

ENTRE CONJUROS Y PACTOS DIABÓLICOS. LA PROYECCIÓN SIMBÓLICA DE LAS MUJERES EN EL DISCURSO DEMONOLÓGICO

YOLANDA BETETA MARTÍN | UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

RESUMEN

El patriarcado históricamente ha desencadenado procesos de deslegitimación de las mujeres que se han dirigido al orden social, político y económico pero también al orden simbólico, es decir, a la percepción social y colectiva de las mujeres. El objetivo de tales estrategias de deslegitimación es frenar la intervención de las mujeres en la esfera pública. El artículo analiza uno de los procesos de deslegitimación femenina que se gesta en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna: la demonización de las mujeres a través de la imagen de la bruja. El artículo analiza dos de los principales tratados demonológicos que se publican en Castilla en los siglos XV y XVI y que respaldan las actuaciones inquisitoriales en los autos de brujería: el *Fortalitiium fidei* (1467) de Alfonso de Espina el *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías* de Fray Martín de Castañega (1529).

PALABRAS CLAVE

Historia de las Mujeres, Edad Media, Brujería, Demonología, Estrategia de deslegitimación.

ABSTRACT

*The patriarchy has historically triggered processes of delegitimization of women. Those processes affect the social, political and economic order but also the symbolic order, ie. the social and collective perception of women. The aim of such strategies of delegitimization is to stop the involvement of women in the public sphere. The article analyzes one of the processes of delegitimization what develops in the transition from Medieval to the Modern Age: the demonization of women through the image of the witch. The article analyzes two demonological treatises published in Castile in the fifteenth and sixteenth centuries: *Fortalitiium fidei* (1467) by Alfonso de Espina and *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías* by Fray Martín de Castañega (1529).*

KEY WORDS

History of Women, Middle Ages, Witchcraft, Demonology, Delegitimization Strategy.

«Qué otra cosa es la mujer sino (...) la pena ineludible, el mal necesario, la tentación natural, la calamidad deseable, el peligro doméstico, el mal de la naturaleza»

Malleus Maleficarum.

1. BRUJAS, SABIAS Y MÍSTICAS. LA DEMONIZACIÓN DEL PODER FEMENINO

El tránsito de la Edad Media a la Moderna es un periodo convulso en el que convergen diversos fenómenos que llevan a un recrudescimiento del discurso patrístico. La crisis del sistema feudal, la gestación de los estados modernos, la configuración de un capitalismo incipiente, la proliferación de nuevas formas de espiritualidad y religiosidad, la influencia de la Querrela de las Mujeres o la difusión de la peste entre otros fenómenos amenazan la unidad de la doctrina cristiana y la estabilidad de un sistema sociopolítico basado en principios patriarcales. De los fenómenos mencionados hay dos de ellos que se perciben por parte del sistema sociopolítico como una amenaza potencial para la estabilidad del patriarcado: las nuevas formas de espiritualidad y la Querrela de las Mujeres.

Desde el siglo XIV surgen nuevas formas de espiritualidad ligadas a la devotio moderna que propugna un acercamiento más íntimo a la divinidad y una interpretación individualizada de las creencias religiosas. Estas ideas, que constituyen el germen del Luteranismo y del Calvinismo y que por tanto están en la base de la ruptura de la unidad cristiana, impulsan nuevas formas de espiritualidad. Entre ellas destaca una espiritualidad netamente femenina que se representa en las beguinas y místicas, mujeres que con sus creencias religiosas y modos de vida desafían el discurso patrístico.

El segundo fenómeno que cuestiona la estabilidad del patriarcado es la Querrela de las Mujeres. Es un movimiento filosófico, ideológico, social y político que reivindica el papel de las mujeres en la esfera pública, su acceso a la educación, su participación en el ámbito eclesiástico y sobre todo el reconocimiento de su capacidad creadora. En definitiva es un movimiento que cuestiona la supuesta inferioridad de las mujeres que propugna el discurso patrístico. Es difícil encuadrar cronológicamente la Querrela de las Mujeres si bien la publicación del *Libro de la Ciudad de las Damas* de Christine de Pizan en 1405 se considera su punto de partida.

Retomando la profunda transformación política, social, económica e ideológica que se produce en el tránsito de la Edad Media a la Moderna, desde el siglo XIV surge una percepción colectiva de cambio, de incertidumbre ante el futuro y de ruptura que crea un caldo de cultivo en el que todo aquello que cuestiona el en-

tramado de la sociedad feudal se percibe como una amenaza. En este contexto, resurgen con fuerza las creencias escatológicas y entre ellas la reafirmación de la existencia del demonio.

Ante el proceso de transformación que constituye la llegada de la Edad Moderna, el sistema sociopolítico responde señalando un chivo expiatorio sobre el que canalizar los temores ante el cambio histórico que vislumbra el fin de la sociedad feudal y de la unidad del cristianismo. Las mujeres se erigen en el chivo expiatorio sobre el que el sistema desvía y canaliza la sensación colectiva de miedo ante las profundas transformaciones que se desencadenan a partir del siglo XIV. El patriarcado impulsa lo que Roger Bartra denomina redes imaginarias de poder, es decir, redes simbólicas que mediante la deslegitimación de los elementos transgresores permite desplegar estrategias de control y represión que a largo plazo contribuyen a reforzar las estructuras del sistema. Las mujeres se convierten en el epicentro de esas redes imaginarias con un triple objetivo: en primer lugar, eliminar las críticas directas o indirectas contra la discriminación que padecen las mujeres en el sistema patriarcal, en segundo lugar, focalizar el descontento social en un único elemento que simbólicamente representa la idea de cambio y, en tercer lugar, cohesionar el cuerpo social mediante la identificación de un supuesto enemigo común.

La deslegitimación de las mujeres que se inicia en el siglo XIV se centra en la demonización de la naturaleza femenina. Este discurso patrístico, sobre la base del episodio bíblico sobre la caída edénica, recrudece la percepción de las mujeres como seres inferiores, de naturaleza pecaminosa, sexualmente excesivas y naturalmente inclinadas hacia los asuntos diabólicos. Esta percepción de las mujeres se vehicula a través de dos mecanismos de actuación: la literatura demonológica y los procesos inquisitoriales bajo la acusación de brujería.

Esta deslegitimación de las mujeres a través su asociación con la imagen de la bruja y las actuaciones inquisitoriales puede categorizarse en uno de los modelos de persecución que propone el historiador René Girard: la persecución con resonancias colectivas, es decir, la respuesta violenta de las estructuras políticas que adopta un marco de legalidad que respalda la acción y que, a su vez, es estimulada por una opinión pública sobreexcitada que en periodos de crisis puede debilitar las instituciones públicas.

En 1326 el papa Juan XXIII promulga la bula *Super illius specula* que autoriza la persecución de la brujería y su sanción mediante la aplicación de las penas que se dictaban en los casos de herejía. Pero el punto de inflexión que impulsa definitivamente la persecución de la brujería es la bula *Summa desiderantus affectibus* promulgada por el papa Inocencio IV en 1484 que define la brujería como una idolatría y por tanto como una herejía que debe ser perseguida por los tribunales inquisitoriales. La promulgación de estas bulas superponen las creencias demono-

lógicas sobre el escepticismo altomedieval que definía las brujas como proyecciones de las imaginaciones y supersticiones populares negando así su existencia como una realidad tangible.

Tras la aprobación de la bula papal de Inocencio IV se dispara la edición de tratados demonológicos que respaldan ideológicamente la deslegitimación de las mujeres. La fascinación que despierta la demonología en las sociedades europeas desde el siglo XIV se documenta en el éxito editorial de la literatura demonológica. Sólo en Francia durante el siglo XV se editan más de 340 obras demonológicas con una difusión total de 350.000 ejemplares.

El artículo analiza exclusivamente dos de los tratados demonológicos de los siglos XV y XVI que respaldan las actuaciones inquisitoriales en los autos de brujería: el *Fortalitium fidei* (1467) de Alfonso de Espina y el *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías* de Fray Martín de Castañega (1529).

2. LA COSTILLA CURVA DE ADÁN O EL ORIGEN IMPERFECTO DE LAS MUJERES

En 1467 Alfonso de Espina publica el *Fortalitium fidei contra iudeos, sarracenos alios que christiane fidei inimicos* ¹, un compendio de acusaciones contra las doctrinas judías y musulmanas pero que contiene un apartado titulado «De bello daemnonum» en el que aborda la existencia de demonios, su origen, naturaleza y tipología, la guerra librada contra los arcángeles, sus distintas denominaciones y su relación con los humanos. Este último aspecto es crucial porque subraya la especial relación que mantienen los demonios con las mujeres y que es ampliamente tratada en el *Malleus Maleficarum* . Alfonso de Espina señala que los demonios pueden metamorfosearse en mujeres (súcubos) u hombres (íncubos) para mantener relaciones sexuales con los humanos y engendrar nuevos demonios. En este sentido, el *Fortalitium fidei* ofrece una de las claves sobre la que gira el proceso de demonización de las mujeres en la Edad Media al afirmar que el número de íncubos es nueve veces superior al de los súcubos debido a que la naturaleza lasciva de las mujeres facilita que los demonios seduzcan a las mujeres sin apenas resistencia.

El discurso demonológico señala el carácter insaciable de la sexualidad femenina como el nexo de unión que acerca a las mujeres a los asuntos diabólicos. Alfonso de Espina argumenta que la elevada apetencia sexual de las mujeres les hace caer en las tentaciones diabólicas. El autor recurre a un ejemplo literario ampliamente difundido en la Edad Media para ilustrar esta hipótesis y reforzar una percepción misógina de la sexualidad femenina: el nacimiento del mago Merlín, personaje central del ciclo artúrico bretón.

¹ Existen ejemplares digitalizados en la Biblioteca Nacional. R.MICRO/26820 y R.MICRO/26568.

El mito literario de Merlín se remonta al siglo XII y es continuamente reelaborado por parte de diversos autores. Las continuas revisiones del mito asignan diversos orígenes al mago Merlín de los cuales Alfonso de Espina rescata una variante demonológica que nada tiene que ver con las primeras leyendas recogidas por Geoffrey de Monmouth. Espina incide en la leyenda que describe el nacimiento de Merlín como el resultado de una relación sexual entre la madre, una joven monja, y el demonio Asmodeo.

La elección de esta versión del mito no es casual porque permite asociar las prácticas mágicas, personificadas en Merlín, con el carácter pecaminoso y sexual de las mujeres y su natural inclinación hacia la seducción diabólica. Asmodeo es uno de los demonios que ostenta mayor protagonismo en la historia demonológica occidental. Su nombre aparece en la tradición hebrea y en el Antiguo Testamento asociado a diversos pasajes doctrinales y religiosos pero únicamente me voy a centrar en el análisis de uno de sus rasgos más relevantes para comprender el rol que juega en el mito medieval: su relación con las mujeres y su simbolismo sexual.

El Libro de Tobit, narración hebrea de los siglos IV-III a.C., narra la relación de Asmodeo y Sara, hija de Raquel, a quien instrumentaliza para conseguir sus deseos y extender el mal en el mundo terrenal. Asmodeo acaba sucesivamente con la vida de los maridos de Sara durante las noches de bodas impidiendo que consuman el matrimonio y que Sara satisfaga sus deseos carnales. Sólo su octavo marido, Tobías, hijo de Tobit, logra poner fin al maleficio con la ayuda del arcángel Rafael. Siguiendo los consejos del arcángel, Tobías pesca un pez, le extrae el corazón, los riñones y el hígado y quema las vísceras en unas brasas. Asmodeo no puede soportar los vapores desprendidos y huye a Egipto donde el arcángel Rafael le encadena eternamente.

Otras narraciones hebreas designan a Asmodeo como el rey de todos los demonios, de manera similar al concepto cristiano de Satán, y amante de Lilith después de que ésta abandonara a Adán. En ambos casos, el rasgo que define a Asmodeo es su vinculación con los asuntos carnales. En este sentido, cuando la tradición demonológica cristiana establece una asociación simbólica entre los siete pecados capitales y sus personificaciones diabólicas no sorprende que Asmodeo sea definido como «demonio de la lujuria».

Existen otras variantes del mito de Asmodeo que le desligan de su carácter lascivo. No obstante, la reelaboración del mito que realiza Alfonso de Espina en *Fortalitium fidei* es una derivación de las primeras versiones que enfatizan el carácter diabólico y lascivo de Asmodeo. La predilección de Espina por las versiones más antiguas del mito persigue una doble finalidad enmarcada en la tradición sexofóbica del discurso patrístico: la deslegitimación de las mujeres y el cuestionamiento de la religiosidad femenina.

El *Fortalitium fidei* no realiza ninguna crítica explícita contra la religiosidad femenina que desde la Alta Edad Media plantea nuevas formas de sentir la experiencia espiritual fuera de los cánones marcados por el discurso eclesiástico. Sin embargo, no es posible obviar las implicaciones del mito de Merlín que expone Alfonso de Espina ya que señala directamente a las mujeres, y sobre todo a las religiosas, como las causantes de las implicaciones terrenales de los asuntos diabólicos. En la versión del mito artúrico que recoge Alfonso de Espina, la madre de Merlín es una monja que cae en las redes del diablo para engendrar un hombre de naturaleza mágica que actúa según los dictados diabólicos. A lo largo de la Baja Edad Media la religiosidad femenina se convierte en el centro de gran parte de las críticas y alegatos literarios contra las mujeres que se suceden de manera paralela a la proyección pública que gozan mujeres de diversos ámbitos sociales. La sátira medieval, sobre todo a partir del siglo XVI y bajo la influencia erasmista, centraba la mayor parte de sus críticas contra las mujeres en los vicios, pecados carnales y desviaciones sacrílegas cometidos presuntamente por las monjas tras los muros conventuales; unas mujeres que, pese a su condición religiosa y según el discurso patrístico, mantienen las debilidades inherentes a la condición femenina.

La tradición literaria que cuestiona la religiosidad femenina se radicaliza en los siglos XV y XVI aunque ya desde el siglo XIII se observan narraciones que inciden en la naturaleza lasciva e incluso diabólica de las monjas. La vida de Santa Margarita de Cortona, terciaria franciscana del siglo XIII, cuenta cómo era acosada por un diablo que la incitaba a mantener relaciones sexuales con él hasta que logró vencerlo. Pero la proyección de demonización de las monjas en virtud de sus tratos con el diablo se produce en el siglo XV. En un contexto en el que muchas mujeres se reclusen en la vida conventual por razones que poco tenían que ver con su vocación religiosa, la pujante visibilidad e influencia social de las mujeres incrementó los temores patriarcales ante el secretismo que rodeaba el interior de los espacios de religiosidad femenina sobre todo tras la instauración de la clausura. Es el temor a lo desconocido, a lo que oculta la clausura lo que sitúa a las mujeres eclesiásticas en uno de los ejes del discurso misógino y anticlerical en la Baja Edad Media.

La demonización de las mujeres religiosas evidencia que la debilidad moral de las mujeres se extiende hasta las esposas de Cristo, las más virtuosas de entre todas las mujeres. Es una visión antagónica que extrapola el esquema dicotómico de Eva/María a una sociedad en la que las mujeres son clasificadas, entre otras muchas categorías, como mujeres religiosas/mujeres seglares. Si las mujeres enclaustradas y entregadas al voto de castidad eran susceptibles de caer en las redes del diablo, cuánto no lo serían las mujeres seglares que están expuestas al peligro de la tentación carnal y reivindican un cambio en la estructura patriarcal.

Algunos tratados demonológicos, fundamentalmente el *Malleus Maleficarum*, alertan de los peligros de heterodoxia religiosa que conllevan las nuevas formas de espiritualidad femeninas aunque no realizan críticas explícitas. No obstante, sus

apuntes sobre la deslegitimación de la religiosidad femenina trascienden a diversos géneros literarios, sobre todo en los exempla y coloquios satíricos, que contribuyen a la naturalización e interiorización social de los miedos patriarcales ante unas mujeres que se muestran, especialmente en el caso de las místicas, como intermediarias válidas entre la divinidad y la esfera social (BETETA, 2011).

Pese a las alusiones al cariz demoníaco de la religiosidad femenina, la mayor parte del tratado se centra en el análisis de las brujas, la naturaleza de sus características diabólicas y su relación con el demonio. Alfonso de Espina parte de las tesis altomedievales según las cuales las supuestas conductas diabólicas de las brujas responden exclusivamente a fantasías, sueños y supersticiones. Esta interpretación parte del *Canon Episcopi* (906) y su escepticismo ante las creencias brujeriles. Resulta muy significativo que Alfonso de Espina actualice las tesis escépticas del *Canon Episcopi* en un contexto eclesiástico caracterizado por la misoginia, el inmovilismo y el temor demonológico que propician la promulgación de la bula *Summis desiderantes affectibus* y la edición del *Malleus Maleficarum* sólo diecisiete años después de la publicación del *Fortalitium Fidei*. Esta aparente contradicción responde al interés de Alfonso de Espina de separar la ciencia y la superstición, lo falso de lo verdadero.

La atribución de las fantasías demonológicas a las ensoñaciones oníricas se alinea con el escepticismo que la Inquisición mantiene a lo largo de la Baja Edad Media. Frente a la proliferación de los tratados de demonología y la promulgación de bulas condenatorias procedentes de Roma, la Inquisición española mantuvo la interpretación escéptica de las creencias demonológicas que recoge Alfonso de Espina en el *Fortaletium fidei*. Esta interpretación contrasta con el *Malleus Maleficarum* y la línea divisoria entre ambos tratados se debe a los posicionamientos divergentes que sobre estos asuntos mantuvieron el Papado y la Inquisición española. En su búsqueda de la verdad alejada de cualquier superstición popular, Alfonso de Espina subraya que el imaginario colectivo que proyecta la imagen de las brujas como mujeres solitarias, sexuales, diabólicas, adoradoras de Diana y asiduas a los sabbat es el resultado de una ilusión en la que, sin embargo, reconoce la participación del diablo. En este sentido, el escepticismo de Alfonso de Espina matiza el *Canon Episcopi* y establece un nexo de unión con los tratados de demonología publicados en otros países europeos.

El Fortaletium Fidei señala que las mujeres acusadas de brujería se mueven entre la realidad y la ficción. Las brujas son realidades tangibles que a través del pacto diabólico encarnan las supersticiones demoníacas y transgreden los límites socio-culturales que regulan la sexualidad y la proyección doméstica de las mujeres. Sin embargo, es una realidad parcial en la que se entremezclan realidad y superstición. Alfonso de Espina subraya que, junto a la existencia real de las relaciones consentidas entre las brujas y el demonio, existe un universo demonológico que es producto de la ilusión y la superstición. Esta ilusión es la que ha pervivido con más fuerza en el imaginario colectivo y se refiere a las atribuciones demoníacas que tradicionalmente se han asignado a las brujas: la capacidad de metamorfosearse en animales salvajes,

el poder sobrenatural para crear maleficios y la capacidad de volar por la noche junto a las diosas Hécate y Diana. El *Fortaletium fidei* califica estas atribuciones como falsedades e ilusiones producidas por el demonio para atraer a las mujeres y reforzar socialmente las supersticiones y las creencias demonológicas.

Los estudios teológicos medievales no inciden tanto en la supuesta maldad innata de las brujas como en las malas artes del demonio para actuar contra los hombres a través de las mujeres. Las mujeres se muestran como instrumentos de las fuerzas diabólicas, ya que su naturaleza imperfecta les hace más propicias para ello, pero no representan el mal en sí mismo. Son las intermediarias entre el mundo diabólico y el mundo de los hombres. San Agustín sienta las bases del pacto diabólico y Santo Tomás subraya la capacidad del Diablo para embaucar a las mujeres haciéndoles creer que poseen unas presuntas dotes mágicas para así actuar a través de ellas. De esta argumentación surge la percepción de la bruja medieval, a la vez burladora y burlada que, entre otros, comenta Pedro Ciruelo refiriéndose a aquellos «que en estos miserables tiempos enloquecen y desatinan, creyendo a embusteros y adivinos, que se burlan del mundo, y son burlados por Satanás».

El escepticismo teológico rechaza la existencia de cualidades innatas demoníacas pero no niega la posibilidad de que el cuerpo humano sea un vehículo transmisor de los deseos del Diablo. En este mismo sentido se pronuncian filósofos como Roger Bacon al negar que una hechicera pueda conjurar a un demonio. Nicolás Oresme, Enrique de Hesse o el dominico valenciano Nicolás Eymeric continúan este posicionamiento teórico y criticaron duramente las creencias mágicas explicando los supuestos fenómenos diabólicos por medios naturales. Sin embargo, todos ellos admiten la existencia de sucesos mágicos producidos por intervenciones diabólicas. Esta mezcla de escepticismo y creencia demonológica caracteriza la literatura teológica hasta la aceptación absoluta de la brujería y la hechicería en todas sus vertientes tras la publicación del *Malleus Maleficarum*.

El éxito de *Fortaletium fidei* de Alfonso de Espina, mayor exponente de la corriente escéptica derivada del *Canon Episcopi*, se constata en las sucesivas reimpressiones que se realizan en Lyon y Nuremberg entre 1485 y 1525 (MACKAY & WOOD, 1991). El tratado alcanzó una gran repercusión pese a estar redactado íntegramente en latín, lengua que en la Castilla de la segunda mitad del siglo XV sólo estaba al alcance de una minoría ilustrada pero que facilitó su difusión entre los círculos de la intelectualidad europea en la medida en que el latín era la lengua universal del conocimiento (NIETO, 2006, 335).

El *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías*² (1529) es un encargo personal del obispo Alonso de Castilla. Aunque no conoció ninguna

² La edición más reciente es MURO, Roberto (1994): *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías*, Instituto de Estudios Riojanos.

reimpresión y apenas tuvo notoriedad pública, el tratado es muy relevante por dos razones: en primer lugar, es el primer tratado demonológico publicado en castellano y no en latín como era habitual en la literatura eclesiástica y demonológica y, en segundo lugar, recoge las principales tesis demonológicas de los padres de la Iglesia.

Aunque Fray Martín de Castañega mantiene una actitud escéptica respecto a los poderes maléficos de las brujas no duda en afirmar la existencia de la brujería como un fenómeno real en el que las mujeres ostentan un poder inexistente en el seno de la iglesia cristiana. El paralelismo entre la iglesia cristiana y la iglesia diabólica que ofrece el autor recoge el temor patrístico ante la visibilidad y el poder social de las brujas cuya proyección cuestiona el discurso eclesiástico que silencia cualquier actividad femenina que desafíe el control masculino del espacio público. De la misma manera que el misticismo femenino puede interpretarse como una inversión de la teología patrística, Castañega plantea la brujería como el reverso del cristianismo equiparando ambas creencias a nivel simbólico. En este sentido, el tratado plantea la existencia de una iglesia católica y una iglesia diabólica siendo en esta última donde las mujeres despliegan un poder público que se deriva del pacto con el diablo.

Un análisis pormenorizado de la iglesia diabólica y del papel que en ella desempeñaban las mujeres permite trazar las líneas generales del perfil de bruja que proporcionan los primeros tratados demonológicos editados paralelamente a los grandes procesos de brujería que se suceden en la zona vasco-navarra. Castañega argumenta que la iglesia diabólica es una oposición especular de la iglesia cristiana por lo que su estructura y composición es similar a la jerarquía eclesiástica. La diferencia esencial entre ambas radica en que la segunda es un sistema jerárquico creado por el demonio para satisfacer sus aspiraciones maléficas. En este sentido, en la medida en que la jerarquía cristiana prohíbe el acceso de las mujeres a los oficios eclesiásticos e invalida su capacidad para interpretar las Sagradas Escrituras, la iglesia diabólica, en tanto que imagen inversa del cristianismo, concede a las mujeres un lugar prioritario en su estructura. Las mujeres constituyen la esencia de la iglesia diabólica al registrarse mayor número de mujeres que de hombres en la composición de los cargos diabólicos.

La presencia de mujeres en los ministerios diabólicos se debe a varios factores que enumera Castañega y que, en última instancia, derivan de un razonamiento propiamente patrístico. La iglesia diabólica cuenta con una serie de execraciones configurados como la antítesis de los sacramentos. La infidelidad es uno de tales execraciones en la medida en que constituye uno de los mayores pecados según el discurso patrístico medieval aunque su ejecución, responsabilidad y castigo varían según una cosmovisión basada en la heterodesignación de los pecados (SEGURA, 2008). La atribución de la infidelidad como una debilidad esencialmente femenina que emana directamente del legado de la Eva bíblica convierte a las mu-

jeros en la personificación del pecado de la infidelidad y la lascivia. Si éste se perfila como el mayor de los pecados, y por tanto se sitúa en la cima de los execramentos diabólicos, no resulta sorprendente que, en su intento de transgredir los dogmas cristianos, la iglesia diabólica posicione a las mujeres –personificación del mayor pecado patristico– al frente de su jerarquía.

La designación de la infidelidad como un pecado netamente femenino no es un fenómeno casual y su relación con los execramentos deriva directamente del discurso patristico que personifica la esencia del pecado en el cuerpo femenino. El pecado, entendido como una abstracción moral, no es neutro en términos de género. La necesidad de controlar la sexualidad femenina en virtud del derecho y la autoridad del pater familia y la transmisión patrilineal de los bienes patrimoniales requiere de diversos mecanismos de control que limiten la proyección de las mujeres en los ámbitos público y privado. El discurso patristico despliega un código moral en el que la subordinación de las mujeres ocupa un papel fundamental según una sexuación de los pecados que traza una línea indivisible entre la moralidad masculina y la sumisión femenina, entre los pecados públicos de los hombres y los pecados privados de las mujeres que responden a una férrea división patriarcal de los espacios (SEGURA, 2008). Los pecados de las mujeres se circunscriben exclusivamente a la esfera privada debido a la limitada proyección de las mujeres en el ámbito público. Si la sexualidad es una actividad que se desarrolla fundamentalmente en el espacio privado –la prostitución constituye una excepción debido al carácter público de las mancebías– y las mujeres desarrollan su experiencia exclusivamente en el ámbito doméstico resulta lógico que los pecados atribuidos a las mujeres tengan un cariz netamente sexual.

Debido a que el sexto mandamiento cristiano se convierte en la piedra angular de los execramentos de la iglesia diabólica y en el rasgo que convierte a las mujeres en instrumentos maléficos es necesario realizar un breve análisis de la asociación entre la categoría de lo femenino y los conceptos morales de infidelidad y lascivia. El Antiguo Testamento señala el mandato divino «no cometerás adulterio» como una de las prerrogativas básicas del Decálogo de Yaweh (*Éxodo* 20:14 y *Deuteronomio* 5:18). Este mandamiento encuentra numerosas referencias cruzadas en las Sagradas Escrituras sin que explícitamente se incida en el carácter femenino de dicho pecado. El cristianismo bíblico estigmatiza la sexualidad por el carácter pecaminoso del placer sexual sin establecer diferencias de género aunque el castigo que reciben por la realización del pecado sí es más notorio y agresivo en el caso de las mujeres.

La deslegitimación de la sexualidad en la Edad Media procede fundamentalmente de las argumentaciones neoplatónicas de San Agustín que rechaza la sexualidad incluso dentro de la unión marital si su finalidad no se limita a la procreación (*Ciudad de Dios* 14: 16-24). Sin embargo, el discurso patristico medieval radicaliza el carácter esencialmente sexual de las mujeres mediante la recuperación

del pasaje edénico. Frente a las tesis de San Pablo que veía el matrimonio como un mal menor para satisfacer las necesidades sexuales —«mejor casarse que que-
marse» (*Corintios* I, 7:9)—, los Padres de la Iglesia proyectan la indignidad del adulterio exclusivamente en las mujeres y ven refrendadas sus argumentaciones con el consideración desigual que padecen las mujeres en los instrumentos legislativos donde, por ejemplo, el adulterio no es penalizado de la misma manera si lo comete un hombre o una mujer.

Atendiendo al carácter femenino que adquiere el adulterio en la Edad Media no resulta sorprendente que muchas de las representaciones iconográficas de la lujuria, uno de los siete pecados capitales, muestren a una mujer montada sobre un carnero. Esta asociación entre sexualidad femenina y animalidad convierte la lujuria en un pecado con connotaciones marcadamente femeninas aunque en la enumeración que hace Santo Tomás de los pecados capitales no realice ninguna referencia explícita al respecto. Según Santo Tomás, los vicios capitales son aquellos que tienen «un fin excesivamente deseable de manera tal que en su deseo, un hombre comete muchos pecados todos los cuales se dice son originados en aquel vicio como su fuente principal» (*Suma Teológica* I-II 84:4). Respecto a la lujuria señala que es un deseo sexual desordenado que no responde al propósito divino de la procreación sino al placer sexual. En este sentido es una transgresión del Sexto Mandamiento y una ofensa contra la virtud de la castidad.

La designación de la castidad como una virtud opuesta a la lujuria vislumbra que el discurso patristico otorga un origen femenino a este pecado capital. El cristianismo señala la existencia de siete virtudes que se contraponen a los pecados capitales y constituyen el camino hacia la salvación del alma. En la medida en que la castidad constituye una de las cualidades más valoradas de las mujeres parece lógico pensar que su opuesto, la lujuria, fuera concebido como una debilidad esencialmente femenina y atribuible mayoritariamente a las mujeres. No es casual, por tanto, que la lujuria y la castidad se representen generalmente como un pecado y una virtud femenina respectivamente.

En 1589 el obispo y teólogo alemán Peter Binsfeld, basándose libremente en los escritos de los Primeros Padres de la Iglesia, establece una asociación entre los pecados capitales y los incubos según la cual el pecado de la lujuria se personifica en el demonio Asmodeo (GUAZZO, 1608: 86). La relación simbólica entre Asmodeo y la lascivia femenina subraya el carácter esencialmente femenino del deseo sexual; un deseo que si es cometido por una mujer se define como un «pecado mortal sujeto a cien años de penitencia» (SEGURA, 2008: 223).

Partiendo del carácter sexual e impuro de las mujeres, Castañega señala que la hegemonía de las mujeres en el séquito del diablo se debe cuatro características inherentes a la naturaleza femenina: curiosidad, charlatanería, gusto por la venganza y debilidad moral. En la tradición judeocristiana, la curiosidad constituye el elemento

desencadenante de la caída edénica. La búsqueda de la verdad es el motor vital que impulsa a Eva a acercarse al Árbol del Conocimiento y la imposición del castigo divino manifiesta la deslegitimación de la sabiduría femenina en la medida en que la sanción se dirige fundamentalmente a Eva. La actitud transgresora de Eva encuentra su paralelismo más inmediato es Pandora, personificación griega de la búsqueda femenina del conocimiento. En ambos casos se establece una unión indivisible entre Eva y Pandora es la búsqueda del conocimiento y la consiguiente penalización androcéntrica de la transgresión a través del dolor y el pecado.

La heterodesignación de la charlatanería como un defecto intrínsecamente femenino también goza de una amplia tradición en el imaginario grecorromano. Una de las estrategias de deslegitimación de la voz femenina con mayor trascendencia en el orden simbólico es la proyección monstruosa del canto de las sirenas. La exclusión de las mujeres de los espacios públicos de conocimiento y la delimitación de su educación a una instrucción centrada en la adquisición de saberes domésticos invisibilizan la capacidad de las mujeres para crear capital simbólico. La deslegitimación de los saberes femeninos desencadena diversas estrategias de desautorización entre las que se incluye el ocultamiento y la deformación de sus voces y de sus aportaciones intelectuales y, por tanto, públicas. El silenciamiento de sus voces, proyectada en la imagen de las sirenas, es una de las estrategias de deslegitimación que más ha trascendido en el imaginario simbólico.

Otra de las motivaciones que alega Castañega para explicar la elevada presencia de mujeres en la iglesia diabólica es el carácter vengativo de la naturaleza femenina. La ira, que aglutina el concepto de venganza bajo la expresión «*appetitus inordinatus vindictae*» o «apetito desordenado de venganza», es uno de los siete pecados capitales. El discurso bíblico no define la venganza como un vicio femenino y lo deslegitima mediante su conceptualización como un pecado mortal atribuible a mujeres y hombres.

La atribución de la venganza como un defecto femenino surge en la Edad Media y no resulta sorprendente si se tiene en cuenta que el discurso patrístico considera la animalidad como un rasgo de la naturaleza de las mujeres. Si la ira se define como un «apetito desordenado», qué mayor desorden que el que gobierna el cuerpo y el alma las mujeres. En este sentido, la tradición bíblica ofrece ejemplos paradigmáticos del perfil femenino de la venganza en personajes como Sarai, Argar y Salomé, esta última erigida como un símbolo del poder de castración.

Enlazando con la debilidad natural de las mujeres y la consiguiente atracción por los asuntos diabólicos, Castañega subraya la facilidad del demonio para instrumentalizar a las mujeres y efectuar sus maleficios. La imagen de las mujeres que transgreden las leyes divinas por su naturaleza débil se repite a lo largo de la Edad Media. La falta de raciocinio es uno de los rasgos que, en opinión de Castañega, posicionan a las mujeres a la derecha del demonio. Una posición privilegiada me-

dante la que el demonio desvirtúa la realidad tangible, manipula los sentidos y atemoriza a los hombres bajo la apariencia de unas ministras maléficas que se desdoblán en brujas, súcubos y doncellas para penetrar en los hogares a medianoche.

La necesidad de que el diablo interceda para que las ministras diabólicas o brujas desplieguen su capacidad metamórfica y sean capaces de volar sitúan el tratado en una encrucijada teórica en la que se entremezcla la creencia demonológica propia del siglo XVI con los vestigios del *Canon Episcopi* y su negación de los poderes bruñeriles. No obstante, el posicionamiento de Castañega es netamente crédulo en comparación al *Fortaletium fidei* y ello se debe, en gran parte, a su contemporaneidad con los grandes procesos bruñeriles vasco-navarros y la fiebre demonológica que recorre Europa desde finales del siglo XIV.

Pese a que el tratado está ampliamente documentado y detalla las tesis demonológicas más aceptadas y divulgadas, desde las ideas de San Agustín, Santo Tomás e Isidoro de Sevilla hasta del *Tractatus de erroribus circus artem magiam* de Jean Gerson, tuvo una escasa difusión fuera del ámbito eclesiástico y judicial debido posiblemente a la publicación ese mismo año de la *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* de Pedro Ciruelo.

A modo de conclusión, la finalidad de la demonización de las mujeres fue deslegitimador. El objetivo era invisibilizar la proyección pública de las mujeres en un momento histórico en el que el sistema patriarcal debe hacer frente a varias amenazas que cuestionan sus cimientos ideológicos, políticos, sociales y religiosos: la Querrela de las Mujeres, la rivalidad del empirismo femenino frente al saber médico, la emergencia de movimientos heréticos que amenazan la unidad de la Iglesia, las nuevas formas de espiritualidad femenina y la crisis del sistema feudal. Para eliminar su influencia progresiva en el ámbito público, el patriarcado deforma la percepción social de las mujeres a través de su vinculación con el mundo diabólico y su asociación con el estereotipo de la bruja. Las mujeres son estigmatizadas y perfiladas como seres de naturaleza monstruosa y diabólica capaces de alterar el orden social y desestabilizar el sistema.

BIBLIOGRAFÍA

- ESPINA, Alfonso, *Fortaletium fidei*. Biblioteca Nacional R.MICRO/26820 y R.MICRO/26568.
- BARTRA, Roger, *Las redes imaginarias del poder político*, México, Era, 1981.
- BETETA, Yolanda, *Súcubos, hechiceras y monstruos femeninos. Estrategias de desautorización femenina en la ficción medieval*, Madrid, Almudayna, 2011.
- BETETA, Yolanda, «De las costilla de Adán a concubina del diablo. La demonización de los saberes y del cuerpo femenino en el Malleus Maleficarum» en Cristina

- Segura (ed.). *La Querrela de las Mujeres. Antecedente de la polémica feminista*, Madrid, Almudayna, 2011.
- BETETA, Yolanda, «Los delitos de las brujas. La pugna por el control y los saberes del cuerpo femenino» en Cristina SEGURA & Isabel DEL VAL (coords.). *La participación de las mujeres en lo político. Mediación, representación y toma de decisiones*, Madrid, Almudayna, 2011.
- BETETA, Yolanda (2009): «Representaciones de la sexualidad femenina en la literatura medieval y su influencia en la consideración de las mujeres», *Revista Arenal* 16-2, Universidad de Granada.
- CIRUELO, Pedro, *Reprobación de las supersticiones y supercherías*, ed. de Jose Luis HERRERO, Diputación de Salamanca, 2003
- DE CASTAÑEGA, Fray Martín, *Tratado de supersticiones y hechicerías*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1997
- GIRARD, René, *El chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama, 2002.
- GUAZZO, Francesco Maria, *Compendium Maleficarum*, ed. 2002, Editorial Club Universitario, 1608.
- MACKAY, Angus y WOOD, Richard, «Mujeres diabólicas», Ángela MUÑOZ y M.^a del Mar GRAÑA (eds.) *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)*, Madrid, Laya, 1991.
- NIETO, José Manuel, *La monarquía como conflicto en la Corona castellano-aragonesa (1230-1504)*, Madrid, Sílex ediciones, 2006.
- SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, Méjico, Porrúa, 1984
- SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, Salamanca, Biblioteca de Autores Cristianos, 1951.
- SEGURA, Cristina, *El pecado y los pecados de las mujeres*, Carrasco A. y Rábade M.^a (coords.), Madrid, Sílex Ediciones, 2008. pp. 209-226.