

# LA “CASA EMBRUJADA” COMO ESCENARIO DEL *SABBAT* EN EL *ROMAN DE PERCEFOREST*

The ‘Haunted House’ as Setting for the Sabbath in the  
Roman de Perceforest

ANA INÉS ALDAZABAL

Universidad de Edimburgo

[aaldazab@ed.ac.uk](mailto:aaldazab@ed.ac.uk)

## Resumen

El *Roman de Perceforest*, extensa precuela de las aventuras del rey Arturo compuesta o reelaborada en la corte de Borgoña en el siglo XV, contiene una de las primeras representaciones de las reuniones de brujos y brujas diabólicos conocidas como *sabbats* en una obra de ficción. La breve secuencia de dos episodios en que el caballero Estonné es testigo, en primer lugar, del vuelo de una compañía de “viejas barbudas” transportadas en el aire por demonios y, luego, de una ceremonia en la que viejas y demonios toman parte resulta especialmente interesante en la medida en que presenta, junto a elementos que permiten identificar una influencia directa u oblicua de las nociones en torno al *sabbat* desarrolladas en tratados especializados, también otros altamente idiosincráticos. Este trabajo se enfocará en uno de estos elementos, a saber, el emplazamiento del *sabbat* en lo que podría denominarse una “casa embrujada”. Para analizar las potenciales razones de su inclusión, será necesario considerar con quiénes se identifica a las apariciones en los relatos medievales de casas embrujadas y cómo la percepción de estas cambió a través del tiempo. Examinar la fusión de motivos que parece estar operando en este caso particular puede ayudarnos a arrojar luz sobre el modo en que la convergencia de nociones de distintos orígenes contribuyó en el siglo XV a configurar la representación de la brujería diabólica en su dimensión más amplia.

**Palabras clave** Perceforest - sabbat - casa embrujada - discernimiento de los espíritus

### Summary

The *Roman de Perceforest*, an extensive prequel to the adventures of king Arthur composed or reworked at the fifteenth-century court of Burgundy, features one of the earliest depictions of the witches' sabbath in a work of fiction. The brief sequence of two episodes in which the knight Estonné witnesses the flight of a host of 'bearded hags' carried aloft by demons, followed by a ceremony attended by both women and demons, proves noteworthy in that it features elements that reveal an either direct or oblique influence from notions of the sabbath developed in specialised treatises alongside other highly idiosyncratic ones. This paper will focus on one of these idiosyncratic elements, namely the setting of the sabbath in what might be described as a 'haunted house'. In order to explore the potential reasons for its inclusion, it will be necessary to consider the identification of apparitions in medieval accounts of haunted houses and how the perception of them changed over time. By looking at the fusion of motifs that seems to be at work in this particular case, we may be able to shed some light on how converging ideas from different origins in the fifteenth century contributed to shaping the broader portrayal of diabolical witchcraft.

**Keywords** Perceforest - sabbath - haunted house - discernment of spirits

Una breve y por lo demás marginal secuencia de dos episodios del *Roman de Perceforest* destaca por su temática inédita. El extenso *roman* en prosa en el que se inserta, reelaborado o quizás compuesto en el ducado de Borgoña a mediados del siglo XV, narra las aventuras de los caballeros del rey Perceforest, precursor de Arturo, ambientadas a ambos lados del canal de la Mancha en un remoto pasado ficcional anterior a la llegada del cristianismo a Europa. Entre las aventuras que tienen como protagonista al caballero Estonné, una refiere cómo este es testigo, en primer lugar, del vuelo de una compañía de “viejas barbudas” a quienes una comitiva de demonios transporta por los aires y, poco más adelante, de una ceremonia en la que viejas y demonios toman parte y que es a todas luces asimilable al *sabbat*; es decir, al estereotipo de las reuniones ceremoniales de los brujos y brujas diabólicos cristalizado en tratados teológicos y jurídicos durante la primera mitad del siglo XV. Este episodio constituye una de las primeras relaciones del *sabbat* en un contexto de ficción y su inclusión en el *roman* ha sido, de hecho, uno de los argumentos esgrimidos en décadas recientes para desplazar un siglo la fecha de composición de la versión conocida de *Perceforest*, anteriormente datada en torno a 1340.<sup>1</sup> Debido, con toda probabilidad, a la conjunción

---

<sup>1</sup> El debate en torno a la datación de *Perceforest* sigue sin resolverse. La posición más aceptada en la actualidad es la de Gilles Roussineau, quien desde 1987 sostiene que la versión conservada del *roman* es una reelaboración y ampliación que se llevó a cabo en la primera mitad del siglo XV sobre la base de un original compuesto en Henao en el siglo XIV (Roussineau, 2007: 9, 30). Esta posición ha sido rebatida en años más recientes por Christine Ferlampin-Acher, quien argumenta que el original del siglo XIV puede nunca haber existido (o que, si lo hizo, debe haber sido en una versión tan reducida que no merece ser tenida en cuenta) y que el manuscrito más antiguo de la obra que se conserva (Paris, Arsenal 3483-3494), copiado entre 1459 y 1460

entre su carácter ficcional y su temprana redacción, la descripción de la ceremonia diabólica de *Perceforest* presenta, junto a elementos que permiten identificar una influencia directa u oblicua de las nociones en torno al *sabbat* desarrolladas en tratados especializados, también otros altamente idiosincráticos.

El primero de los dos encuentros entre Estonné y las viejas barbudas tiene lugar luego de que el caballero, que necesita llegar al castillo de Brane, en la región de Henao, accede a montar un misterioso caballo que lo transporta a toda velocidad hacia su lugar de destino. El caballo es, en realidad, el *luiton* Zéphir, una criatura descrita en el texto como un espíritu embustero e invisible (Roussineau ed., 1999: §119), pero no obstante capaz de asumir diferentes formas perceptibles a los sentidos. Durante la cabalgata, Estonné oye un terrible alboroto y ve, al levantar la vista, una multitud de viejas barbudas (*vieilles matrosnes barbues*) que se golpean entre sí con una variedad de objetos domésticos. Sin detenerse, Zéphir le explica que estas viejas “repletas de malas artes” (*plaines de mauvais ars*) son transportadas en el aire por sus compañeros, diablos (*dyables*) que pueden recorrer grandes distancias en una noche.

Algún tiempo más tarde, Estonné vuelve a los bosques cercanos a Brane con el objetivo de solicitar nuevamente la ayuda de Zéphir, pero este último lo engaña para que pernocte en “una casa en ruinas, en la que nadie había vivido durante veinte años a causa de los espíritus malignos que la rondaban por las noches”.<sup>2</sup> Una vez allí, Estonné ve llegar la comitiva de las viejas barbudas, que pelean montadas a hombros de “una especie de espíritus” (*une maniere d’esperitz*) cuyas figuras le resultan difíciles de distinguir. A continuación, tiene lugar una ceremonia en la que un personaje llamado el “Maestro” (*maistre*) convoca a las mujeres una por una para otorgarles poderes curativos y marcarlas en la frente con su signo. Cuando la presencia de Estonné es descubierta, el Maestro le informa que deberá besar a cada una de las viejas, que se entusiasman ante esta perspectiva, o recibir el mismo número de bofetadas. Estonné elige la segunda opción, pero cuando la primera mujer se le acerca, el caballero procede a abofetearla él mismo. Los espíritus estallan de risa y el Maestro queda tan contento que perdona a Estonné, tras lo cual todo el grupo desaparece, dejando al caballero solo y confundido en la casa a oscuras.

Tópicos como el vuelo nocturno, las marcas corporales o el énfasis sobre el deseo sexual caracterizado como aberrante en mujeres de edad avanzada se volverían integrales al imaginario del *sabbat*. En cambio, otros elementos constitutivos de la secuencia del *roman*, como el combate aéreo con objetos domésticos o lo que de momento nos ocupa,

---

por David Aubert, escriba oficial de la corte de Borgoña, constituye en realidad el original (Ferlampin-Acher, 2010: 12).

<sup>2</sup> “une gaste maison, la ou nul n’avoit demouré XX ans devant pour les mauvais esperitz qui de nuyt y demouroient” (Roussineau ed., 1999: § 383; las traducciones de todos los pasajes citados son mías).

la ambientación de la ceremonia en un espacio a grandes rasgos comparable con la “casa embrujada” moderna, resultan más elusivos. Este artículo propone que la elección de una casa en ruinas como escenario de la asamblea de las viejas barbudas de *Perceforest* obedece a un proceso de contaminación entre el estereotipo emergente del *sabbat* y una variedad de relatos difundidos de manera contemporánea en el mundo francófono que toman por objeto la ocupación de viviendas por demonios que se hacen pasar por las almas de los muertos. Se sugiere que el carácter literario del texto lo vuelve particularmente permeable a este tipo de influencias, en contraste con la mayor coherencia doctrinal que se observa en los escritos de juristas y teólogos de la misma época que abordan el problema de la brujería diabólica.

### Los paisajes del *sabbat*

En un estudio ya clásico, Jacques Le Goff describe cómo, en el imaginario del Occidente medieval, el bosque y otras zonas situadas en los límites de la actividad humana representaban un umbral simbólico con el reino de lo desconocido (Le Goff, 2002: 31). Habitados por figuras inquietantes –eremitas, leñadores, delincuentes– que mediaban entre la civilización y el mundo natural y de cuyos vínculos con la ley se dudaba no solo en los casos más conspicuos, estos espacios marginales, focos a la vez de refugio y de peligro, resultaban también especialmente propicios para los encuentros milagrosos o demoníacos. A principios de siglo XV, zonas aisladas y montañosas como los valles alpinos servían de refugio ante el control eclesiástico a grupos perseguidos como el de los valdenses, cuyas actividades serían luego reinterpretadas a partir del incipiente marco teórico de la brujería (Behringer, 2005: 163). Sumada a los temores inspirados por el aislamiento geográfico, la carga simbólica de espacios marginales entre los que destacan las montañas y los bosques, pero que –según un relevamiento realizado por Aaron Larsen sobre fuentes mayormente francesas– incluyen también los cementerios, los molinos (a menudo situados en los límites de los núcleos urbanos), las iglesias y los monasterios, contribuyó a hacer de ellos escenarios predilectos del *sabbat* en las demonologías y testimonios judiciales tempranomodernos (Larsen, 2024: 168). De este modo, paisajes marcados por su distancia respecto de los núcleos de la actividad religiosa, política y civil se convierten en espacios simbólicos sobre los que se proyectan las ansiedades de la comunidad en torno a las transgresiones de orden moral o religioso.

Dado que la proximidad con el mundo natural es integral al carácter subversivo de los espacios marginales en discusión, no es de extrañar que los *sabbats* a los que la literatura demonológica asigna una locación específica se celebren, con frecuencia, al aire libre. Incluso en muchos casos en que la ceremonia aparece vinculada a edificaciones como iglesias o monasterios, esta se desarrolla en el terreno circundante al edificio y no

en su interior. Así, en una inusitada mención a una casa en ruinas que se conserva en el *Discours des sorciers* de Henri Boguet (1602), el *sabbat* tiene lugar en un prado próximo a la vivienda, situada en las afueras de la aldea borgoñona de Longchamois (Larsen, 2024: 163-164). Sin embargo, las locaciones interiores no se encuentran del todo ausentes de los registros. Destacan en particular los espacios cerrados de dos tipos: por una parte, las iglesias, a veces ubicadas en contextos urbanos, en las que la secta sí celebra ceremonias interiores; por la otra, los emplazamientos subterráneos, que pueden subdividirse a su vez en cuevas y bodegas. Incluso cuando se encuentran en zonas urbanas, ambos tipos de espacios presentan un carácter marginal que se pone de manifiesto en sus asociaciones tempranas con el estereotipo del *sabbat*.

Si bien la elección del interior de una iglesia como espacio de encuentro para una secta diabólica puede resultar extraña, la primera mención a este tipo de locación en el marco de una discusión teórica sobre la brujería se encuentra registrada en el *Formicarius* (1436-1438) de Johannes Nider, uno de los primeros tratados que abordan el tema. Nider hace referencia a la confesión de un brujo de la región de Vaud según quien la inducción de los nuevos miembros a la secta se realizaba en el interior de la iglesia local los domingos por la mañana, antes de la consagración del agua bendita (en Ostorero *et al.* eds., 1999: 156-157). En casos como este, la elección de la locación se vincula con una dimensión transgresora que radica en la corrupción deliberada de un espacio sagrado cristiano, cuyo carácter marginal, por otra parte, deriva no de su ubicación geográfica, sino de su cualidad de frontera entre lo humano y lo divino. A la marginalidad espacial se suma, además, la temporal, que típicamente se atribuye a tres horas del día –el amanecer, el atardecer y la medianoche– como momentos de transición entre la luz y la sombra, o entre un día y otro.

Los espacios subterráneos, por su parte, derivan su poder simbólico de las asociaciones con el más allá que presentan en una variedad de culturas desde tiempos remotos (Moyes, 2012: 6). El uso ritual y funerario de las cuevas naturales, registrado a lo largo del mundo desde la prehistoria, se traduce en una serie de creencias que les atribuyen el papel de portales hacia el reino de los muertos, de los dioses o de las hadas. La Europa medieval de influencia celta abunda en historias sobre ejércitos subterráneos sumidos en letargos centenarios o sobre las visitas de mortales a lujosos palacios fééricos que, en un momento dado, se revelan como cuevas frías y vacías en la ladera de alguna colina (McCafferty, 2012: 299-300). A partir del siglo XII, se impone en el continente la imagen de las cavernas como bocas del purgatorio, que en ciertos lugares se solapa con leyendas ya arraigadas sobre grutas o volcanes como bocas del infierno (Le Goff, 1990: 201). La creencia, en algunos casos probablemente cierta, de que los centros doctrinales de movimientos espirituales disidentes como el de los valdenses se hallaban en refugios subterráneos, contribuye, hacia fines de la Edad Media, a la difusión de historias sobre cuevas que albergan escuelas de magia presididas

por el Diablo (Delpech, 1991: § 32). En este contexto, no es sorprendente que, a partir del siglo XV, surjan en distintas regiones de Europa historias que vinculan este espacio con la ceremonia del *sabbat*.<sup>3</sup>

Las cavas o bodegas no son sino cuevas artificiales que comparten mucho del simbolismo asociado a las naturales. A diferencia de estas últimas, suelen ubicarse en casas particulares emplazadas en zonas urbanas. Si bien no son frecuentes los testimonios que las señalan como escenario de las ceremonias iniciáticas de las brujas y los brujos, sí están íntimamente ligadas a las actividades de la secta (Larsen, 2024: 165). Diversas tradiciones europeas recogen la creencia en figuras generalmente femeninas, a veces identificadas con las hadas o los espíritus de los muertos, que entraban en las casas por las noches aunque las puertas estuvieran cerradas y solían recibir ofrendas de comida. En el siglo XV, estas creencias fueron rápidamente asimiladas al discurso sobre la brujería diabólica. Así, en su *Informe* (c. 1430) sobre la persecución de la brujería en la diócesis de Sion, el cronista Hans Fründ refiere cómo, luego de asistir a sus ceremonias en lugares secretos, brujos y brujas volaban a las casas de los ricos y celebraban banquetes en sus bodegas (en Ostorero *et al.* eds., 1999: 34–37). De la misma manera, el tratado inquisitorial *Errores Gazariorum* (c. 1437) indica cómo el Diablo conducía a los miembros de su secta a las casas de nobles y burgueses, donde abría las bodegas para que permanecieran en ellas hasta la mitad de la noche (294–297). Una serie de tradiciones populares que vinculan los espacios subterráneos con las hadas o los muertos (categorías entre las cuales, además, los límites son difusos) pasa de este modo a integrar el imaginario de la brujería diabólica.

Con la notable excepción del motivo de los banquetes en las bodegas, los espacios domésticos no suelen desempeñar un papel destacado en la topografía del *sabbat*. Las referencias a casas abandonadas como marco para las actividades rituales de la secta son contadas. Como señala Christine Ferlampin-Acher en el primer artículo académico que aborda el episodio del *sabbat* en *Perceforest*, la elección de la *maison hantée* como escenario de la ceremonia en el *roman* sorprende por su contraste con las más frecuentes alusiones a la localización de esta en entornos naturales o exteriores (Ferlampin-Acher, 1993). No obstante, es preciso tener en cuenta que este escenario sí se ajusta al modelo espacial más extendido, en la medida en que la casa en ruinas se levanta en un terreno que se encuentra en un bosque geográficamente aislado de cualquier núcleo urbano y en que el estado de abandono de la vivienda representa un retroceso de la civilización hacia la naturaleza que convierte la casa en espacio de transición entre estos dos ámbitos. Por otra parte, la

---

<sup>3</sup> Así, por ejemplo, en el *Spill* o *Llibre de les dones* (c. 1460) del médico y poeta valenciano Jaume Roig: “...se vuelven brujas/ en la noche bornean / muchas se juntan / de Dios reniegan / un boque adoran / todas honoran / su caverna/ llamada Biterna” (“*he bruxes tornen./ En la nit bornen,/ moltes s’apleguen,/ de Déu reneguen,/ hun boch adoren,/ totes honoren/ la llur caverna/ qui’s diu Biterna*”, cit. en Castell Granados, 2013: 241, trad. Castell Granados).

celebración del ritual en el interior de la estructura (que parece conservarse en un estado suficientemente bueno como para estar techada) pone el episodio en relación con los relatos de actividades de la secta que tienen por marco cámaras subterráneas. El simbolismo fúnebre revestido por estas últimas invita a la comparación con otra tradición narrativa en la que las casas abandonadas sí ocupan un lugar destacado: la de las apariciones de los espíritus de los muertos. Para poder explicar las posibles motivaciones de la elección de una casa en ruinas como escenario del *sabbat* en *Perceforest* será preciso, entonces, explorar los vínculos que unen a sus protagonistas con los habitantes más típicos de las “casas embrujadas”, que (pese a la incómoda raíz del adjetivo en lengua castellana) no son otros que los aparecidos o fantasmas.

### Convivir con los espíritus

Los espacios domésticos constituyen el escenario por excelencia de las manifestaciones de aparecidos. El motivo de la casa acechada por los espíritus de los muertos, frecuente en el mundo clásico, se incorpora a la tradición cristiana medieval con la *Vita Sancti Germani* de Constancio de Lyon (fines de siglo V), donde se narra cómo San Germán de Auxerre libera una casa abandonada de las “sombras funestas” que la habitaban al disponer el entierro cristiano de dos criminales insepultos que yacían entre sus muros (1965: 138-143). Sin embargo, no es sino hasta el siglo XIII que las historias de fantasmas realmente comienzan a multiplicarse, en particular en las colecciones de *exempla*. Esto se debe, en gran medida, al desarrollo de la creencia en el purgatorio, que se traduce en un aumento de las narrativas de carácter didáctico protagonizadas por difuntos que regresan a sus antiguos hogares para procurarse oraciones que alivien su sufrimiento y exhortar a los vivos a enmendar sus caminos (Le Goff, 1990: 177; Ostorero, 2011: 529; Schmitt, 1994: 78). De esta manera, las viviendas visitadas por los espíritus de los muertos se convierten en escenario de un proyecto de instrucción moral y religiosa de los fieles.

El tipo de narrativa didáctica que populariza en el siglo XIII la creencia en el purgatorio es sometido a una elaboración doctrinal más compleja en textos como el difundido *Diálogo* (c. 1324) sostenido por el dominico Jean Gobi con el espíritu de Gui de Corvo. El texto se abre como el relato en primera persona de un extraordinario incidente protagonizado por Gobi: algunos días después de la muerte de un burgués del poblado occitano de Alès, su viuda golpea a la puerta del convento dominico local en busca de ayuda. La mujer, espantada, afirma oír cada noche la voz de su marido en la habitación donde tuvo lugar el deceso. Gobi, prior del convento, decide ayudarla. Acompañado por un grupo de religiosos y hombres notables, se dirige a casa de la viuda y logra conjurar al difunto para que responda sus preguntas. En adelante, el texto consiste en una exposición,

redactada en forma de diálogo, sobre las dinámicas de la penitencia *post mortem*. El informe proporcionado por el espíritu incluye algunas nociones bien establecidas, pero también otras más originales: en particular, la idea, no totalmente ajena al pensamiento escolástico de la época (Schmitt, 1994: 177), de un purgatorio doble, que Gui de Corvo sufre durante el día en el centro de la tierra y durante la noche en el lugar –su habitación– donde cometió su peor pecado (Gobi, 1994: 81). El *Diálogo* fue reelaborado, una década después de su primera redacción, en una versión ampliada que conoció una amplia difusión y fue traducida a un gran número de lenguas vernáculas. Junto con unos pocos textos afines, la obra constituye un testimonio de la integración del debate teológico sobre el más allá en el género narrativo (Schmitt, 1994: 175-176).

Hacia mediados del siglo XV, los relatos de aparecidos adquieren un objetivo didáctico distinto en el contexto de un creciente interés por el género del “discernimiento de los espíritus”. Originalmente concebido como marco para evaluar el origen –divino, demoníaco o fraudulento– de las experiencias visionarias o manifestaciones espirituales, en esta época el género experimenta un desarrollo en relación con la emergente ansiedad colectiva en torno a la amenaza de la brujería diabólica (Caciola, 2003: 315; Klaniczay, 2008: 58, 64). Si bien la evidencia proporcionada por los relatos sugiere que la población general mantenía la creencia en la intervención de los muertos en el reino de los vivos, en el discurso oficial se registra una tendencia cada vez más marcada a identificar estas apariciones como demoníacas. Así, por ejemplo, Bernardino de Siena (1380-1444) elabora a lo largo de varios sermones una contraposición entre la noción teológicamente aceptable de un “purgatorio particular”, que permitiría explicar ciertas manifestaciones terrenales de los difuntos (como la de Gui de Corvo), con la creencia generalizada en la posesión de los vivos por parte de los muertos, que el franciscano rechaza como efecto de la sugestión demoníaca (Zarri, 1982: 474-475).<sup>4</sup> De esta manera, su prédica incendiaria, que contribuyó a desatar la persecución de la brujería en Roma y Todi, da cuenta de la coexistencia entre la inquietud por la creciente influencia ejercida por los demonios sobre la Tierra y el recelo respecto de la frecuencia de las apariciones de ultratumba.

En los primeros tratados que se ocupan del fenómeno de la brujería diabólica, las historias de casas embrujadas se emplean de forma ocasional para ilustrar las distinciones entre los tipos de espíritus. El influyente *Formicarius* (1436-1438) de Johannes Nider,

---

<sup>4</sup> Véase, por ejemplo, el sermón XLI (cit. en Zarri, 1982: 474, trad. propia): “También se dice que hay un purgatorio en este mundo [...] Y esto es solo por juicio de Dios. Y de ahí surge el error de quienes dicen ‘Está poseído’, es decir, que en una persona está el espíritu de otra que fue ahorcada por el cuello, o de tal otra que fue descuartizada, o de tal usurero [...] Ahora bien, esa alma o está condenada o está salvada. Si está salvada y en el purgatorio, no puede entrar dentro de alguien, porque un alma salvada no haría daño a nadie [...] Ni tampoco el alma condenada puede salir del infierno [...] Y así puede verse que ni el alma condenada ni la salvada pueden entrar dentro de una persona [...] Aquellos que entran dentro de otros son demonios, y no otra cosa”.

ya mencionado en relación con las locaciones del *sabbat*, constituye un texto clave en la medida en que es el primero en sintetizar el repertorio crítico sobre el discernimiento de los espíritus elaborado en el contexto del análisis de las experiencias de las visionarias medievales y aplicarlo en forma directa a la discusión de la brujería (Klaniczay, 2008: 58). En la obra de Nider, la referencia a una casa habitada por un espíritu no guarda relación directa con el análisis de la brujería, desarrollado principalmente en el libro V del tratado, sino que se incluye en una sección sobre fraudes y engaños en el libro III. En este contexto, el teólogo menciona el caso de un *fraticellus* de Berna famoso por dedicar las noches a imitar, en su casa, los ruidos que haría un fantasma, para luego sacar provecho de su supuesta capacidad para dejarse poseer por este y responder consultas a la manera de un médium.<sup>5</sup> Si bien, como se ha señalado, la anécdota no se emplea para ilustrar el análisis sobre la brujería (sino que más bien pone de relieve la mayor inclinación hacia el fraude que el texto adjudica a los hombres y que contrasta con la supuesta mayor vulnerabilidad de las mujeres a los ataques demoníacos [Caciola, 2003: 316]), su inclusión en una obra que contribuyó de manera decisiva a este debate no deja de ser significativa.

En otros tratados, los relatos sobre casas acechadas por espíritus se mencionan en el marco de la discusión sobre la capacidad de los demonios para actuar físicamente sobre los seres humanos y los objetos. En efecto, la cuestión de la corporeidad de los espíritus fue un tema central en las primeras discusiones sobre la brujería diabólica. A partir del IV Concilio de Letrán había quedado generalmente establecida la noción, desarrollada en profundidad por Tomás de Aquino, de que los ángeles buenos o malvados eran totalmente incorpóreos.<sup>6</sup> Por lo tanto, la afirmación de que brujas y brujos participaban de asambleas en las que interactuaban con demonios que podían comportarse como entidades físicas –hasta el punto de tener relaciones sexuales con mortales– requería una explicación *ad hoc*. La postura más difundida afirmaba que, así como una nube está hecha de aire condensado que de otra manera no poseería forma, color ni plasticidad, también los espíritus eran capaces de asumir cuerpos artificiales que simulaban a través de la condensación del aire. Esta operación no los dotaba de funciones biológicas reales y solía producir resultados imperfectos. Así, por ejemplo, el tratado conocido como *Recollectio casus* (1460), posiblemente compuesto por el inquisidor borgoñón Jacques du Bois, afirma que los cuerpos formados por demonios a partir de aire condensado se distinguen por “signos [...] como el color negro que siempre se impone al tipo imperfecto de la humanidad, o un cuerpo no bien acabado en forma sólida y firme, o, a menudo, su tamaño excesivo” (Gow *et al.* eds., 2016: 65, trad. propia). Sin embargo, la dimensión material adquirida por este procedimiento sí los habilitaba para

<sup>5</sup> *Formicarius* 3.1, cit. en Klaniczay (2008: 59–60, 75) y discutido en profundidad en Caciola (2000: 69–73).

<sup>6</sup> Para un desarrollo sintético de las distintas posiciones cristianas en torno a la cuestión de la corporeidad de los espíritus a lo largo de la Edad Media, véase Méndez (2021: 145–151).

actuar sobre el mundo físico. Esto permite explicar los testimonios relativos a casas infestadas por espíritus que lanzan piedras, rompen vidrios y cambian muebles de lugar. Tal es, por ejemplo, el caso de los descritos por Pierre Mamoris en su *Flagellum maleficorum* (c. 1460), quien alude a la plaga ultraterrena que afectaba a dos casas del sudoeste de Francia con el fin de justificar la idea de que los espíritus que las rondaban, identificados como demonios, podían asumir cuerpos materiales que les permitían desplazar objetos de un lado a otro (cit. en Ostorero, 2011: 529).

Al igual que los demonios que forman cuerpos artificiales a partir de aire condensado, los espíritus que acechan la casa en ruinas de *Perceforest* pueden adoptar figuras materiales que son, sin embargo, imperfectas. Durante su primer encuentro con Estonné y Zéphir, la presencia de los espíritus solo se revela al caballero (así como a las y los lectores) a través de las palabras de este último, ya que el texto describe únicamente a las viejas barbudas y no sugiere en modo alguno que los demonios sobre los que van montadas sean visibles:

Y sabed que, aunque el caballo lo llevaba raudo como el viento, Estonné se vio asaltado por una multitud de voces tan ensordecedoras que daba asombro. Y las voces aullaban y se gritaban unas a otras a un volumen atroz, pero entender lo que decían le era imposible. Entonces levantó la vista y vio que todas pertenecían a unas viejas brujas barbudas y desgrefñadas que se dedicaban al más espantoso pasatiempo imaginable y que sostenían entre sus manos palos y taburetes, carretes o rucas, e iban por los aires dándose a golpes como enloquecidas. Ante la vista de este horrible conjunto, Estonné preguntó al diablo que lo cargaba:

—¿Qué diablos son esos que van ahí?

—A fe mía —respondió este—, son mis compañeros, que anoche congregaron a todas las viejas comadres repletas de malas artes y en una noche las hicieron recorrer ocho días de camino por montes y valles, por setos y matorrales, prestándoles el servicio que ves. Ahora llevan a cada una de regreso a su lugar, de modo que por la mañana contarán en sus vecindades historias asombrosas sobre lo que han visto.

—Me apena que no las hayan ahogado a todas en el mar —dijo Estonné—, porque allí donde se encuentren no puede haber paz.

—A fe mía —dijo la voz—, no tenemos poder para hacer nada más.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> “Et sachiez que, combien que Estonné alast tost par le cheval qui l'emportoit comme vent, non obstant si le ractaindrent une multitude de voix si grant que c'estoit merveilles a oïr. Et aloient tençant et breant l'une voix a l'autre si treffort que c'estoit une hideur, mais entendre ne les pouoit. Lors regarde en l'air et voit que c'estoient toutes vieilles matrosnes barbues et eschevellees qui menoient le plus lait deduit que on porroit oïr et tenoient en leurs mains selletes et bourdons, hasplez ou cyneules et en aloient escremissant en l'air les unes aux aultres ainsi que toutes esragees. Quant Estonné eut veu ce lait appareil, il ala dire au dyable qui le portoit: «Ouelz dyables sont ce qui cy passent ? — Par ma foy, dist il, ce sont mes compaignons qui ont anuyt coeuillies toutes les vieilles matrosnes qui sont plaines de mauvais ars et les en ont portees anuyt encores .VIII. journees loing par mons et par vaulx, par hayes et par buissons, menans tel service que tu vois. Or les rapportent chacune en son lieu et le matin diront merveilles a leurs voisins de ce qu'elles avront veu. — Ce poise moy, dist Estonne, qu' ilz ne les ont toutes noyees en la mer, car paix ne puet estre ou elles repairent. — Par ma foy, dist la voix, nous n'avons pooir d'en plus faire.»” (Roussineau ed., 1999: § 131).

De la misma manera, según la *Recollectio Casus*, el demonio que lleva a sus reuniones a los integrantes de la secta “a veces se les aparece en forma visible durante todo el trayecto [...]; pero más a menudo, los transporta sin que se lo pueda ver” (Gow *et al.* eds., 2016: 37, trad. propia).

A diferencia de lo que ocurre en ese primer encuentro, al hallarse por la noche en la casa abandonada, Estonné ve “la sala llenarse repentinamente de una suerte de espíritus cuyos rasgos no podía distinguir, aunque sí veía claramente que cada uno cargaba a una vieja sobre sus espaldas”.<sup>8</sup> De esta afirmación se desprende no solo que las entidades descritas en el *roman*, como las de la *Recollectio Casus*, pueden aparecerse en forma visible, sino también que su conformidad con la caracterización erudita de los demonios en tratados de la época se extiende al acabado imperfecto de los cuerpos que adoptan.

En cuanto a si esta “suerte de espíritus” podría tener una naturaleza distinta a la demoníaca, el texto se asegura de que esa posibilidad quede descartada de antemano. Durante la cabalgata y poco antes del primer encuentro con las viejas barbudas, Estonné mantiene con Zéphir una conversación en la que este último explica algunos conceptos cristianos al caballero (quien, a tono con la época en que transcurre el *roman*, es retratado como practicante de una religión pagana) al tiempo que le revela su propia naturaleza:

—Debes saber que soy uno de los ángeles que fueron expulsados del Paraíso con Lucifer por querer, en su orgullo, reinar y competir con Dios [...].

—¿Y cómo has llegado hasta aquí? —preguntó Estonné—. ¿Cómo puedes aproximarte tanto a Dios como a aquel que está en el centro de la Tierra?

—Te lo diré —respondió la voz—. Dios es un juez tan justo que no castiga a ningún alma sino de acuerdo con su ofensa. Es justo que se castigue más a quien fue origen y ocasión de la ofensa que a quien la consintió [...].

—Por amor —dijo Estonné—, dime entonces de dónde viene ese poder con el que me has atormentado.

—Debes saber —respondió la voz— que viene de Dios, quien tolera que atormente a sus criaturas por sus ofensas. Me deleito así en burlarme y gastar bromas a ti y a los demás, pero mi poder no llega más allá.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> “Et tantost veyt Estonné plaine la sale d’une une maniere d’esperitz dont ne sceut deviser les faitures, mais il veyt apertement que chacun avoit chargé une vielle sur ses espales” (Roussineau ed., 1999: § 385).

<sup>9</sup> “Saches que je suys des angelz qui furent tresbuchiez avec Lucifer de paradis pour ce qu’il vouloit regner par son orgueil et avoir siege et partie encontre Dieu [...]. Et dont vient ce, dist Estonné, que tu es cy ? Comment puelz tu tant approchier Dieu que cy a la moienne de la terre ? – Je le te diray, dist la voix. Dieu si est juste juge, car il ne poise nulle ame fors que de tant qu’il a meffait. Sy est raison que celluy qui est commencement et occasion du meffait soit plus pugny que le consentant. [...] – Par amour, dist Estonné, or me dy, dont te vient ce pouoir que tu m’as ainsi travaillé ? – Sachez, dist la voix, qu’il vient de Dieu, qui seuffre que je travaille ses creatures pour leurs meffaiz. Et sy me delicte en toy et les autres moquer et escharnir, mais plus avant ne s’estend mon pouoir” (Roussineau ed., 1999: §§ 125–129).

En efecto, Zéphir, ligado por su nombre al elemento aéreo, es también capaz de asumir diferentes cuerpos materiales, e incluso emplea, en ocasiones, otra de las estrategias de las que se valen los demonios para establecer contacto físico con los mortales: más precisamente, la de introducirse en cadáveres y reanimarlos. Si bien la presencia terrena del *luiton* –espíritu bromista, pero de ningún modo maligno– parece responder a una lógica en cierta medida similar a la del “purgatorio particular”, el texto no solo hace explícita su condición de ángel caído, sino que también sugiere una relación más estrecha con el Diablo por parte de sus “compañeros”.<sup>10</sup> Por lo tanto, resulta difícil dudar de la intención del *roman* de revestir el episodio de matices diabólicos.

## Conclusiones

El escenario elegido en *Perceforest* para ambientar la reunión de las viejas barbudas es atípico, pero no extraordinario. La ubicación de la “casa embrujada” en un bosque geográficamente aislado y su estado de abandono se ajustan al modelo espacial según el cual el *sabbat* suele desarrollarse en emplazamientos periféricos que demarcan la frontera entre la civilización humana y el reino de lo desconocido. Pese a que las viviendas particulares no suelen figurar como marco para el *sabbat* en los tratados demonológicos, los espacios interiores más ligados a la discusión sobre la brujería diabólica (cuevas y bodegas) presentan asociaciones funerarias compartidas por las casas embrujadas. Puesto que diversos relatos sobre casas acechadas por espíritus circulaban ampliamente en territorio francófono desde por lo menos el siglo XIII, es poco probable que el autor del *roman* no conociera al menos algunos de ellos. Para el momento de la probable redacción de la versión conocida de *Perceforest*, en la primera mitad del siglo XV, las manifestaciones ultraterrenas en casas particulares no solían atribuirse a las almas del purgatorio tan a menudo como a demonios capaces de asumir artificialmente cuerpos materiales, los cuales, como los de la “suerte de espíritus” que participa de la reunión a la que asiste Estonné, tienden a ser imperfectos. Aunque las casas embrujadas no hayan pasado a integrar el estereotipo del *sabbat* elaborado en contextos letrados, quizá no sea demasiado aventurado imaginar que un autor evidentemente familiarizado con el debate teológico de la época, pero acaso no especializado, y que se dirige a un público ajeno a los tecnicismos de la discusión, haya podido amalgamar dos series de relatos y creencias diferentes, aunque emparentadas, en una narrativa única. Casos como este permiten apreciar

---

<sup>10</sup> Pese a que se ha argumentado que el Maestro del *roman* nunca se identifica explícitamente con el Diablo (Ferlampin-Acher, 1993), las connotaciones diabólicas del personaje son claras. Además, la denominación del Diablo como “maestro” en su calidad de oficiante de la ceremonia del *sabbat* aparece también en textos como el *Formicarius*, donde es llamado *magisterulus* (en Ostorero *et al.* eds., 1999: 156) o el *Informe* de Hans Fründ, donde se lo llama *Meister* (en Ostorero *et al.* eds., 1999: 55).

hasta qué punto las fuentes no especializadas pueden contribuir a esclarecer algunas de las ideas que convergieron y ayudaron a configurar la representación de la brujería diabólica en su dimensión más amplia, pero que no necesariamente fueron recogidas por los autores especializados.

## Bibliografía

- Behringer, Wolfgang (2005) “How Waldensians Became Witches: Heretics and Their Journey to the Other World”, en Gábor Klaniczay y Éva Pócs (eds.) en colaboración con Eszter Csonka-Takács, *Demons, Spirits, Witches / 1. Communicating with the Spirits*, CEU Press, 155-192.
- Caciola, Nancy (2003) *Discerning Spirits. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Cornell University Press.
- (2000) “Spirits Seeking Bodies: Death, Possession and Communal Memory in the Middle Ages”, en Bruce Gordon y Peter Marshall (eds.), *The Place of the Dead. Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, Cambridge University Press.
- Castell Granados, Pau (2013) “E cert te molt gran fama de bruixa e se fa metgessa e fa medecines. La demonización de las prácticas mágico-medicinales femeninas (siglos XIV-XVI)”, *Studia historica* 31: 233-244.
- Constance de Lyon (1965) *Vie de Saint Germain d’Auxerre*, René Borius (ed. y trad.), París: Sources Chrétiennes 112, Les Éditions du Cerf.
- Delpech, François (1991) “L’écolier diabolique : aspects ibériques d’un mythe européen”, en René Aymes, Ève-Marie Fell y Jean-Louis Guereña (eds.), *L’Université en Espagne et en Amérique Latine du Moyen Âge à nos jours*, Presses universitaires François-Rabelais, 155-177 <<https://books.openedition.org/pufr/5859>> [Consultado el 8/5/2025].
- Ferlampin-Acher, Christine (1993) “Le sabbat de vieilles barbues dans *Perceforest*”, *Le Moyen Âge. Revue d’histoire et philologie* 99: 471-504.
- (2010) *Perceforest et Zéphir : propositions autour d’un récit arthurien bourguignon*, Ginebra: Droz.
- Gobi, Jean (1994) *Dialogue avec un fantôme*, Marie-Anne Polo de Beaulieu (ed.), París: Les Belles Lettres.
- Gow, Andrew Colin; Robert B. Desjardins y François B. Pageau (eds. y trads.) (2016) “A History of the Case, State, and Condition of the Waldensian Heretics”, en *The Arras Witch Treatises*, Pennsylvania State University Press, 19-79.

- Klaniczay, Gábor (2008) “Learned Systems and Popular Narratives of Vision and Bewitchment”, en Gábor Klaniczay y Éva Pócs (eds.) en colaboración con Eszter Csonka-Takács, *Demons, Spirits, Witches / 3. Witchcraft Mythologies and Persecutions*, CEU Press, 50-82.
- Larsen, Aaron John Henry (2024) “Darkest Forests and Highest Mountains: The Witches’ Sabbath and Landscapes of Fear in Early Modern Demonologies”, *European Review of History: Revue Européenne d’histoire* 31 (1), 157-174. DOI: <https://doi.org/10.1080/13507486.2023.2230591>
- Le Goff, Jacques (2002 [1985]) “El desierto y el bosque en el Occidente medieval”, en *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Alberto L. Bixio (trad.), Barcelona: Gedisa, 25-39.
- (1990 [1981]) *The Birth of Purgatory*, Arthur Goldhammer (trad.), Aldershot: Scolar Press.
- McCafferty, Patrick (2012) “Caves in Ireland: Archaeology, Myth, and Folklore”, en Holley Moyes (ed.), *Sacred Darkness. A Global Perspective on the Ritual Use of Caves*, University Press of Colorado, 297-308.
- Méndez, Agustín (2021) “The Problem of Demonic Corporeality in Early Modern England. Thomas Aquinas, Demonology, and Witchcraft Folkloric Ideas (c. 1587-1648)”, *Rivista di Storia del Cristianesimo* 18 (1): 141-172.
- Moyes, Holley (2012) “Introduction”, en Holley Moyes (ed.), *Sacred Darkness. A Global Perspective on the Ritual Use of Caves*, University Press of Colorado, 1-14.
- Ostorero, Martine; Agostino Paravicini Bagliani; Kathrin Utz Tremp y Catherine Chène (eds.) (1999), *L’Imaginaire du sabbat : édition critique des textes les plus anciens, 1430 c. – 1440 c.*, Université de Lausanne.
- Ostorero, Martine (2011) *Le diable au sabbat. Littérature démonologique et sorcellerie (1440-1460)*, Florencia: Sismel – Edizioni del Galluzzo.
- Roussineau, Gilles (ed.) (1999) *Perceforest. Deuxième partie*, vol. 1, Ginebra: Droz.
- (2007) “Nouvelles remarques sur la genèse de l’œuvre”, en *Perceforest. Première partie*, vol. 1, Ginebra: Droz, 9-46.
- Schmitt, Jean-Claude (1994) *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, París: Gallimard.
- Zarri, Gabriella (1982) “Purgatorio ‘particolare’ e ritorno dei morti tra Riforma e Controriforma: l’area italiana”, *Quaderni storici* 50 (17): 466-497.