

CLAUDIA OPITZ

DE LA MISOGINIA DEL «MARTILLO DE BRUJAS» A LA FILOGINIA DE
AGRIPPA VON NETTESHEIM: LA IMAGEN DE LA BRUJA Y
LA «QUERELLE DES FEMMES» HACIA 1500

(Traducido del alemán por Blanca Garí)

ABSTRACT

In her contribution professor Opitz deals with some aspects of the «Malleus maleficarum», the demonologic text of the most influx in the Late Middle Ages, to ask herself of the reception of that image of witch and woman among the humanists in general, and counteract the positive appreciations of Agrippa von Nettesheim. From this comparison she concludes that the humanist debate, in spite of all the critiques it made to the «Malleus Maleficarum», did not suppose any substantial change neither in the persecution nor in the negative image of the woman associated with the image of the witch.

INTRODUCCIÓN

Es generalmente reconocido e incontestado que la persecución de brujas en Europa se cobró en especial muchas víctimas femeninas -los cálculos de porcentajes apuntan a una cifra que oscila entre el 60 y el 98% de las personas denunciadas como brujas ante un tribunal y ajusticiadas-.¹ Ello ha de atribuirse en buena parte al hecho de que la imagen de la bruja se asienta en una imagen de mujer manifiestamente misógina,² de la que se desprende la opinión de que el género femenino como tal se halla subordinado al

1. Para el desarrollo, difusión, cálculo y sexo de las víctimas de la persecución de brujas véase JEAN DELUMEAU, *La peur en Occident (XIVème-XVIIIème siècles)*, París 1978, en especial el capítulo once.

2. Por «misoginia» entiendo -con KATHERINA FIETZE- la diferencia valorada explícitamente de forma negativa del sexo femenino, de sus experiencias, prácticas formas de manifestación etc. (KATHERINA FITZE *Spiegel der Vernunft Theorien zum Menschsein der Frau in der Anthropologie des 15. Jahrhunderts*, Paderborn u.a. 1991, en especial pp.20 y ss. donde habla de formas «andronormativas». Fitze muestra especialmente en los textos de mujeres como Christine de pizan e Isotta Nogarola que hay otras formas de diferencia femenina. Constance Jordan habla incluso de un feminismo renacentista que culmina en la idea de la igualdad de los sexos (C.JORDAN *Renaissance Feminismus: Literary Defenses of Women in Early Modern Europe*, Ithaca Cornell U.P., New York 1990)

masculino corporal y espiritualmente y es débil en su fe.³ Esta opinión tiene su origen en la recepción escolástico-medieval de Aristóteles, pero con la formulación de la «imagen culta de la bruja» a finales de la Edad Media alcanza en la práctica una relevancia desconocida hasta entonces.

En mi contribución me gustaría en primer lugar esbozar brevemente algunos aspectos de esa imagen de mujer de la mano del *Martillo de brujas*, el texto demonológico de mayor influjo de la Baja Edad Media (1), después preguntarme por la recepción de esa imagen de bruja y mujer entre los humanistas (2), y finalmente desde esa conexión mostrar también apreciaciones de una imagen positiva de las mujeres (en Agrippa von Nettesheim) (3). Con ello se verá claramente que el debate humanista, a pesar de todas las críticas al *Martillo de brujas*, no supuso ningún cambio en la persecución de brujas y aún menos logró revisar la imagen negativa de la mujer que se basaba en la imagen de la bruja.

1. LA IMAGEN DE LA MUJER EN EL *MARTILLO DE BRUJAS* (*MALLEUS MALEFICARUM*)

El *Malleus maleficarum* era un «manual» para cazabrujas y jueces, que compiló en 1487 el inquisidor dominico Heinrich Institoris (ca. 1430-1505) y que hasta 1669 fue editado al menos 29 veces, y también traducido a distintas lenguas. (Naturalmente el original estaba escrito en latín).

El inquisidor dominico Heinrich Institoris, que ocupaba el cargo de Inquisidor del Sur de Alemania (*Oberdeutschland*) (una región con una tradicionalmente intensa persecución, y actividad, herética) chocó con importantes dificultades en su intento de conducir procesos contra brujas. Para llamar la atención de las autoridades locales y regionales sobre su responsabilidad y convencerlas de la necesidad de una campaña intensiva contra «*maleficae*» y brujas, reunió en poco tiempo todo lo que apoyaba sus ideas y preocupaciones. Para prestar a su obra una autoridad y peso adicional declaró que el autor principal era el prestigioso fraile de su Orden, Henrich Sprenger, que enseñaba en la Universidad de Colonia. Junto a ello, antepuso como prólogo al libro un informe, quizá falso, de la Facultad de Teología de Colonia y un escrito del Papa, la llamada «bula de las brujas» (*Summis desiderantes affectibus*). Esta manera de proceder cautelosamente planeada no sólo muestra que el Inquisidor había sopesado muy bien lo que era útil para sus intenciones y las respaldaba. Muestra también cuán frágil era aún esa empresa y el conjunto de las creencias en las brujas. Sobre todo entre los contemporáneos con conocimien-

3. Sobre otras razones para la repercusión específicamente sexuada de la persecución de brujas véase CLAUDIA OPITZ, «Hexenverfolgung als Frauenverfolgung? Versuch einer vorläufigen Bilanz», en: CLAUDIA OPITZ (ed) *Der Hexenstreit. Frauen in der frühneuzeitlichen Hexenverfolgung*, Freiburg-Basilea 1985, pp.246-270.

tos teológicos y jurídicos Institoris debía esperar una oposición considerable. (Sobre esto insistiré después).

El *Malleus maleficarum* se compone de tres partes; la primera parte entra en detalle de manera sistemática en las distintas formas y explicaciones dadas a la magia y al papel del demonio y las brujas. La segunda hace una lista de los diversos casos de magia perpetrados por brujas y discute también la cuestión de como resistirse a tales hechicerías. La tercera finalmente trata distintas cuestiones de los procesos.

El *Martillo de brujas* abunda en ejemplos de mujeres que se hacen acreedoras, como hechiceras de amores o desgracias, como brujas comadronas o como viejas rencorosas, de brujerías y pactos con el diablo, entendidos como acto sexual. En la primera parte incluso se plantea de forma explícita la cuestión de la estrecha conexión entre la pertenencia al sexo femenino y la brujería a través de la pregunta: «¿Por qué en un sexo tan frágil como el de la mujer se encuentran mayor cantidad de brujas que entre los hombres?»⁴ Para ello, el autor se remite en primer lugar a la experiencia de «hombres dignos de fe» -y con ello está pensando en sí mismo y en sus colegas inquisidores que se habían dedicado desde hacía tiempo en diferentes regiones europeas a la lucha contra la magia y habían encontrado un campo de actuación marcadamente femenino.⁵ (Este argumento había de contribuir más al sostenimiento de la imagen de la mujer bruja que todos los intentos de explicación teológico-fisiológica).

En segundo lugar, la explicación de la especial propensión femenina a la brujería procedía de la etimología -un método todavía vigente durante el humanismo que ya se usaba desde Isidoro de Sevilla como forma de deducción del sentido global. Partiendo del término «*femina*» en el contexto de la historia del pecado original, se podía corroborar la falta de fuerza en su fe por parte de la mujer («*fe* = (*fides*) *minus*») que representaba el punto de partida esencial para el éxito de la seducción diabólica.

Otra razón más se veía en el papel social jugado por la mujer y su debilidad: «La tercera razón es que sus lenguas son resbaladizas y que casi no pueden ocultar a sus compañeras lo que han conocido mediante malas artes y, porque no tienen fuerzas, es fácil que secretamente busquen venganza mediante obras de brujería...» Aquí Institoris alude por un lado a las ganas de pelea y venganza de las

4. Cito de la traducción alemana de J.W.R.SCHMIDT, Berlin 1906, p. 92 y ss. Sobre el origen del «Martillo de brujas» véase el volumen *Der Hexenhammer. Enttebung und Umfeld des «malleus maleficarum» von 1487* editado por PETER SEGL, KOLN/WIEN 1988.

5. Sobre los componentes específicamente femeninos de la magia dañina véase MONICA BLÖCKER, «Frauenzauber und Zauberfrauen» en CLAUDIA OPITZ (ed) *Der Hexenstreit. cit.* pp.99-146, así como, para los primeros procesos de Suiza, SUSANNA BURGHARTZ, «Hexenverfolgung als Frauenverfolgung? Zur Gleichsetzung von Hexen und Frauen am Beispiel der Luzerner und Lausanner Hexenprozesse des 15 und 16 Jahrhunderts», en idem, pp.147-173.

mujeres, tópicas entre sus contemporáneos y, por otro, al hecho de que el arte de la brujería se transmitía especialmente de mujer a mujer (de madre a hija y también entre vecinas) tal como sucedía con otras «*opera muliebra*», prácticas femeninas, que se trasmitían a través de las indicaciones de madres y mujeres adultas a hijas y mujeres jóvenes.

Finalmente, en cuarto lugar, se señala como argumento la constitución física de la mujer y para ello se acude no sólo a la doctrina escolástica de la engendración tomada de Tomás de Aquino sino sobre todo a la doctrina de los humores: «Por la liquidez de su complexión» la mujer es «más fácilmente influenciable». En casos individuales esto puede conducir a méritos religiosos especiales, pero por regla general conduce a todo lo contrario: «...a causa de esa complexión muchas, cuando los humores se emplean bien, son buenas; cuando mal, tanto más malas».⁶

2. EL DEBATE SOBRE LA «IMAGEN CULTA DE LA BRUJA» A PRINCIPIOS DEL SIGLO XVI

La reacción al *Martillo de brujas* entre sus contemporáneos y en especial entre los humanistas fue, al principio y a pesar de su amplia difusión, poco positiva. En el marco de un ambiente ampliamente anticlerical se criticaba y rechazaba especialmente el terrorismo ideológico de los inquisidores y la presencia amenazadora de los representantes de la Iglesia. Al fin y al cabo la «imagen culta de la bruja» que habían diseñado Sprenger/Institoris y otros inquisidores era todavía relativamente nueva e incluso planteaba cierta contradicción con doctrinas teológicas reconocidas por todos; algo parecido puede decirse de la realidad procesal, que el *Martillo de brujas* violaba en varios puntos, de forma que tampoco todos los juristas daban su consentimiento unánime. Humanistas como Erasmo de Rotterdam o Williband Pirckheimer se burlaban abiertamente de la estupidez de los inquisidores; lo mismo hacían los autores de literatura popular. Predicadores que se dirigían al pueblo, como Geiler von Keysersberg, declaraban que la idea del vuelo de las brujas era un «espejismo del diablo» y se negaban a reconocer como real el sabbat de las brujas. Y aunque la teología luterana apostaba con fuerza por la obra del diablo en el mundo para incitar a sus seguidores a la penitencia y el arrepentimiento, las décadas posteriores a la publicación del *Martillo de brujas* y hasta el final del siglo XVI no estuvieron en absoluto impregnadas de una creciente voluntad persecutoria ni mucho menos de una «brujomanía», que en el ámbito de habla alemana sólo empezó en los años 1580 y no se detuvo hasta aproximadamente cincuenta años después.⁷

6. Las citas, como arriba, según traducción de SCHMIDT, pp.97-98.

7. Sobre la recepción (crítica) del *Martillo de brujas* a principios del siglo XVI, véase WOLFGANG BEHRINGER (ed.), *Hexen und Hexenprozesse MÜNCHEN* 2/1993 especialmente pp.72-78.

Por lo tanto, no se puede hablar de un efecto directamente negativo en la persecución de brujas por parte del *Martillo de brujas*. Al principio su función consistió sobre todo en compilar en tanto que texto demonológico prejuicios y doctrinas escolástico-medievales sobre magia y adoración del diablo y exponerlos a debate.⁸ Efectivamente, muchos hombres de ciencia formados en el Humanismo lo tomaron como punto de partida para, discrepando de él, presentar sus ideas académicas, o hasta para rebatir la teología escolástica y su forma de argumentación.

Entre los más decididos críticos de la imagen de la bruja «a la Institoris» se contaba Johann Weier de Brabante (también Wier, Vierus, Weyer; vivió entre 1515/16-1588), quien tras acabar sus estudios ejerció como médico de cabecera del marqués de Kleve en Düsseldorf. Allí escribió su obra *De praestigiis daemonum et incantatoribus ac veneficis*, que apareció por primera vez en 1563 en Basilea y poco después también fue traducida al francés y al alemán (y varias veces reeditada).⁹ Weier se manifestó en contra de la interpretación de la brujería tal como la propagaba el *Martillo de brujas* y argumentó que, aunque efectivamente el diablo intenta influir en la naturaleza o la vida humana, lo que los cazabrujas llegaban a saber a través de las declaraciones de las presuntas brujas eran esencialmente imaginaciones de viejas mujeres ignorantes engañadas por los artificios de los demonios. Por tanto, los tribunales no debían sentenciarlas en base a sus confesiones, sino probar la existencia de un hecho criminal o dejarlas libres.

Por muy contrarias que fueran las tesis de Weier a los planteamientos del *Martillo de brujas*, en un punto estaba de acuerdo con sus autores, esto es, respecto a la debilidad de la mujer como «puerta de entrada» para la obra del diablo. Para ello se servía de los mismos métodos argumentativos que Institoris: usaba al igual que él la etimología, pero hacía descender la palabra «mulier» de «mollis» (blando) para concluir por su parte en la debilidad del sexo femenino. Y también deducía de la teoría los humores la debilidad y propensión física de las mujeres a las seducciones del diablo.

De todas formas Weier valoraba la debilidad femenina en el contexto de la problemática de la brujería de una manera completamente distinta a la del inquisidor dominico, pues para él sin duda las mujeres eran físicamente de naturaleza más fría y húmeda que los hombres, por lo que a menudo era propio de ellas una conocida tendencia a la «melancolía». Esa inclinación hacia la melancolía, sin embargo, tenía que servir, en su opinión, para reducir la capacidad de culpa femenina, porque las mujeres no podían haber cometido los crímenes por los que habían de ser quemadas, pues sólo habían sido engañadas

8, Sobre los precedentes teológicos y literarios del *Martillo de brujas* véase DELUMEAU cit. (en la edición alemana especialmente pp.72-78)

9. A esté respecto y para lo que sigue véase: CHRISTOPH DAXELMÜLLER, *Aberglaube, Hexenzauber, Höllenängste. Eine Geschichte der Magie*, Zürich 1993, pp.205 y ss.

por el diablo, creyendo haber volado al sabbat de las brujas y haber celebrado allí salvajes orgías. Las mujeres sospechosas, en consecuencia, eran más bien enfermas que criminales -¡un argumento bien moderno!- y debían encontrarse por ello más bien en manos de los médicos que en las de los verdugos.¹⁰

La argumentación de Weier muestra claramente, en mi opinión, hasta que punto la visión del mundo de los humanistas descansaba también en una más o menos explícita misoginia y, sobre todo, que la recepción de las antiguas representaciones cosmológicas y médicas había contribuido poco al abandono de las jerarquías sexuales y sistema de valores heredados: tanto los que apoyaban como los que criticaban la doctrina y persecución de las brujas eran unánimes en ese punto e introdujeron a través de su discurso científico cada vez más globalizante ese tipo de ideas tanto en la práctica jurídica como en sectores cada vez más amplios de la población.¹¹

3. LA OBRA FILÓGINA DE AGRIPPA: *DE LA NOBLEZA Y PREEMINENCIA DEL SEXO FEMENINO...* (ca. 1507)

Una de las excepciones entre el círculo de humanistas hacia 1500 es la figura, hasta hoy tan asombrosa como discutida, del jurista y médico Agrippa von Nettesheim y su obra *Declamatio de nobilitate et praecellentia foeminei sexus*, y de la nobleza y preeminencia del sexo femenino sobre el masculino.

Agrippa von Nettesheim (1486-1535) estudió en Colonia, París e Italia (Florencia). Tras sus estudios continuó su vida nómada e impulsada por la búsqueda de conocimiento, fue soldado, diplomático, abogado, profesor universitario; y entre otras cosas también hacia 1500 ejerció como médico de cabecera de la marquesa de Borgoña Margarita, para quien compuso hacia 1507 su primera obra, la mencionada *Declamatio*.¹² No era inhabitual en aquella época escribir un himno de alabanza al sexo femenino y dedicárselo a una princesa; al fin y al cabo ya Christine de Pizan había inaugurado, con su ofensiva contra el *Roman de la Rose* en defensa

10. Ibidem; sobre la vida y obras de Weier y sobre su imagen de la mujer véase también MANUEL SIMON, *Heilige, Hexe, Mutter. Der Wandel des Frauenbildes durch die Medizin im 16 Jahrhundert*, Berlin 1993, así como GERHILD SCHOLZ WILLIAMS, «The Woman/the Witch: Variations on a Sixteenth-Century Theme (Paracelsus, Wier, Bodin)» en: C.A. Monson (ed.) *The Crannied Wall. Women, Religion and the Arts in Early Modern Europe*, Ann Arbor 1992, pp.119-137.

11. Sobre esta imagen de mujer difundida en las distintas ramas de la ciencia véase también Ian Mclean, *The Renaissance Notion of Women: A Study in the Fortunes of Scholasticism and Medical Science in European Intellectualism*, Cambridge 1980.

12. Sobre la vida de Agrippa y sobre esta obra véase JÖRG JUNGMAYR, «Einführung zu Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim, Valens Acidalius usw.», en ELISABETH GÖSSMANN (ed.), «*Ob die Weiber Menschen seyn, oder nicht?*» *Archiv f. philosophie-undteologieggeschichtliche Frauenforschung*, bd.4, MÜNCHEN 1988, pp.33-52 y 53-96.

de las mujeres, la «querelle des dames» (o «querelle des femmes»). En la corte borgoñesa los escritos defensivos de Christine eran muy bien conocidos y allí había compuesto Symphorien Champier en 1503 la obra simpaticante con las mujeres *La nef des dames vertueuses*. Agrippa von Nettesheim con seguridad tenía conocimiento de todo esto y bien pudo haber conocido también algunos de los innumerables escritos en defensa del sexo femenino compuestos en Italia y en España hacia 1500 y llevados pronto a la imprenta.¹³ Pero Agrippa von Nettesheim va más allá de todos estos escritos, en la medida en que pasa de la posición de defensor a la de atacante y sostiene la tesis de que el sexo femenino, en base a su preeminencia escatológica, fisiológica, e histórica supera ampliamente al hombre. Como ya habían hecho antes los autores del *Martillo de brujas* también él se basaba a ese fin en los escritos bíblicos -menos en la tradición teológica- y en las enumeraciones y biografías cortas de numerosas heroínas de la virtud de la historia y la mitología, populares desde el *De claris mulieribus* de Boccaccio. También Agrippa se sirve del método etimológico y se remite, como buen humanista docto, a la forma hebrea original del nombre «Eva» -Hawwah- para demostrar que ella era de mayor valor porque se asemeja más a Dios que Adán (semejanza de las palabras «Hawwah y Jahweh»). Lo mismo puede decirse de la belleza de la mujer, de su pudor, inteligencia y constancia.

Puesto que Agrippa von Nettesheim en su alabanza de las mujeres no ahorra indirectas contra el sexo masculino, muchos de sus contemporáneos creyeron que su *Declamatio* no iba en serio, sino que en realidad era una sátira. También hoy la intención del texto de Agrippa, ampliamente leído e imitado hacia finales del siglo XVI, sigue siendo discutida (por ejemplo, fue imitado por Lucretia Marinella *Le Nobilta et Excellence delle Donne et i Diffetti e Mancamenti de gli Huomini*, 1600). Lo único seguro es que, sobre todo en su imagen positiva de Eva, se inspira fuertemente en la cosmología cabalística y la mística numerológica que Agrippa conocía a través de los escritos de Johannes Reuchlin y Marsilio Ficino. También es de suponer que efectivamente Agrippa, con su forma marcadamente científica de argumentar, quería ridiculizar mediante la ironía los textos escolásticos pero también aquellos escritos que se manifestaban negativamente sobre las mujeres y quería mostrar con eso que toda forma de subordinación jerárquica de un sexo a otro se apartaba de la divina intención creadora.¹⁴ A favor de ello habla también la ac-

13. Sobre estas indicaciones ver MAITÉ ALBISTUR/DANIEL ARMOGATHE *Histoire du féminisme français du moyen âge à nos jours*, París 1977, p.80 y ss.; sobre la «Querelle de la rose» ibidem, pp.53-79. Sobre todo en España e Italia nace en torno a 1500 una amplia literatura en defensa del sexo femenino y de alabanza de sus méritos y virtudes (sobre ello KATHARINA FIETZE *Spiegel de Vernunft. cit.* especialmente pp.87-89).

14. Véase en relación a ello el panorámica general de BARBARA NEWMAN, *From Viril Woman to Woman Christ*, Philadelphia 1995, en especial pp. 224-243.

titud crítica de Agrippa respecto a la academia que representa el tema principal de sus posteriores escritos *De incertitudo et vanitate scientiarum* y *De occulta philosophia* (ambos fueron publicados sólo en 1533, pero seguramente se escribieron mucho antes).

Sin embargo, en el contexto de nuestro estudio es interesante que Agrippa von Nettesheim en sus restantes escritos y especialmente allí donde discute críticamente la Inquisición y la problemática de las brujas deja entrever poco de su aprecio por el sexo femenino probado en la *Declamatio*. Aquí él, como más tarde también su discípulo Johan Weier, lleva la discusión más al campo de la teología, la medicina o las ciencias naturales. Como seguidor de la magia natural (Nettesheim es considerado uno de los apóstoles del hermetismo renacentista) le resultaba ya muy sospechoso cuando se creía de cualquier vieja loca («*demens aliqua vetula*») que era capaz de influir en el tiempo con magia. Eso -escribía en una carta a su maestro Trithemius von Sponheim- pertenecía a la odiosa superstición por la que se desacreditaba la magia.¹⁵ El fuerte rechazo de Agrippa a la doctrina de las brujas se basaba, aparte de en su manifiesta indignación por la crueldad del método inquisitorial, sobre todo en un concepto de magia que se distanciaba decididamente de hechicerías demoníacas y supersticiones, que presuponía una erudición y apuntaba a un dominio de la naturaleza. En consecuencia incluso un «defensor del sexo femenino» como Agrippa von Nettesheim se situaba claramente en la tradición misógina que consideraba prácticamente incompatibles la erudición y la feminidad y también él contribuía con su defensa de la magia erudita, como la llamada magia blanca, es decir magia benéfica, a la desconfianza hacia aquellas personas que empleaban «incultamente» prácticas mágicas o que meramente eran sospechosas de ello; personas que, en su mayoría, eran mujeres.¹⁶

4. CONCLUSIÓN

Por ende no es extraño que hacia finales del siglo XVI se llegase a una oleada de persecuciones de brujas en media Europa y que en ella un creciente número de mujeres acabase en la hoguera. La imagen de la bruja del *Martillo de brujas*, después del controvertido debate de la primera mitad del siglo, no había perdido importancia, al contrario; en el año 1580 el también humanista, teórico del Estado y jurista Jean Bodin

15. SIMON, cit., p.18

16. Las prácticas mágicas fueron ampliamente aceptadas y difundidas entre la población de la Alta Edad Moderna, sin embargo, fueron especialmente usadas por mujeres, como muestra INGRID AHRENDT-SCHULTE, «Shadenzauber und Konflikte. Sozialgeschichte von Frauen im Spiegel der Hexenprozesse des 16 Jhs. in der Grafschaft Lippe» en CLAUDIA OPITZ (ed) *Der Hexenstreit. cit.* pp. 174-210 y EVA LABOUIE, «Männer im Hexenproze. Zur Sozialanthropologie eines 'männlichen' Verständnisses von Hexerei» en *ibidem* pp.211-245.

publicó un escrito (*De la Démonomanie des sorciers*)¹⁷ en el que no sólo citaba detalladamente el *Martillo de Brujas*, sino que también intentaba rebatir la forma de argumentar de Weier en excusa de las mujeres. Seguía estrechamente el *Martillo* y mencionaba sobre todo la inclinación al vicio de las mujeres y las debilidades que las llevaban a convertirse en brujas: su avidez, su rencorosidad, su imprevisibilidad. Para él, sin embargo, las mujeres no amenazaban tanto la Cristiandad como la paz y el orden del Estado. Consideraba a las brujas -y con ellas potencialmente a todas las mujeres- como «agitadoras» y enemigas del Estado.

Muchos representantes contemporáneos de las autoridades y de la justicia eran de la misma opinión, pero también una parte creciente de la población compartía cada vez más tales ideas y en la misma medida crecía el número de sospechas, culpabilizaciones y procesos contra mujeres.¹⁸

Para concluir pues, el «renacimiento de las ciencias» no trajo consigo cambios profundos sino más bien un fortalecimiento de la tendencia «misógina» en la persecución de las brujas, entre otras razones, y no la última en orden de importancia, porque ahora en la época de la «cientificación de la Justicia» los conocimientos científicos y pre-juicios pudieron tener un efecto mucho más fuerte en el contexto jurídico-práctico.¹⁹ El hecho de que el discurso científico de los humanistas, como escribe Manuel Simon, ayudase «a deshacer la estrecha conexión mental entre mujer y diablo»²⁰ tuvo pocas consecuencias positivas para las mujeres acusadas. Más bien reforzó la creencia en la magia como en los peligros inmediatos procedentes de magos y brujas, especialmente entre los eruditos y los gobernantes que casi siempre eran los jueces, y contribuyó a conservar y transmitir la «imagen culta de la bruja» en toda su misoginia.²¹

En consecuencia, el final de la persecución de las brujas tampoco se basó en una imagen nueva de la mujer, sino en la descomposición de la visión del mundo mágica y del concepto de ciencia que habían caracterizado la Alta Edad Moderna a finales del siglo XVII y el XVIII, así como en un sistema jurídico y procesal correspondientemente transformado.

17. París 1580. Véase al respecto GINEVRA CONTI ODORISIO, «*Famiglia e stato nella 'Republique' di Jean Bodin*», Turín 1993, cap.IV.

18. Sobre el temor a la «mujer agitadora» ampliamente difundido en el siglo XVI véase también NATALIE ZEMON DAVIS, «Women on Top» en BARBARA BABCOCK (ed.) «*The Reversible World*», Cornell University Press 1978 pp.147-190.

19. Otro componente es la difusión de la «imagen culta de la bruja» en medios populares a través de las prédicas, la impresión de libros y la mejor comunicación escrita.

20. SIMON, cit. más arriba, p.15.

21. Así lo sospecha también BRIAN P.LEVACK (*The Li?? in Early Modern Europe*, Longman Group UK Ltd., 1987, especialmente cap.II) quien de todos modos no entra en sus implicaciones históricas en relación a la mujer y al género.