1613):

- Satanás, en forma de macho cabrío, sentado en un trono dorado predicando.
- Llegada de brujas al sabbath sobre chivos, acompañadas de niños que han raptados.
- Brujas desnudas bailando, con la cara vuelta hacia fuera del círculo de la danza.
- Brujas y demonios disfrutando de un banquete, cuyas viandas son carroña, carne de ahorcados, de niños no bautizados y otros animales impuros.



Figura 8. En este grabado del pintor alemán Lucas Cranach “el Viejo” (1472-1553), realizado en el año 1512, se puede observar una representación de un hombre lobo que lleva en su boca el cuerpo de un niño.

monios o bien indujeran, valiéndose de medios mágicos o de la simple seducción, a terceros a realizar cualquier clase de “prodigio maligno”, o bien a “mantener relaciones con demonios”. De este modo, el inducido, en la medida que sujeto bautizado y miembro de la Iglesia de Dios que cede a la tentación, habría de ser contemplado como un genuino hereje antes que simple víctima de un engaño, pues sucumbiría voluntariamente al Mal. Ahora bien, no cabe equivocarse ni en cuanto al alcance de la consideración de la brujería como crimen, ni en lo referente a su ámbito de aplicación, precisamente por el contexto de manifiesta arbitrariedad en el que se movía todo el problema. Cualquier conducta extravagante o poco usual era susceptible de ser transformada en acto, causa o efecto de “pactos demoníacos”, “rituales mágicos” o cualquier otra suerte de circunstancias “malignas”. No resulta sorprendente, pues, que durante los siglos de mayor intensidad de la caza de brujas, la superstición encontrase un suelo fértil sobre el que germinar y, con ello, se multiplicasen en toda Europa los casos de encantamientos, vampiros, ogros y licántropos (figura 8), así como la proliferación de leyendas que involucraban la presencia de seres sobrenaturales y quiméricos de toda especie, forma, tamaño y apariencia: ondinas, duendes, gigantes, unicornios y otro largo etcétera (Pérez-Fernández & López Muñoz, 2023).⁹

⁹ Sobradamente conocidos son, por lo demás, los casos de criminales sistemáticos medievales y renacentistas cuyas andanzas se revistieron de elementos sobrenaturales, como los de Gilles de Rais (ca. 1405-1440), Erszébeth Báthory (1560-1614) o Peter Stubb (n.d.-1589) (Masters & Lea, 1970).

Esto explica el aspecto de muchas de las variantes locales que fue adquiriendo el asunto de la brujería. En Escocia, por ejemplo, las brujas eran muy a menudo asociadas con las tradiciones élficas. Así lo atestiguan casos enjuiciados como el de Bessie Dunlop (1576) o el de Allison Peirson (1588), quienes murieron en la hoguera al ser acusadas, respectivamente y entre otras cosas, de aceptar hierbas medicinales de la reina de las hadas, de prescribir pociones mágicas, así como de tener tratos con la tan popular como pagana Reina de Elfame (Callejo, 2006) (figura 9). Esta clase de acusaciones que vinculaban a seres de la mitología pagana –especialmente a la mencionada reina elfa, personaje cuyo origen es oscuro y se pierde en las brumas del druidismo– con las actividades propias de brujas y hechiceras fueron habituales en las Islas Británicas, especialmente durante el periodo de máxima crudeza de las persecuciones, acaecido entre 1570 y 1680.

Sea como fuere, lo relevante aquí es mostrar que, bajo el imperio moral del cristianismo, el binomio Maldad-Bondad y sus manifestaciones físicas se hicieron tan obvios y absolutos que arraigaron en la mentalidad colectiva con enorme fuerza. Esto explicaría porqué hubo entonces más brujas que nunca, pero también porqué se multiplicaron los supuestos milagros y, en el ámbito católico, creció el santoral en proporción desmesurada con respecto a etapas previas de la historia eclesiástica. Todo cuanto acaecía en la vida diaria era bien obra de Dios, bien trabajo del diablo, sin excepciones a la regla ni posible término medio en la ecuación (Fondebrider, 2004). Sin embargo, no eran los sucesos –o las consecuencias– que supuestamente provocaban las prácticas de las brujas lo que se condenaba con extrema dureza por parte de los tribunales inquisitoriales sino, ante todo, el delito ideológico: la herejía, la venta del alma al diablo y la consiguiente traición a Dios, aun cuando se tratara de un crimen moral extremadamente



Figura 9. La reina de Elfame en una ilustración de Evelyn Stuart Hardy (1870-1935) titulada *La llegada del Rey y la Reina de las Hadas* para el libro de Fred. E. Weatherly (1848-1929), *The Book of Gnomes* (London: Ernest Nister, 1895).

difícil de identificar y catalogar en la medida que, tal y como reconocían la mayor parte de los juristas del momento, era prácticamente imposible sorprender a una supuesta bruja *in flagrante crimine*. Así,

“en 1468 se declaró a la brujería crimen excepta, delito excepcional, para el que no servían ni las normas ni las garantías habituales. En los procesos por brujería se aceptaban pruebas que no se admitían en otros casos: testimonios de reuniones con el demonio, ritos mágicos y supuestas metamorfosis, aportados por niños pequeños, por cómplices, perjuros e individuos excomulgados. Se permitía la tortura con el fin de obtener confesiones de culpabilidad; de hecho, era imprescindible, pues la confesión sin tortura no se consideraba digna de crédito. Y, para asegurar el trabajo y los ingresos de todo el aparato de los cazadores de brujas, el acusado tenía que acusar a sus cómplices, quienes a su vez eran torturados hasta que confesaban y denunciaban a otros” (Robbins, 1988, pp. 109-110).

La imposibilidad manifiesta de probar materialmente este tipo delictivo terminó provocando que la tortura (figura 10), destinada a forzar “confesiones”, se convirtiera en elemento habitual –posiblemente el más difundido en la cultura popular– de la escenografía de los procesos por brujería. Ello aún a pesar de los profundos inconvenientes legales que provocaba y de que no era, en general, práctica observada con benevolencia y/o agrado en instancias inquisitoriales. Por ello, al menos teóricamente, la práctica de la tortura se encontraba reglamentada con extremo celo (Levack, 2013). Al fin y al cabo, el hecho de que bajo tortura una persona inocente podía autoinculparse fácilmente de cualquier crimen, por extremo que fuera, era cosa tan conocida entonces como ahora. El problema, con el devenir de los años, fue que muchos tribunales civiles y eclesiásticos acabaron por no mostrar ambages a la hora de suministrarla, en la medida que, o bien pensaban



Figura 10. Imagen ficticia de una cámara de tortura inquisitorial, según un grabado del siglo XVIII de Bernard Picart (1673-1733).



Figura 11. Ordalía del Agua (*The Ducking-Stool*, 1885), según un grabado del ilustrador norteamericano Charles Stanley Reinhart (1844-1896).

sinceramente que Dios protegería a los inocentes, o bien, por cualquier motivo, no creyeran a priori en la inocencia de la persona acusada (Armengol, 2002).

La discrecionalidad en el uso y abuso de la tortura motivó que, entretanto en algunos lugares todo el procedimiento jurídico se reducía a un mero “examen médico” seguido de sucesivos interrogatorios más o menos capciosos, apoyados sobre delaciones y testigos interesados –o supersticiosos–, en otras se acabarían diseñando toda suerte de alambicadas for-



Figura 12. Supuesto retrato del famoso cazador de brujas Matthew Hopkins (ca. 1620-1647) (*A Collection of Four Hundred Portraits*, 2 vols. London: Reeves & Tower; ca. 1880) y fotograma de la producción británica de 1968 *Witchfinder General* (El inquisidor), filme dirigido por Michael Reeves (1943-1969) y protagonizado por el actor Vincent Price (1911-1993).

mas de sufrimiento físico y moral. Así, por ejemplo, el célebre cazador de brujas inglés Matthew Hopkins (ca. 1620-1647), quien cuenta con el dudoso honor de ser considerado como uno de los hombres más perversos y odiosos de la historia de Inglaterra y cuyo declive vino motivado precisamente por su exceso de celo, diseñó toda suerte de imaginativos castigos psicológicos para doblegar la voluntad de las acusadas. Tales iban desde las célebres ordalías acuáticas (figura 11), hasta hacerlas caminar sin descanso, comida o agua, a fin de minar su resistencia, entretanto las interrogaba incesantemente



Figura 13. *Examination of a Witch* (1853), de Thompkins H. Matteson (1813-1884) (Collection of the Peabody Essex Museum), obra inspirada en los célebres juicios por brujería de Salem. Se suponía, en el acerbo brujológico convencional, que el diablo marcaba físicamente a sus sirvientes.

(Callejo, 2006). Tan popular es la figura de este cazador de brujas en la historiografía británica que, incluso, ha inspirado películas de terror como la producción británica titulada *The General Witchfinder* (figura 12).

DE BRUJAS Y MÉDICOS

Con relación al tema de la brujería, la profesión médica se especializó en la detección de estigmas, “marcas del diablo” (figura 13), enfermedades anormales o raras que pudieran entenderse como causadas por “actos de brujería” y otras cuestiones similares. De hecho, este de los peritajes llegó a ser un negocio que proporcionaba pingües beneficios, incrementaba el prestigio de los implicados y admitía la intromisión de todo tipo de arribistas y charlatanes. Fueron muy pocos quienes se atrevieron a alzar su voz públicamente, desde la profesión médica, contra esta mala praxis (López-Muñoz & Pérez-Fernández, 2017). Posiblemente, el crítico más conocido haya sido el médico personal de Guillermo de Cleves (1562-1609), Johann Weyer –Wier o Wierus– (1515-1588) (figura 14), quien, aun creyendo en la existencia de las brujas, sostenía que muchos de sus colegas solían emitir diagnósticos de brujería con excesiva ligereza y exagerada frecuencia. En su *De Praestigiis Daemonum* (1563), Weyer argumentaba que muchos médicos ineptos u otros impostores atribuían cualquier enfermedad incurable, o cuyo remedio desconocían, a actos de brujería. Acusaciones que despertaron la furibunda respuesta de algún prestigioso jurista del momento, como Jean Bodin –o Bodino– (1529-1596),¹⁰ quien no dudó en acusar a Johann

Weyer de ser “amigo y defensor de las brujas” y, probablemente, también “un brujo”. Acusaciones sorprendentes, por cierto, si se tiene en cuenta que este personaje, educado por carmelitas, estuvo a punto de terminar en la hoguera por su protestantismo militante y su cercanía al calvinismo (Touchard, 1988). A pesar de que sus obras de carácter político estaban condenadas por la Inquisición, irónicamente, tanto católicos como protestantes dieron carta de validez a sus textos sobre brujería, asumiendo sus ideas extremas en lo tocante al modo de combatirla (Robbins, 1988).

La verdad es que, en la mayor parte de los casos, los “forenses” de turno no solo ocultaban su propia ignorancia, sino que también mostraban un deseo manifiesto de enriquecerse, con lo que estas conductas abusivas se extendieron. Se tornó habitual la confusión entre los supuestos “efectos fisiológicos” de la brujería y lo que, en muchas ocasiones, era efecto de un veneno, una intoxicación, una enfermedad poco usual que acuciara a una comunidad o algún tipo de enajenación mental. La medicina, en este momento, era todavía una práctica dudosamente empírica, mal institucionalizada, separada legalmente de la cirugía, aún sesgada por criterios *pneumáticos* y humoristas, variando mucho, por lo demás, la calidad y valor de los títulos universitarios que se impartían en diferentes centros académicos (Pérez-Fernández & López-Muñoz, 2023). Tampoco era inhabitual, por lo demás, la acusación de brujería interesada en contra de parientes o vecinos. Incluso las propias autoridades recurrieron a estos procesos para apropiarse “legalmente” de la jugosa hacienda de algunos acusados. Estas irregularidades no impidieron que el texto de Weyer fuera censurado por la Iglesia, permaneciendo en el índice de libros prohibidos nada menos que hasta comienzos del siglo XX (Szasz, 1970).



Figura 14. Johannes Wier (1515-1588), retratado en un grabado de 1660, y portada de su obra *De Praestigiis Daemonum*, edición de Basilea (1583).

Sea como fuere, las sospechas que introdujo Weyer en el debate resultaban tan sugerentes como difíciles de eludir. Los criterios “médicos” para la detección de la brujería eran por lo común un fraude devenido de las propias características peculiares tanto del “crimen” como de los “criminales”,

¹⁰ Conocido ante y sobre todo por sus aportaciones a la reflexión política y jurídica, Bodin fue un gran curioso que se introdujo, como jurista, también en el de la magia y la brujería, acerca de las cuales escribió dos célebres tratados –*De la Demonomanie des Sorciers* (1580) y *De Magorum Daemonomania* (1581)–.



Figura 18. Representación de autor desconocido de Juan Huarte de San Juan (1529-1588) y portada de la edición de 1594 del *Examen de Ingenios para las Ciencias*, impresa en Baeza por Juan Bautista de Montoya (ca. 1568-1617).

desde la perspectiva de sujetos enajenados (López-Muñoz, Álamo & García-García, 2007).

No menos relevante en este ámbito fue la aportación de Juan Huarte y Navarro (1529-1588)¹⁸ (figura 18). Su única obra, el famoso *Examen de ingenios para las ciencias* (1575),¹⁹ es una de las grandes joyas del Humanismo europeo, que, asimismo, le convierte en precursor de los movimientos racionalistas del siguiente siglo y en uno de los grandes pilares de la psicología moderna (Velarde, 1993). Por supuesto, y en tanto que disidente declarado de las posturas oficiales, Huarte tampoco se libró de los problemas con el Santo Oficio, en la medida que su libro penetraba profusamente en la discusión relativa a la conexión entre el alma y el cuerpo. Ello hizo que entrase en el *Index Librorum Prohibitorum et Expurgatorum* de la Sagrada Congregación de la Inquisición en 1583, pudiendo solo ser publicado libremente tras pasar el pertinente proceso de expurgación en 1594. A pesar de ello, nunca dejaron de circular versiones clandestinas del texto procedentes en su mayor parte de los Países Bajos (Sánchez Granjel, 1988; López-Muñoz, Álamo & Cuenca, 2005). Mucho se podría decir del valor de la obra precursora de Huarte, si bien, en este punto, sea preciso referenciarla por

¹⁸ Más conocido como Juan Huarte de San Juan por su localidad de nacimiento, Saint Jean-Pied-de-Port, villa entonces perteneciente a la Baja Navarra. Huarte procedía de una familia hidalga, cursó estudios de filosofía en Huesca y se licenció en Medicina en la Universidad de Alcalá de Henares, en 1559. Su naturaleza viajera le hizo residir en diversas ciudades, como la propia Huesca, de la que podría haber sido incluso regidor, Granda, Baeza –villa de la que fue nombrado en 1566 médico vitalicio por el rey Felipe II– y Linares, donde fallecería (Iriarte, 1948).

¹⁹ Esta obra, impresa en Baeza, en 1575, por Juan Bautista de Montoya (1568-1617), tuvo que ser sufragada por un tercero (Conde Garcés) debido a la escasez de fondos de su autor, pero llegó a ser uno de los tratados científicos de mayor proyección en la Europa y América de la época. Del gran éxito de esta obra da fe el hecho de las cuatro reimpressiones españolas realizadas antes de que finalizase el siglo XVI, así como su traducción al francés (Lyon, 1580), italiano (Venecia, 1582) e inglés (Londres, 1594). En el contexto europeo se pueden contabilizar más de 50 ediciones del texto (Iriarte, 1948; Sánchez Granjel, 1988).

su peso en la discusión acerca de la “capacidad mental” de las pretendidas brujas.

Toda vez que se abrieron nuevas perspectivas en torno al problema de la salud mental, sería cuestión de tiempo que comenzaran a desterrarse de los estudios psicopatológicos las viejas teorías galénicas y, consecuentemente, se establecieron los primeros intentos nosológicos para catalogar las dolencias psíquicas de los pacientes a través de sus sintomatologías. Algo que comienza a ocurrir, básicamente, a partir del trabajo de Félix Platter (1536-1614). La obra de Platter inspiró a otros, como Robert Burton (1577-1640), quien esbozó en su conocida *Anatomía de la melancolía* (1621) la avanzada tesis de que la enfermedad mental surgía a través de una combinación perversa de elementos desestabilizadores, tanto de orden orgánico-psíquico, como de origen social. Tampoco fue ajeno a este proceso de renovación Paolo Zacchia (1584-1659), a quien puede considerarse gran precursor



Figura 19. Retrato de Paolo Zacchia (1584-1659) en una edición de sus *Questiones Medico-Legales* (Avenione, 1657).

de la actual psiquiatría forense, en tanto que autor de las monumentales *Questiones medico-legales* (figura 19), obra de nueve tomos aparecidos entre 1621 y 1651. Sus aportaciones inspiraron en gran medida el devenir de la comprensión de la supuesta “mentalidad criminal” (Pérez-Fernández, 2005; Pérez-Fernández & López-Muñoz, 2023).

El hecho es que el poder sociopolítico de la Iglesia, así como su capacidad para mediatizar la cosmovisión general, fueron elementos de presión que empezaron a remitir por razones sobradamente conocidas hacia finales del siglo XVII. De tal manera, los procesos por brujería sufrieron un retroceso constante a partir de este momento. El último que se celebró en Europa tuvo lugar en Italia, en fecha tan tardía como 1791, y su protagonista fue Giuseppe Balsamo (1743-1795), un supuesto nigromante –poco más que un charlatán– que se daba a conocer como Cagliostro y al que ya no se condenó a muerte, sino a cadena perpetua (Oliván, 1947). Para entonces este tipo de procesos ya eran historia en Holanda, Inglaterra, Escocia, Francia, Alemania, Suiza o los Estados Unidos. Sorprenderá no encontrar a España

en esta relación, pero lo cierto es que la situación en este país adquirió visos diferenciales. La Inquisición española, ocupada en otras cuestiones más acuciantes como la “limpieza de sangre” y la detección y persecución de los “malos cristianos”, nunca fue filosóficamente afín a la caza de brujas e instó con rotundidad a sus miembros a no ceder a la presión popular que parecía querer sumarse con fruición a la tendencia continental. El argumento habitual para sostener la argumentación contraria a la condena —e incluso existencia— de la brujería fue, paradójicamente, de una enorme modernidad al resultar coincidente en sus líneas generales con los planteamientos que la psiquiatría emergente encontró para explicar el fenómeno: las llamadas brujas no podían ser más que simples dementes y, acaso, drogodependientes (López-Muñoz & Pérez-Fernández, 2017).

La evolución del problema, pues, siguió un curso ciertamente sorprendente, aunque no por ello menos adecuado a la lógica científica de los acontecimientos: la criminalización de la brujería, en tanto que herejía o “traición a la fe”, se metamorfoseó paulatinamente en una forma estigmática de criminalización “por alienación”. Se abrió paso, pues, la idea del crimen como producto de una supuesta “mentalidad criminal” y, por ende, como un problema de carácter fundamentalmente médico —qué es y cómo se desarrolla una dolencia tan singular—, a la par que jurídico —qué hacer con aquellos sujetos que la padecen— (Pérez-Fernández, 2005). De tal suerte, las personas diferentes, descontentas, desfavorecidas, inadaptadas, marginadas y asociales dejaron de ser asiduas visitantes de potros de tortura, hogueras y patíbulos, para convertirse en simples y llanas “locas”, “dementes” u “orates” que habían de ser apartadas de la vida pública tanto por el bien colectivo, como por el suyo propio (figura 20). Tras las revoluciones modernas, imbuidas de Ilustración, había nacido un nuevo orden social que ya no concebía sus males intrínsecos en términos de Gracia Divina, sino como asuntos de Salud Pública: “de esta manera, a los enemigos internos se los etiquetaba como locos; y,



Figura 20. *Pinel en la Salpêtrière* (1876), óleo de Tony Robert Fleury (1837-1912). El cuadro relata el episodio de la entrada de Philippe Pinel (1745-1826) en el célebre hospital parisino para mujeres dando su primera orden al frente del mismo: arrancar las cadenas a las pacientes (París; Bibliothèque des Arts Decoratifs).

como la Inquisición anteriormente, apareció la Institución Psiquiátrica para proteger a la colectividad de esta amenaza” (Szasz, 1970, p. 27). Y más allá:

“A finales del siglo XVIII, la situación de los enfermos mentales era espantosa en gran parte de Europa. Es probable que muchos de ellos, a los que se consideraba maleantes, vagabundos y criminales, cayeran en las manos punitivas de la justicia, que no solía tratarles con demasiados miramientos. Otros, mendigos o idiotas inofensivos, podían llevar una existencia lastimosa gracias a la caridad de sus semejantes” (Kraepelin, 1999, p. 28).

REFLEXIONES FINALES: DE BRUJAS A LOCAS

Sea como fuere, el pretendido humanitarismo de eludir la peliaguda cuestión de la quema de brujas por la vía de la tacha de demencia implicaba un oportuno mensaje propagandístico colateral: no se debe otorgar fama ni credibilidad a estas mujeres, sus prácticas o sus mensajes heréticos, pues, en realidad, son simples locas. No en vano, las profundas actas de los procesos inquisitoriales que involucraban casos de esta índole, especialmente a partir de 1600, nos muestran que calificaciones como las de “hereje”, “brujo”, “endemoniado” u “orate” no funcionaban aisladamente, sino que conformaban un sistema de vasos comunicantes mediante el cual los tribunales podían desplazar la causa —que podía prolongarse incluso décadas— en una dirección u otra a propia conveniencia. Así, la Iglesia se garantizaba la exclusividad en el uso del discurso político-religioso y en la administración del orden moral:

“[...] Cuando los inquisidores ordenaban a los médicos que visitaran a los reos, era con un doble objetivo: por un lado, intentar saber si el preso fingía o no y, por otro, devolverle la cordura cuanto antes para poderlo juzgar. [...] Desde el punto de vista de los inquisidores, la demencia era a veces muy molesta pues obstaculizaba la aplicación de las penas. De ahí las numerosas verificaciones que hacían para saber si era o no auténtica. Otras veces la locura, arma defensiva en manos de los reos, se volvía arma ofensiva en manos de los mismos inquisidores que la utilizaban para aniquilar y excluir. [...] Cuando los inquisidores no querían que un reo se valiese de su locura como circunstancia eximente o atenuante, podían hacerlo pasar por endemoniado” (Tropé, 2010, pp. 485-486).

Esta actitud, con el discurrir del siglo XVIII, marcó tendencia, dando pie a un cambio de enorme relevancia en la consideración del delito. No es sólo que la caza de brujas hubiera entrado en el ámbito de la marginalidad jurídica,



Figura 21. Edificio central del Hospital Psiquiátrico “La Castañeda”, en Ciudad de México, conocido por algunos como “las puertas del infierno”, durante el año de su construcción, en 1910.

sino también que el resto de los delincuentes comunes o habituales, generalmente considerados vagos, vagabundos, ladrones, mendigos, prostitutas y etcétera, comenzaron a ser observados desde un prisma supuestamente humanitario que posibilitó una proliferación sin precedentes de instituciones asistenciales (Pérez-Fernández & López-Muñoz, 2017). Con anterioridad a este planteamiento, el grueso del cuerpo social estimaba que,

“El aumento de las cabezas de ganado es útil, mientras que la superpoblación es sólo una fuente de perjuicios. Este razonamiento [...] fue uno de los argumentos a favor de la hostilidad de las clases pudientes en lo que al desarrollo de las instituciones caritativas y de asistencia social se refiere [durante el Renacimiento]. Representa, por otra parte, la justificación ideológica de la literatura en contra de los vagabundos y una definición de las causas de las ‘innobles costumbres’ de los mendigos” (Geremek, 1991, p. 156).

La reversión paulatina de esta mentalidad, junto con la novedosa idea de las actividades delictivas como un proble-



Figura 22. Hospital de St. Mary of Bethlem (o “Bedlam”), en Londres, en un grabado de James Tingle (1824-1850).

ma, ante todo, de salud pública, contribuyó en gran medida al nacimiento de instituciones asistenciales destinadas a la atención de los más desfavorecidos. La idea era sencilla: una mejora en las condiciones de estas personas –o el mero hecho de apartarlas de sus vidas miserables–, redundaría en un inestimable beneficio psicosocial, político y económico. Se fundaron, de este modo y en todas partes, infinidad de hospitales mentales e instituciones de caridad, pasando por toda suerte de dispensarios. Todo ello en aras de un humanitario criterio de “beneficencia”. No sorprende por lo tanto que, en muchos países, la legislación relativa a la construcción y reglamentación de manicomios, hospitales e incluso presidios (figura 21), se vinculara de manera más o menos directa y/o explícita con reformas benéficas (Pérez-Fernández & Peñaranda-Ortega, 2017; Pérez-Fernández



Figura 23. *El Padre Jofré protegiendo a un demente* (1887), según el famoso lienzo del pintor valenciano Joaquín Sorolla (1863-1923) (Diputación de Valencia).

dez & López-Muñoz, 2020). Pero en el fondo de la cuestión nada cambiaba realmente, pues ello sólo sirvió para poner en marcha una política de encierro a gran escala de supuestos dementes (Foucault, 2001).

Es interesante recordar en este punto que el periodo comprendido entre los siglos XVI y XVIII es también un “periodo de los pobres” o “de la caridad”, cuya razón de ser se encuentra en la propia organización estamental de la sociedad, cifrada en la volatilidad de la economía, la necesidad de diferencias explícitas interclases y la exigencia de argumentos para el ejercicio de una caridad cristiana que, a su vez, justificaba en su dignidad a los pudientes. Existía por ello una marginación manifiesta, incluso fomentada y tolerada, de los menos favorecidos por la fortuna, que se habían convertido en su gran mayoría en personajes netamente urbanos.²⁰ Por cierto, que muchas de estas personas pobres –la gran mayoría de hecho– eran mujeres abandonadas

²⁰ Se ha calculado, por ejemplo, que en la España de la época, entre el 10 y el 15 por ciento de la población de las ciudades se encontraría en condiciones de extrema miseria. Un porcentaje que se incrementaba en tiempos de crisis o carestía, pues las economías familiares eran muy inestables y se caía en la pobreza con gran facilidad.

das o viudas (Bouza, 1996). Ello motivaba que se produjera un deslizamiento rápido, a menudo sin posible retorno, desde la vida normal hacia toda suerte de actividades extremas, social y legalmente sancionables, como la prostitución y la hechicería, lo cual terminaba colocando con facilidad a las víctimas de la miseria en el ojo del huracán de las persecuciones por brujería o herejía (Pérez-Fernández & López-Muñoz, 2017). La pobreza ciudadana fue, por ello, uno de los grandes temas para la reflexión intelectual del siglo XVI y, sin duda, motivo para una creatividad literaria que convirtió al pícaro en uno de sus grandes héroes. Interesantes son en este ámbito las reflexiones de Juan Luis Vives y Cristóbal Pérez de Herrera (1558-1620).²¹

El 27 de abril de 1656, cuando Luis XIV de Francia (1638-1715) promulgó el edicto para la creación del “Hospital General” de París –finalmente compuesto por La Pitié, La Salpêtrière y La Bicêtre–, en realidad estaba decretando el encerramiento masivo de pobres, mendigos y otra canalla.²² Ello significó el principio de una cascada de reformas en esta misma dirección por toda Europa que, de súbito, vivió una multiplicación de las instituciones asilares, casi todas erigidas a imagen y semejanza del hospital londinense de St. Mary of Bethelhem (figura 22), al que hicieron famoso las patéticas pinturas de William Hogarth (1697-1764), y que fuera levantado en 1247 como asilo para pobres por Simon FitzMary (n.d.), entonces Sheriff de Londres. El *Bedlam* –así llamado en atención a la fonética *slang* de la palabra Bethelhem– adquirió el grado de Royal Hospital en 1375, y sería reconvertido finalmente en manicomio en 1405 (Britannica, 2013). Precisamente por ello puede ser considerado como la primera institución de carácter psiquiátrico de Europa, ya que la más cercana en el tiempo fue fundada en Valencia, en 1409, por Fray Juan Gilabert Jofré (1350-1417) (figura 23). Sea como fuere, interesa subrayar ahora, a fin de entender la filosofía intrínseca a esta clase de instituciones, las normas de admisión de los centros franceses que entraron en vigor en 1680. Éstas indicaban explícitamente que los hijos de artesanos u otros habitantes pobres de París, menores de veinticinco años, que abusaran de sus padres o se negaran a trabajar, o, en el caso de muchachas, que hubieran sido prostitutas o estuvieran en peligro evidente de serlo, debían ser encerrados. Tal medida debía tomarse bien a petición de los padres o, en el caso de que estos hubieran muerto, de los parientes cercanos o del párroco local (Rosen, 1964). Las personas sometidas a esta práctica, que solo puede calificarse de carcelaria, abandonarían su reclusión cuando las autoridades médicas –no políticas, no judiciales– y el director del centro

estuvieran de acuerdo en ello. Obviamente, esto no significa que no hubiese auténticos dementes entre los habitantes de esta clase de instituciones, sino que la inmensa mayoría de quienes caían en ellas no lo era en absoluto.

Lo importante, más allá de subrayar los paralelismos existentes entre la vieja Inquisición y su reemplazo por las nuevas instituciones mentales y hospitalarias que proliferaron por todo el continente –y en las que, excepciones y autocomplacencias aparte, el ideario ilustrado penetró de manera más bien restringida y generalmente revestido de falsa moral–, es comprender que la medicina y la justicia, ahora teñidas de Ilustración, positivismo y falsa moral, tuvieron que reordenar y adaptar las vetustas ideas relativas a la mentalidad criminal –dominada en lo teórico por la herejía y sus variantes– a fin de adecuarlas a nuevos tiempos que, a no mucho tardar, traerían consigo discutibles y controvertidos avances, hallazgos, descubrimientos, en el campo de la fisiología cerebral, la farmacología, la eugenesia y las prácticas terapéuticas (López-Muñoz & Pérez-Fernández, 2023).

Fue principalmente con el concurso del médico británico William Battie (1703-1776) (figura 24), fundador en 1751 del Hospital de San Lucas, que nació una nueva figura médica especializada, la del “alienista” o experto en el tratamiento de enfermos mentales, cuyos efectos a medio plazo fueron más institucionales que prácticos. Y ello porque las nuevas instituciones asilares “para alienados” habían de revestirse de una adecuada pátina de profesionalismo. Battie, a la sazón autor del que se tiende a considerar como primer manual de psiquiatría moderno, *A Treatise of Madness* (1758), fue de los pocos que realmente creyeron en el humanismo propugnado por la Ilustración a la hora de dirigir el tratamiento de los pacientes que se ponía a su cuidado. De hecho, la idea del trato humanitario hacia el alienado –el famoso *moral management*– encontró oídos en otros avanzados a su tiempo, como el también británico Samuel Tuke (1784-1857), Johann Christian Reil (1759-1813) en Alemania, Vincenzo Chiarugi

21 Pérez de Herrera, por cierto, mantuvo una relación epistolar con el escritor Mateo Alemán (1547-1614), que le inspiraría para la creación de su famoso personaje, Guzmán de Alfarache (Geremek, 1991).

22 Una dinámica que recuerda sospechosamente a lo que acontece en la actualidad con el tratamiento que recibe en Occidente, en algunas circunstancias, el inmigrante de patera y cayuco, quien bajo el pretexto “humanitario” de la acción benéfica, en realidad, se aparta por ley de las calles, como colectivo molesto, antiestético, inquietante, estigmatizado o tenido por peligroso (Álvarez, 2012).

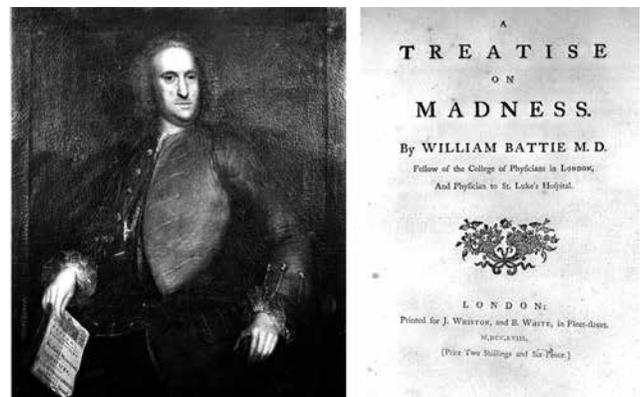


Figura 24. Retrato de autor desconocido de William Battie (1703-1776) (Royal College of Physicians) y portada de su obra *A Treatise on Madness* (Londres: J. Whiston & B. White, 1758).

(1759-1820) en Italia, Benjamin Rush (1745-1813) y Thomas Story Kirkbride (1809-1883) en los Estados Unidos, Antoni Pujadas Mayans (1812-1881) en España y Philippe Pinel (1745-1826) en Francia (Pérez-Fernández & Peñaranda-Ortega, 2017; Pérez-Fernández & López-Muñoz, 2019). Todos ellos trataron de aplicar en el desempeño de sus funciones, así como en sus respectivos manicomios, el humanitarismo propugnado por Battie, del que también trataron de convertirse en difusores. Poco más. El grueso de la comunidad médico-alienista se mantuvo anclada en la consideración del demente como un imbécil subhumano, despreciable, grosero, vago –o simplemente criminal– capaz de soportar estoicamente cualquier suerte de brutalidad que el “especialista” de turno diese en considerar como “terapia”. Al fin y al cabo, la filosofía de fondo tras el “Gran Encierro” era precisamente esa (Kraepelin, 1999).

La situación de muchas instituciones mentales, equivalentes a presidios, a tal punto que en muchos casos se tornaron virtualmente indistinguibles de ellos, llegó a ser tan intolerable que autores como el jurista británico Jeremy Bentham (1748-1832), muy conocido por sus aportaciones al pensamiento político y su adscripción al ideario utilitarista, propuso diferentes reformas del sistema legal y penal de las islas a fin de paliar en la medida de lo posible tales horrores, entretanto un coetáneo suyo, John Howard (1726-1790), a través de su muy popular –aunque lamentablemente inefectiva– obra *State of Prisons in England and Wales* (1777), contribuyó no poco a que los cambios solicitados por Bentham fueran tomados en consideración por el Parlamento británico, con nulo éxito. Con todo, la propuesta panoptista de Bentham no solo era irrealizable en la práctica, sino que, además, terminaba generando interpretaciones, aplicaciones y efectos tanto o más dramáticos que aquellos que pretendía combatir (Pérez-Fernández & López-Muñoz, 2020; Pérez-Fernández & López-Muñoz, 2022). De hecho, la condición de los manicomios no mejoró en exceso ni entonces, ni mucho tiempo después, pues al fin y al cabo a nadie importaba demasiado la suerte que los “locos” pudieran correr al otro lado de los muros. De este modo, la misma cuestión social que criminalizó a las brujas fue la que terminó por transformarlas en locas inútiles: del delito, al estigma y de la hoguera, al encierro.

REFERENCIAS

- Álvarez, J. P. (2012). Jean-Étienne Dominique Esquirol, “aliénista”. *Revista Médica Clínica Las Condes*, 23(5), 644-645.
- Armengol, A. (2002). Realidades de la brujería en el siglo XVII: Entre la Europa de la caza de brujas y el racionalismo hispánico. *Tiempos Modernos*, 3(6). Retrieved from <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/17>, Access date Noviembre 2023.
- Bouza, F. (1996). Los Austrias Mayores. Imperio y monarquía de Carlos I y Felipe II. *Historia de España*, 15. Madrid: Historia 16 / Temas de Hoy.
- Britannica, The Editors of Encyclopaedia. (2013). “Bedlam”. *Encyclopedia Britannica*, 13 Sep. 2013. Retrieved from <https://www.britannica.com/topic/Bedlam>, Access date 29 de Noviembre de 2023.
- Callejo, J. (2006). *Breve historia de la brujería*. Madrid: N@wtilus.
- Conrad, L., & Nutton, V. (1995). *The western medical tradition: 800 BC to AD 1800*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Finke, E. (1947). Nicolás de Eymerich, publicista en los comienzos del Cisma de Occidente. *Anales del Instituto de Estudios Gerundenses*, 2, 124-132.
- Fondebrider, J. (2004). *Licantropía. Historias de hombres lobo en Occidente*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Foucault, M. (2001). *Madness and Civilization*. London: Routledge.
- García Hourcade, J. L., & Moreno Yuste, J. M. (Eds.). (2001). *Andrés Laguna: humanismo, ciencia y política en la Europa renacentista*. Salamanca: Junta de Castilla y León.
- Geremek, B. (1991). *La estirpe de Caín*. Madrid: Mondadori.
- Hertling, L. (1981). *Historia de la Iglesia*. Barcelona: Herder.
- Iriarte, M. (1948). *El Doctor Huarte de San Juan y su Examen de Ingenios* (3rd Ed.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Kraepelin, E. (1999). *Cien años de psiquiatría*. Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría.
- Kramer, H., & Sprenger, J. (1971). *Malleus Maleficarum*. Dover: Dover Occult.
- Laguna, A. (1563). *Pedacio Dioscórides Anazarbeo, acerca de la materia medicinal, y de los venenos mortíferos*. Salamanca: Mathias Gast.
- Levack, B. P. (2013). *The Witch-Hunt in Early Modern Europe* (3rd Ed.). London & New York: Routledge.
- López-Muñoz, F. (2017). Pócimas de bruja en la literatura del Siglo de Oro español: la otra cara de los agentes terapéuticos y psicotrópicos. *Medicina (Bogotá)*, 39, 332-353.
- López-Muñoz, F. (2018). Pomadas y ungüentos de bruja en la literatura del Siglo de Oro. *Anales de la Real Academia Nacional de Medicina*, 135(1), 50-55. <https://doi.org/10.32440/ar.2018.135.01.rev08>
- López-Muñoz, F., Álamo, C., & Cuenca, E. (2005). Historia de la Psicofarmacología. En J. Vallejo, & C. Leal. (Dir.). *Tratado de Psiquiatría, Tomo II* (pp. 1709-1736). Barcelona: Ars Medica.
- López-Muñoz, F., Álamo C., & García-García P. (2008). Locos y dementes en la literatura cervantina: a propósito de las fuentes médicas de Cervantes en materia neuropsiquiátrica. *Revista de Neurología*, 46, 489-501. <https://doi.org/10.33588/rn.4608.2008101>
- López-Muñoz, F., Álamo, C., & García-García, P. (2007). “Than all the herbs described by Dioscorides...”: The trace of Andrés Laguna in the works of Cervantes. *Pharmacy in History*, 49, 87-108.
- López-Muñoz, F., & Pérez-Fernández, F. (2017). *El vuelo de Clavileño. Brujas, locos, pócimas, médicos, fármacos e inquisidores a través de la literatura cervantina*. Madrid: Delta Publicaciones.
- López-Muñoz, F., & Pérez-Fernández, F. (2023). From the breakdown of psychiatry during nazism and the Nuremberg Code, to the materialist neuropsychological model in contemporary science and society: A bioethical analysis. *Salud Mental*, 46(5), 223-320. <https://doi.org/10.17711/SM.0185-3325.2023.028>
- López-Muñoz, F., & Pérez-Fernández, F. (2020). *La barca de Caronte. El largo viaje del alma humana a través del pensamiento, la ciencia y la medicina*. Madrid: Delta Publicaciones.
- López-Muñoz, F., Rubio, G., Alamo, C., & García-García, P. (2006). A propósito de la locura del hidalgo Alonso Quijano en el marco de la medicina española tardorenacentista. *Anales de Psiquiatría*, 22(3), 133-145.
- Masters, R. E. L., & Lea, E. (1970). *Sexualidad criminal en la historia*. Barcelona: Ediciones Picazo.
- Montiel, L. (1998). La medicina de la mente en el periodo moderno. En F. López-Muñoz, & C. Álamo. (Eds.). *Historia de la Neuropsicofarmacología. Una nueva aportación a la terapéutica farmacológica de los trastornos del Sistema Nervioso Central* (pp. 39-50). Madrid: Ediciones Eurobook SL.
- Nebrija, A. de (1492). *Gramática Castellana*. Salamanca: Juan de Porras.
- Nixey, C. (2018). *La edad de la penumbra. Cómo el cristianismo destruyó el mundo clásico*. Barcelona: Penguin Random House.
- Oliván, F. (1947). *Cagliostro, el mago tenebroso: Ensayo biográfico sobre la vida y milagros del famoso aventurero, embaucador y oculista del siglo XVIII*. Madrid: Mayfe.
- Pacho, A. (1975). La bula “Summis Desiderantes” de Inocencio VIII: La leyenda y la realidad. En *Congreso de Brujología (San Sebastián). Ponencias y comunicaciones* (pp. 291-296). Madrid: Seminarios y Ediciones, SA.

- Pastore, F. (1997). *La Fabbrica delle Streghe. Saggio sui fondamenti teorici e ideologici della repressione della stregoneria nei secoli XIII-XVIII*. Udine: Campanotto Editore.
- Pérez-Fernández, F. (2005). *Imbéciles morales. Consideraciones históricas de la mente criminal*. Jaén: Ediciones del Lunar.
- Pérez-Fernández, F., & López-Muñoz, F. (2020). El panóptico que nunca fue: El fracaso de la reforma de las prisiones en la España decimonónica. En A. Gutiérrez Gutiérrez, C. López Gobernado, & C. Pérez Vaquero. (Coords.). *V Anuario Internacional de Criminología y Ciencias Forenses* (pp. 187-198). Valladolid, Sociedad Española de Criminología y Ciencias Forenses (SECCIF).
- Pérez-Fernández, F., & López-Muñoz, F. (2022). El presidio panóptico de Isla de Pinos: De la cárcel del cuerpo, a la cárcel del alma. En A. L. Pereira, & J. R. Pita. (Eds.). *Historia interdisciplinar da loucura, psiquiatria e saúde mental, XII* (pp. 539-546). Coimbra: Sociedade de História Interdisciplinar da Saúde (SHIS).
- Pérez-Fernández, F., & López-Muñoz, F. (2023). *La sangre de la Gorgona. Una historia del vampirismo desde la psicología y la medicina*. Madrid: Delta Publicaciones.
- Pérez-Fernández, F., & López-Muñoz, F. (2019). The Kirkbride buildings in contemporary culture (1850–2015): from ‘moral management’ to horror films. *History of Psychiatry*, 30(3), 336-351. <https://doi.org/10.1177/0957154X19839912>
- Pérez-Fernández, F., & López-Muñoz, F. (2017). Venenos, germanías, vagos y hechiceras en el contexto de la España áurea. En A. Gutiérrez Gutiérrez, C. López Gobernado, & C. Pérez Vaquero. (Coords.). *II Anuario Internacional de Criminología y Ciencias Forenses* (pp. 351-366). Valladolid: Sociedad Española de Criminología y Ciencias Forenses (SECCIF).
- Pérez-Fernández, F., & Peñaranda-Ortega, M. (2017). La situación de los manicomios de la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios a comienzos del siglo XX. Un estudio a través de los boletines de la “Revista Frenopática Española”. *Revista de Historia de la Psicología*, 38(4), 37-51.
- Puerto, F. J. (1997). *La terapéutica y la farmacia durante el barroco. En El mito de panacea. Compendio de historia de la terapéutica y de la farmacia* (pp. 229-383). Madrid: Ediciones Doce Calles.
- Rey Bueno, M. (2005). *Los libros malditos*. Barcelona: EDAF.
- Robbins, R. H. (1988). *Enciclopedia de brujería y demonología*. Madrid: Editorial Debate.
- Rosen, G. (1964). Social attitudes to irrationality and madness in 17th and 18th century in Europe. *Journal of History in Medicine and Allied Sciences*, 18, 220-240. <https://doi.org/10.1093/jhmas/xviii.3.220>
- Rothman, T. (1972). De Laguna’s commentaries on hallucinogenic drugs and witchcraft in Dioscorides’ *Materia Medica*. *Bulletin of the History of Medicine*, 46, 562-567.
- Rust, L. D. (2012). Bulas inquisitoriais: Ad Abolendam (1184) e Vergentis in Senium (1199). *Revista de História, São Paulo*, 166, 129-161. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v01i166p129-162>
- Sacristán, J. A., & Gutiérrez, J. A. (Coords.). (2013). *Andrés Laguna: Un científico español del siglo XVI*. Madrid: Unión Editorial, SA.
- Schmidt, J. W. R. (2000). *Der Hexenhammer*. Munich: DTV.
- Serdonati, F. M. (1829). *Vita e fatti d’Innocenzo VIII, papa CCXVI*. Milan: Tipografia di Vincenzo Ferrario.
- Szasz, T. S. (1970). *The manufacture of madness. A comparative study of the Inquisition and the mental health movement*. New York: Harper & Row.
- Sánchez Granjel, L. (1988). *Juan Huarte y su Examen de Ingenios para las Ciencias*. Salamanca: Real Academia de Medicina.
- Sánchez Granjel, L., (Ed.). (1990). *Vida y Obra del Dr. Andrés Laguna*. Salamanca: Consejería de Cultura de la Junta de Castilla y León.
- Touchard, J. (1988). *Historia de las ideas políticas, Volumen I*. Madrid: Tecnos.
- Tropé, H. (2010). La Inquisición frente a la locura en la España de los siglos XVI y XVII (y II). La eliminación de los herejes. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatria*, 107(30), 465-486.
- Valdalisio, C. (2005). Contra el monopolio de la fe: Herejías medievales. *Historia National Geographic*, 15, 70-75.
- Velarde, J. (1993). Huarte de San Juan, patrono de la Psicología. *Psicothema*, 5(2), 451-458.
- Zamora Calvo, M. J. (2002). Reflejos de mundos ocultos. Inquisidores y demonólogos en los Siglos de Oro. *AISO, Actas VI*. 1885-1895.
- Zilboorg, G. (1978). Aspetti fisiologici e psicologici del “Malleus maleficarum”. En M. Romanello. *La stregoneria in Europa*. Bologna: Il Molino.