



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

La brujería en el sur de Francia y el norte de España
durante los siglos XVI y XVII.

Witchcraft in the south of France and the north of
Spain during the XVI and XVII centuries.

Autor/es

Sofía Pascual Pueyo

Director/es

Eliseo Serrano Martín

Facultad de Filosofía y Letras
2017

Índice

1. Introducción y estado de la cuestión.....	2
2. Concepción de la bruja.....	5
a. La bruja y la brujería.....	5
b. El <i>Sabbat</i> o <i>aquejarre</i>	9
c. El contexto socio-cultural.....	13
3. La persecución de las brujas: la “brujomanía”.....	15
a. Los juicios.....	17
i. La tortura.....	19
b. La Inquisición.....	20
c. Tribunales civiles y locales.....	21
4. La brujería y sus procesos entre el sur de Francia y España.....	24
a. El sur de Francia.....	24
i. Pierre de Lancre y los sucesos en el País de Labourd.....	25
b. El norte de España.....	28
i. Alto Aragón	28
ii. País Vasco y Navarra: El Auto de Fe de Logroño de 1610.....	31
5. Conclusiones.....	36
6. Bibliografía.....	38
7. Anexo.....	40

1. Introducción y estado de la cuestión:

El mundo y lo que rodea a la brujería ha sido siempre un objeto de interés en el ser humano. Tanto en su faceta más morbosa como en su interés por conocer cuánto de verdad se esconde tras la cortina de un mundo para iniciados en una serie de doctrinas consideradas poderosas, peligrosas y, ya a partir de un determinado momento, irreconciliables con la religión vigente.

Se trata de un tema que ha despertado el interés de diversos estudiosos a lo largo de la historia y, por ende, se han vertido ríos de tinta al respecto. Esta cualidad presentaba sus ventajas y desventajas a la hora de ser abordado. La discriminación de la información comenzó con acotar geográfica y cronológicamente el tema, aunque a la hora de la redacción dichas fronteras pudieran tornarse más laxas. El objeto de estudio resultante fue la región que rodea a los Pirineos, principalmente el Sur de Francia, Aragón y País Vasco, entre los siglos XVI y XVII, época de gran eclosión de la “brujomanía”, lo que nos aporta una mayor cantidad de referencias.

Los enfoques sobre la brujería han ido cambiando y alterando la orientación de los estudios al respecto, para lo cual y aprovechando la multidisciplinariedad de las ciencias sociales se ha recurrido a los distintos enfoques de diferentes áreas de estudio que han trabajado el tema, como la antropología o el folclore.

Como toda temática que está envuelta en la bruma de la leyenda, la primera labor a realizar era discernir hasta qué punto resultan fiables parte de las fuentes consultadas, bien literarias bien actas de juicios. Ante esta cuestión ya autores con renombre en el campo de estudio, nacionales como Caro Baroja o internacionales como Hennigsen, han abogado por una discriminación ante el arquetipo mostrado, pues se trataba de la búsqueda intencionada de argumentos que sostuvieran su determinada visión del fenómeno. También debemos tener en cuenta, como se ha mencionado anteriormente, el grado de morbo que despierta esta temática y que ha perpetuado determinadas concepciones erróneas o imprecisas tanto sobre la brujería como sobre su persecución, lo cual ha conducido a una cierta contradicción personal entre mi propio bagaje y las investigaciones o trabajos consultados.

Pese a la limitación de éste trabajo, me resultó importante presentar un primer apartado en el cual se desglosara de forma general aspectos como puede ser la brujería y el personaje de la bruja, para más adelante tener en cuenta a qué nos referimos con la selección lingüística así como presentarlo de la forma más académica posible. Después dedico otra sección a su persecución, intentando esclarecer las causas culturales así como

los mecanismos y la acción de los mismos en el proceso dado que gran cantidad de fuentes primarias remiten a las actas de los juicios o a las ordenanzas al respecto. Por último, analizo la situación en los lugares antes mencionados, la región que rodea los Pirineos, prestando gran atención a los dos mayores eventos, simultáneos en el tiempo, de juicios masivos de brujas: Zugarramurdi (Navarra) y Labourd (Sur de Francia), iniciados ambos en 1609.

Sin embargo, antes de entrar en materia, me parece obligatoria una presentación del estado de la cuestión, aunque sea someramente, para encuadrar en el tema. Desde los propios coetáneos a los fenómenos se intentó dar una definición y un corpus a las prácticas de las brujas, como los trabajos de Johann Weyer (1515-1588) que consideraba a las brujas una manifestación irreal y las consideraba enfermas mentales (teoría que será retomada posteriormente)¹ o los de Pedro de Valencia (1555-1620) que define las juntas de brujas como reuniones reales similares a las bacanales sin caracteres sobrenaturales². Ya existe pues una intención contemporánea a los hechos de intentar comprender el fenómeno, aunque su método no pueda considerarse completamente riguroso y pueda encontrarse condicionado por la cercanía los hechos.

El primer tratamiento histórico lo podemos encontrar en Jules Michelet (1798-1874) con su obra *Le sorcière*. Quiafe describe la óptica que plantea como una realidad objetiva al concebir la brujería como una religión creada por los siervos³. Michelet ya plantea puntos interesantes como la vinculación de la brujería a la mujer en relación a los cultos primitivos que se distorsionan hasta la configuración de la bruja medieval ligada a la herbología y medicina popular⁴.

A inicios del siglo XX la obra *El dios de los brujos* de Margaret Murray (1863-1963) fue un referente al destacar la brujería como un elemento de continuidad desde el Paleolítico⁵ que se habría extendido hasta la Edad Moderna. Presentaba la pervivencia del culto a un dios cornudo de la fertilidad demonizado por el cristianismo y perseguido. Su trabajo generó tanto defensores como detractores y aunque haya sido superada merece una mención por su labor.

¹ Citado en Quaiife, G.R., *Magia y Maleficio*, Barcelona, Crítica, 1987; p. 14

² Caro Baroja, J. *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza, 2015; pp. 266-269.

³ Citado en Quaiife, G.R., *Magia y Maleficio*, Barcelona, Crítica, 1987; p. 21.

⁴ Michelet, J., *La bruja*, Madrid, Akal, 2004; pp. 3-6.

⁵ Murray, M. *El dios de los brujos*, México D.F., Fondo de Cultura Económico, 1986; pp. 10-12 Citado en Quaiife, G. R., *Magia y Maleficio*, Barcelona, Crítica, 1987; p. 19

Hacia la mitad de la centuria los estudios se dividieron en dos corrientes: el materialismo cultural y la corriente feminista. En el primer grupo destaca el antropólogo Marvin Harris (1927-2001) con su trabajo *Vacas, cerdos, guerras y brujas* que se aproxima al tema desde la óptica de los perseguidores, buscando en ellos la creación intencionada del mito en relación con los intereses de una clase⁶. En el segundo grupo encontramos exponentes como Thomas Szasz quien defendía la persecución por parte de las élites religiosas a mujeres que tenían conocimientos de medicina o Heinschun y Steiger que matizarán la amplitud del campo médico en el control de la natalidad (foco de atención en varios capítulos del *Malleus Maleficarum*)⁷.

También en esta época se dio el auge de las teorías sobre narcóticos, aunque autores como Caro Baroja ya había reparado en ello previamente, siendo la principal representante Linnda Caporael con sus estudios sobre las brujas de Salem de 1692. La autora pone sobre la palestra la posibilidad de una intoxicación inconsciente con cornezuelo⁸, lo que daría lugar a comportamientos extraños y alucinaciones que fuesen relacionados con actos de brujería.

En la década de 1990 el mayor referente fue Carlo Ginzburg con su *Historia nocturna* rebatiendo posturas anteriores a él y cuyo foco de interés se encontraba más interesado en la persecución que en las creencias donde se basaba el fenómeno⁹. Él se basa en las “Estructuras mentales invisibles” de Geertz, como muestra en su estudio sobre los *benandanti*, para el estudio de los casos de brujería presentándolos como algo que no se crea, sino que se da¹⁰.

Durante esta época también se iniciará el boom de la microhistoria que permitió estudiar la cotidianidad y las raíces de la brujería en casos concretos, que si bien no pueden servir para configurar una tipología general, ayudan a comprender mejor la heterogeneidad del fenómeno.

⁶ Op. Cit. Quaipe, G.R., *Magia y maleficio*, 1987; p.15

⁷ Íbidem, 1987; pp. 21-22.

⁸ Citado en Quaipe, G.R., *Magia y maleficio*, 1987; p. 20.

⁹ Ginzburg, C. *Historia Nocturna*, Barcelona, Muchnik Editores, 1991; p. 13.

¹⁰ Íbidem, 1991; pp. 20-22.

2. La concepción de bruja:

a) La bruja y la brujería.

Para comenzar resulta indispensable definir unas líneas generales para los objetos de estudio del trabajo, tanto la bruja como la brujería, en la época que nos compete.

Comenzaremos tratando la brujería como una palabra que, según Levack¹¹, podía hacer referencia a dos tipos diferentes de actividad: la primera relacionada con la magia negra o nociva entendida como actos perjudiciales o dañinos gracias a un poder extraordinario (*maleficium*) y la segunda como referencia a la interacción entre la bruja y el demonio, supeditándose a éste último (*demonismo*). Ambas acusaciones estaban muy relacionadas al existir la creencia extendida de que la sumisión al diablo era el medio para obtener poderes con los que causar daño. Además, el autor diferencia entre dos clases de brujería: negra (nociva) y blanca (relacionada con la curación y la adivinación). En un inicio, ésta última no suponía un delito hasta la ascensión de la teoría del demonismo (diablo como fuente de poder mágico) aunque solían ser tratadas con mayor benignidad.

No obstante, este no es el único enfoque del fenómeno de la brujería. Por su parte, Quaipe¹² plantea la magia, incluyendo la brujería en ella, como un sistema plausible que aún pensamientos y acciones basado en la creencia de que todo elemento tiene un poder intrínseco que puede ser controlado mediante el uso de símbolos. Dentro de esta descripción alega que la magia se divide en: alta (típica de la élite y contrapuesta al clero, conocía y combatida desde el siglo XIV), baja (donde diferencia blanca y negra) y popular (que define como base radical de la brujería).

Por otro lado, Ginzbourg plantea un episodio curioso que estudió bien: los *benandanti* ('buenos caminadores') de Friulí, culto que evolucionó de custodio de ritos de la fertilidad contra fuerzas nocivas a ser considerado un grupo de brujos y adoradores del diablo, siendo objetivos de la persecución eclesiástica¹³. Esto pone de manifiesto una característica muy relevante: la denominación y caracterización de la brujería será algo extrínseco al grupo que recibe dicha etiqueta. Se debe añadir a su vez la constante referencia a esta actividad como un fenómeno eminentemente inmerso en la cultura popular.

Para finalizar con el espacio dedicado a la brujería, me parece importante reseñar la labor de Henningsen para diferenciar 'brujería' de 'brujomanía'. Alega que la primera es

¹¹ Levack, B. P., *La caza de brujas en la Europa Moderna*, Madrid, Alianza Universidad, 1995; pp. 26-35.

¹² Op. Cit. Quaipe, G.R., *Magia y maleficio...*, 1987; pp. 48-55.

¹³ Op. Cit. Ginzbourg, C., *Historia Nocturna*, 1987; pp. 94-95.

un “sistema ideológico capaz de aportar soluciones a problemas cotidianos”¹⁴ a la par que implica en su definición que la bruja, en tanto que humana, puede ser combatida a la par que se utiliza de chivo expiatorio. No obstante, la *brujomanía* la considera una explosión de persecución destructiva provocada por el sincretismo entre las creencias populares y las ideas que han elaborado las élites intelectuales (el demonismo y la idea de pacto con el diablo). En el Anexo 1 se ha incluido el cuadro explicativo que Henningsen expone en su libro para exponer mejor las diferencias entre ambos términos.

En lo que respecta a la definición de ‘bruja’ me parece adecuado abordarla desde diferentes ángulos. Primero me gustaría tratar las definiciones contemporáneas a la época estudiada y por otro el estereotipo que se formó, tanto en el folclore como gracias a la acción de los juicios.

En su obra, Gari Lacruz hace una recopilación de diversas definiciones elaboradas en el siglo XVII dentro del ámbito español. Él mismo expone y argumenta que no hay una enunciación precisa y hay multitud de términos que, en la praxis, eran juzgados de la misma forma pese al cuidadoso trabajo de compilación de estudiosos como Ysidro de San Vicente que ofrecía una presentación escalonada al respecto de los hechos y usos de la magia. Comienza con denominar brujo-bruja a aquellos que participan en juntas (aquelarres) y practican daños como ejecutores de los designios del demonio. Así mismo, el Diccionario de Covarrubias¹⁵, en su voz “bruxa-bruxo” [Anexo 2], coincide en la reuniones y la supeditación al demonio, no obstante presenta matices interesantes como un mayor inciso en lo que supone el aquelarre y matiza que la asistencia a este puede ser mediante enajenaciones (ser una alucinación más que una realidad). Además, Covarrubias también tiene una entrada para la palabra “hechizar” a la que diferencia de lo realizado por las “bruxas” en la posibilidad de un pacto implícito (a través de mediadores), en lugar de explícito, y la actividad individual, frente a la asistencia a juntas. Caro Baroja retomará esta argumentación en su obra *Las brujas y su mundo* matizando la junta como la asistencia a un culto común del que se hablará más adelante. Sin embargo, la obra de Covarrubias se muestra poco precisa cuando en términos como “encantadores” se definen

¹⁴ Henningsen, G., *El abogado de las brujas*, Madrid, Alianza, 2010; p. 456.

¹⁵ Covarrubias, A. *Tesoro de la lengua española*, Madrid, 1610. Voz “bruxa”. Citado en Gari Lacruz, Á., *Brujería e Inquisición en Aragón*, Zaragoza, Deslan, 2007; p. 75.

de una manera tan genérica como “Maléficos, hechiceros, magos, nigrománticos, aunque estos nombres son diferentes, y por diversas razones se confunden unos con otros”¹⁶.

De aquí podemos extraer la idea de que, en la realidad popular, la denominación de la persona en cuestión se establecía por su labor dentro de la comunidad. Si bien se caracterizaba por ser dañina y agresiva se le señalaba como bruja, si bien su labor se orientaba a la adivinación y la administración de elementos para favorecer la protección o resultados benignos se las llamaba curanderas. Éstas últimas, por su carácter benéfico, poseen clientela y son parte integrada en la comunidad.

María Tausiet¹⁷ trató la transformación en el papel de las comadronas y parteras posteriormente tildadas de brujas. Pese a que acota su ámbito de estudio a Aragón en la Edad Moderna, puede extrapolarse a otros ámbitos geográficos al presentar una situación muy extendida: la persecución de mujeres dedicadas a la medicina popular por ejercer al margen de la medicina oficial, cada vez más extendida y monopolizada por hombres de un nivel social y cultural más elevado. Las comadronas, así como las curanderas o boticarias, serían relacionadas como soporte de la superstición frente a los hombres de ciencia (apreciando también la marginación al sexo femenino y la demonización del enemigo a combatir). En el propio *Malleus Maleficarum* se denomina a las “parteras” como “las que causan mayores daños”¹⁸ (esterilidad, imposibilidad de concepción, abortos, infanticidios y ofrenda del niño al demonio eran el abanico de opciones que podía realizar).

Por otra parte, más allá de las labores o actividades que clasifican a una persona como bruja, existían otro tipo de características a tener en cuenta. “Las personas calificadas de brujas recibían esta designación desde el interior de la comunidad aldeana. Ciertos atributos predisponían a los individuos a semejante acusación”¹⁹, con esta frase Quaipe presenta dos realidades muy importantes a tener en cuenta: la primera el papel de la comunidad como juez, antes mencionada, y la segunda la creación de un perfil particular que sigue presente en la cultura a día de hoy.

¹⁶ Op. Cit. Covarrubias, A. *Tesoro de la lengua...*, 1610. Voz “Encantadores”. Citado en Gari Lacruz, Á., *Brujería e Inquisición en Aragón*, Zaragoza, Deslan, 2007; p. 76.

¹⁷ Tausiet, M. “Comadronas-brujas en Aragón en la Edad Moderna: Mito y realidad”. *Manuscripts: Revista d’història moderna*, nº 15, 1997, pp. 377-392.

¹⁸ Kramer, H. y Sprenger, J. *Malleus Maleficarum*, Barcelona, Círculo latino, 2005, Cuestión XI, p. 148. En el artículo de Tausiet, M. “Comadronas-brujas en Aragón en la Edad Moderna: Mito y realidad”, *Manuscripts: Revista d’història moderna*, nº 15, 1997, p. 378.

¹⁹ Op. Cit. Quaipe, G. R. *Magia y maleficio*, 1987. p. 197

Dicho estereotipo se fundamenta en factores que provocan la reclusión en relación con la dependencia: la edad, el género, el aislamiento y la pobreza (la mujer vieja, viuda y pobre era el blanco por excelencia). Quaipe hace hincapié en la edad como el factor más determinante, aportando el dato de que en Europa (incluyendo Inglaterra) los acusados de brujería ostentaban, por lo general, una edad comprendida entre los cincuenta y los setenta años²⁰, aunque habría que tratar los episodios de mayor histeria aparte. Sin embargo, Levack propone el sexo como la característica mejor documentada y de mayor relevancia aportando incluso datos concretos en su obra [Anexo 3], argumenta que la concepción de debilidad sobre la mujer (en los ámbitos tanto físicos como políticos) devinieron en la creencia de ser más susceptibles al uso de la hechicería como medio para poder llevar a término actos de protección y venganza.

Por último en este apartado, me gustaría dedicar un breve espacio a la profusión del demonismo y su repercusión en la concepción sobre la bruja. El demonismo nació a raíz del cambio en la concepción del diablo, de “enemigo y antitipo de Cristo”²¹ pasó a ser la antítesis de Dios, “principio y objeto de idolatría y falsa religión”²², durante el siglo XV. Levack achaca esto a un desarrollo lógico de identificarse a la cristiandad a sí misma con Dios y, por lo consiguiente, a sus enemigos como seguidores de su adversario y opuesto.

La firma del pacto con él constituía la base de la definición legal de delito, pues debemos tener en cuenta la herejía como motivo de causa judicial. No obstante, los inicios de la idea contractual son bastante anteriores y pueden remontarse a la traducción de libros de magia islámicos y griegos durante los siglos XII y XIII. Sin embargo, dicha magia consistía en la supeditación y control sobre demonios adoptando el nombre de nigromancia. Estos demonios no ofrecían sus servicios sin un pago a cambio, con lo que la escolástica dedujo que la totalidad de los magos establecían pactos con el diablo. Esto incurría en dos delitos: herejía y la apostasía. Esto se amplió a la concepción de cualquiera que poseyera facultad de provocar efectos mágicos la había obtenido del demonio. Con el paso del tiempo, el sometimiento de demonios menores al servicio de los magos transitó a la supeditación y servidumbre de éstos a la figura del demonio, al calor del engrandecimiento de ésta figura.

Cohn describe una síntesis del procedimiento y contexto del pacto del cual es interesante resaltar el oportunismo de la figura del diablo. Dicha característica se traduce

²⁰ Íbidem, 1987; p. 198.

²¹ Op. Cit. Levack, B. P., *La caza de brujas...*, 1995; p. 61

²² Íbidem, 1995; p. 61

en el momento de la aparición y propuesta acontecía en momentos de “desesperación, de desamparo o de soledad profunda, o bien de total desconuelo”²³, esto vuelve a poner en relieve a los personajes más desfavorecidos y excluidos de la comunidad como blanco para las acusaciones de demonismo.

b) El Sabbat o aquelarre

A modo de inciso, vamos a dedicarle un pequeño espacio al estudio y concepción de las reuniones de brujas: el aquelarre, modo castellanizado de escribir la palabra euskera *akelarre* compuesta por ‘aker’ (macho cabrío) y ‘larre’ (prado)²⁴, al que Caro Baroja remite la misma realidad que la representada con la palabra judaica ‘sabbat’²⁵.

Diversos autores, entre ellos Gustav Henningsen y Mikel Azurmendi, apuntan a que la primera aparición del término aquelarre en un documento oficial fue durante el proceso de Zugarramurdi en mayo de 1609²⁶ informando sobre “juntas y aquelarres” en el territorio navarro. A partir de ahí se ha estudiado antropológica y lingüísticamente los orígenes de esta palabra discrepando con la hipótesis aportada por Baroja antes mencionada y basada en los escritos de Pierre de Lancre.

El propio Azurmendi realizó una tesis en 1993²⁷ sobre el tema en el que exponía que dicha denominación no existió en vascuence sino que se trata de una creación por parte de los jueces e inquisidores a ambos lados de los Pirineos a inicios del siglo XVII. Pierre de Lancre, al que más adelante haremos referencia, en sus escritos utilizó la forma *aquelarre* traducida como ‘Lane de bouc’ (“Prado del cabrón”). Los argumentos del autor de la Universidad de País Vasco se basan tanto en la antropología como en la lingüística para apoyarse en su tesis para culminar con la hipótesis de que *akelarre* proviene de una localidad homónima próxima a Zugarramurdi y cuyo significado es “prado de flores de alka”, siendo esta una planta venenosa para el ganado si la ingiere²⁸.

El conocido autor Gustav Henningsen está de acuerdo con la teoría de Azurmendi, así lo constata en el artículo “El invento de la palabra *aquelarre*”²⁹ alegando que la documentación de País Vasco muestra el uso del término por el pueblo común hasta

²³ Cohn, N., *Los demonios familiares de Europa*, Madrid, Alianza Editorial, 1980; p. 138.

²⁴ Op. Cit. Caro Baroja, J. *Las brujas...* 2015; p. 239.

²⁵ *Ibidem*, 2015; p. 114.

²⁶ Carta de 22.5.1609 del Tribunal al Consejo, AHN, Inq., leg. 1679, exp. 2.1º, núm. 30. Citado en Henningsen, G., “El invento de la palabra *aquelarre*”, *Reiv*, Nº 9, San Sebastián, 2012; p. 59.

²⁷ Azurmendi, M. *Nombrar, embrujar. Para una historia del sometimiento de la cultura oral en el País Vasco*, Irún, Alberdania, 1993. Citado en Henningsen, G. “El invento de la palabra *aquelarre*”. *Reiv*, nº9, San Sebastián, 2012; pp. 57.

²⁸ Arzumendi, M., “A vueltas con el término *aquelarre*”. *Reiv*. Nº 9. San Sebastián. 2012; p. 44.

²⁹ Op. Cit. Henningsen, G. “El invento de...”, 2012; p.58.

mediados del siglo XVII. Además apunta que la diversidad de formas de encontrarla escrita (*aquelarre*, *aquelarre*, *aquerlare* y *aquerllarre* en un escrito del Obispo de Pamplona, por ejemplo) demuestran la su naturaleza de palabra nueva. Los informes manuscritos del Tribunal del caso de Zugarramurdi (1610) muestran como los inquisidores consideraban la palabra desconocida para el idioma vascoence [Anexo 4].

Dejando a un lado las discrepancias sobre el origen etimológico de la palabra, vamos a enfocarnos en la realidad a la que se refiere. El *Sabbat*, como la reunión o junta anterior a la denuncia presente en el acta de mayo de 1609, es expuesto en la obra *Las brujas y su mundo* como la diferencia entre hechicería (acto individual de magia maléfica con mayor recorrido y presencia en el tiempo) y brujería (acciones colectivas asociadas a un culto)³⁰. En este punto entenderíamos *Sabbat* y *aquelarre* como sinónimos, postura que defienden algunos autores como Henningsen³¹.

El culto estaría asociado al dualismo imperante de la época como lucha entre dos fuerzas (Dios y el demonio) y las brujas aparecerían como sus servidoras y adoradoras.

Aparece por primera vez, nombrado como tal, en un proceso inquisitorial de la zona de Carcassonne (Toulouse), entre 1330 y 1340, y es descrito tanto en sus actividades como en su iniciación al mismo [Anexo 5]. Entre las actividades confesadas por Ana María de Georgel y Catalina, mujer de Derlot (como se denomina a las acusadas) destacan actividades o rasgos que perdurarán en el imaginario colectivo como paradigmáticas de las juntas de brujas: tentación del Demonio (que toma forma corpórea), elaboración de ungüentos y pócimas con ingredientes denostados con fines nocivos, culpabilidad de numerosos perjuicios contra la comunidad, invocación de demonios, adoración del macho cabrío, ingestión de carne de cadáveres... No obstante, debemos tener en cuenta el contexto de extracción de dichos testimonios, bajo tormento, sobre el cual trataremos más adelante en otro apartado.

Caro Baroja relaciona la denominación '*sabbat*' como una reminiscencia y equiparación con el mundo judaico, el cual atravesaba una época de condena³². También aporta que el término '*sinagoga*' también era utilizado para designar esas reuniones y ratifica lo anteriormente mencionado. Podemos extrapolar por lo tanto la denominación de herético a estas prácticas las cuales son descritas como crímenes horrendos.

³⁰ Op. Cit. Caro Baroja, J. *Las brujas...*, 2015; p. 136.

³¹ Op. Cit. Henningsen, G. *El abogado de las brujas*, 2010; p. 117.

³² Op. Cit. Caro Baroja, J. *Las brujas...*, 2015; p. 144.

Sin embargo el trabajo de María Tausiet³³ resulta esclarecedor al desentrañar el origen de determinadas atribuciones a estas reuniones. Presenta una visión del aquelarre como versión opuesta del sacramento de la eucaristía cristiana, donde el juego de contraposición entre las referencias a lo sacro y las atrocidades cometidas en dichas juntas puede abordarse desde multitud de ópticas. Cabe reseñar que su trabajo que si bien es más completo que otros no resulta pionera en la tesis que se va a describir a continuación, encontrando la misma idea en, por ejemplo, Caro Baroja al exponer los estudios de Pierre de Lancre³⁴.

Por ejemplo, enlaza la exaltación de lo sexual en las ceremonias como prueba irrefutable para la época del poder y la veracidad de los episodios y peligros que narraban, no como muestra de represión sexual por parte de los teólogos, teoría muy difundida. Frente a las discusiones sobre la corporeidad de los ángeles o seres divinos se intentaba verificar mediante la unión carnal la existencia de los demonios y, por ende, la verosimilitud de realizar un pacto con un ser que tiene cuerpo y es real (al mismo tiempo que se reafirmaba la existencia de Dios).

A partir del siglo XIII fue tomando fuerza entre los creyentes el surgimiento de la duda sobre la eucaristía, por ejemplo acerca de la *praesentia realis* de Cristo en la ceremonia, como en otros sacramentos en los que existía un intermediario (sacerdote). Por ello una de las aplicaciones convenientes de los ritos burlescos de los aquelarres era denominarlos como inferiores a los sacramentos convencionales, capaces de administrar la gracia divina.

La eucaristía fue, por denominarlo de alguna manera, el sacramento predilecto para la mofa y restructuración según los demonólogos. Las reuniones presididas por el demonio era un reflejo distorsionado de la misa dominical caracterizado por una oposición sistemática: uso de los mismos elementos (altar, cáliz, sotana, etc.) pero subrayando la oposición bien/mal: cambio de los elementos de color blanco por el negro, posiciones de derecha a izquierda, la preeminencia de olores desagradables... se buscaba la mayor simetría posible y se culminaba con una orgía sexual³⁵.

³³ Tausiet, M. "Brujería y Eucaristía: al aquelarre como antivisión". *Reiv*, nº9, San Sebastián, 2012; pp. 66-89.

³⁴ Op. Cit. Caro Baroja, J. *Las brujas...*, 2015; pp. 246-248.

³⁵ Citado en Tausiet, M. "Brujería y Eucaristía: al aquelarre como antivisión". *Reiv*, nº9, San Sebastián, 2012; p. 74

La unión física (sexual) se compara a la comunión mística al recibir el cuerpo y la sangre de Cristo como si se tratara de un sacrificio que, junto con la unión con la divinidad, busca la unión de la comunidad, eliminar las hostilidades.

El entendimiento de la eucaristía como fusión colectiva inspirada en la figura de Cristo ya estaba en las comunidades cristianas primitivas como la organización de la comunidad en hermandad. Sin embargo, la *praesentia realis* como mera figuración y su desarrollo al culto hacia la hostia consagrada, como objeto aparte del ritual eucarístico, comenzó a enaltecer su importancia. Se le atribuyeron relatos milagrosos y portentos (brillar con luz propia, emanar sangre, parecerse al niño Jesús o al Cristo de la Pasión, prevenir incendios, ser curativas...), su papel fue de custodio de confirmación de lo sobrenatural frente al escepticismo y la duda de los fieles respecto al poder de la eucaristía, y por tanto de los sacramentos.

Los relatos de hostias milagrosas solían tener como protagonistas o bien a incrédulos o bien enemigos de la fe (judíos, herejes y, más adelante, brujas)³⁶. De la denominada “mala hembra” a la bruja hay una transición breve, según Walter Stephens la bruja presentó un nuevo precepto de herejía sacrílega desde el s. XV (más amenazadoras que el judío y mayor en número) que además tenía mayor acceso a la hostia.³⁷

No obstante, de nuevo se trataba de una reafirmación del poder sacro frente al sacrílego, puesto que en los relatos la hostia consagrada siempre reaccionaba frente al maltrato sufrido, realzando el poder benéfico de la misma y de la eucaristía.

En el propio *Malleus Maleficarum* en el capítulo V, “Acerca del modo general con que las brujas realizan sus maleficios sobre todas las criaturas, utilizando sobre todo los sacramentos de la Iglesia”, se narraba la historia de la bruja considerada “modélica” [Anexo 6]: la que envenenaba la hostia mezclando los conceptos bien/mal y que comete infanticidio (o lo intenta).

La conclusión de María Tausiet expone que, a partir del siglo XV, la brujería servía como ejemplo de los peligros del descreimiento y la incredulidad, por ejemplo los que ponían en duda determinados preceptos, como la transustanciación frente a los que creían ciegamente. De ahí el mito consecuente de que las brujas “no podían ver la hostia” (y a la vez eran causantes de que otros no pudieran verlo o creerlo) que muestra determinadas tensiones sobre la doctrina imperante.

³⁶ Citado en Op. Cit. Tausiet, M. “Brujería y eucaristía...”, 2012; p. 79.

³⁷ *Ibidem*, 2012; p. 80.

En la Edad Moderna se popularizó la acusación de brujería mediante mitos demoniacos de inversión, con la intención de realzar la doctrina cristiana, los cuales pueden enlazarse con movimientos de rechazo y duda ante la imposición doctrinal y su consecuente erradicación.

c) El contexto-sociocultural

Quaife respecto a este apartado pone en relieve una realidad que es determinante en el devenir de la vida: el infortunio. Expone que los embates que se presentaban ante el ser humano de la modernidad podían achacarse a cuatro culpables: Dios, el diablo, un vecino o así mismo. El propio autor diferencia la resolución de las élites (corrección divina o propia culpa) de la profesada por la clase popular (el demonio o uno de sus agentes).

De nuevo nos encontramos ante la dicotomía entre mundo urbano y rural, junto con los arquetipos de bruja que en cada uno se desarrollaron. Caro Baroja hace hincapié en la eminente “ruralidad” de la mayor parte del fenómeno gracias a dos características del ámbito: la pervivencia y fuerza de la superstición y su reducido tamaño.

La explicación psicológica ante este suceso resulta compleja, pero para el desarrollo del trabajo no será necesario hacer demasiado hincapié en ellas. Acotaré argumentado la mayor facilidad con la que, en la vida cotidiana, una persona podía hacer frente o pedir cuentas a un vecino que a la deidad.

Otra línea de estudio sostiene que el papel de la bruja ha sido la de rebelde dentro de su propia comunidad. El miedo a la rebelión presente tanto en la Edad Media como Moderna en Europa tuvo un importante influjo en la creación de ideas como las de aquelarre y bruja. Emmanuel Le Roy Ladurie³⁸ expone que es posible la realización de actos protesta contra el régimen establecido, pero la confesión bajo tormento pueden devenir en la creación de un discurso ofensivo contra las élites que realizaban los interrogatorios basados en sus propios temores.

La concepción de rebelde choca con la noción de víctima que ostentan los ajusticiados por el delito de brujería. Sin embargo, podemos considerar el papel de supervivientes en un medio hostil, eminentemente bajo dominio masculino. Levack defiende la denominación “inconformista” para dichas mujeres, desafiando el estándar de pasividad, docilidad y concepción cristiana de la buena madre y esposa, muchas veces por sus circunstancias particulares. Esto fue objeto de sospechas, miedo y hostilidad en su propia comunidad.

³⁸ Le Roy Ladurie, E. *Paysans de Languedoc*, París, 1966, pp.407-413. Citado en Levack, B. *La caza de brujas en la Europa Moderna*, Madrid, 1995, p. 200.

Delumeau, en sus trabajos sobre el recorrido del miedo en la sociedad occidental, dedica a la mujer un capítulo dentro del apartado “Los agentes de Satán” (lo cual ya es bastante significativo). Trata la concepción de la mujer desde la óptica masculina vigente como algo que oscila “de la atracción a la repulsión”³⁹ y es considerada “cáliz de vida y muerte”⁴⁰, una visión de largo recorrido que ya identifica en mitos como la Pandora griega o la Eva judeocristiana. Relaciona dichas concepciones con teorías como la de Tomás de Aquino, la mujer como “macho deficiente” que ya cayó ante el tentador antaño y debe ser tutelada.

Las descripciones físicas, como las de Reginal Scot (“*Habitualmente viejas, impedidas, de vista nublada, pálidas, malolientes y llenas de verrugas... encorvadas y deformes cuyas caras muestran una melancolía que horroriza a cuantos a cuantos las ven*”⁴¹), no ayudan a una mejor aceptación de éstas personas en sus comunidades. Incluso parecen argumentar una armonización del colectivo con su segregación o eliminación.

Levack defiende un enfoque multicausal para una mejor comprensión del fenómeno de su persecución, entendido como un cúmulo de cambios que condujo al cambio religioso y la tensión social. Algunos de estos cambios que argumenta son: la Reforma y Contrarreforma, la Inquisición, las guerras de religión, el inicio del centralismo de los estados, etc.

³⁹ Delumeau, J., *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus, 1989; p. 471.

⁴⁰ *Ibidem*, 1898; p. 474.

⁴¹ Citado en Levack, B. P. *La caza de brujas en la Europa Moderna*, Madrid, Alianza. 1995; p. 202.

3. La persecución de las brujas: La “brujomanía”

La realidad de la caza de brujas merece una mirada atenta tanto por su interés cultural y social como por ser una de las fuentes principales de información sobre el fenómeno de la brujería gracias a las confesiones y testimonios recopilados como pruebas para las acusaciones y juicios.

Antes de centrarnos en las fronteras predeterminadas del trabajo, me parece obligatoria una visión general aunque sólo resida en el continente europeo. Delumeau⁴² toca brevemente un desarrollo desde la labor de los primeros emperadores cristianos en el siglo IV, los cuales perseguían las prácticas mágicas. Más adelante, en lo que respecta a la Alta Edad Media, presenta un relajamiento y mayor clemencia ante las acusaciones de magia en un contexto de epidemias y reducción de la población en el que la mujer era necesaria. A partir del s. XII, con episodios como las herejías de los valdenses y albigenses y el ascenso de la inquietud clerical comenzó una inquietud que se fue acrecentando frente a las actitudes discrepantes.

Para los episodios posteriores, el trabajo de Levack⁴³ es una gran ayuda al presentar un recorrido por todo el territorio señalando los rasgos más característicos de cada región y el devenir histórico. Concretamente dicho autor distingue en diferentes bloques cronológicos para explicar el desarrollo del fenómeno. Primero se remonta a los trabajos de Kieckhefer⁴⁴ para tratar el tránsito del medievo a la modernidad, señala el periodo comprendido entre 1375 y 1435 como el momento de aumento de las acusaciones de demonismo, con la consecuente fiebre de la demonología en las órbitas intelectuales y la gran cantidad de publicaciones sobre brujería, que puede ampliarse hasta alrededor de 1500. En esta época debemos mentar dos grandes hitos que marcarán el devenir de la caza de brujas: la bula *Summis desiderantes affectibus* de Inocencio VIII en 1484 [Anexo 7] y la publicación del *Malleus Maleficarum* por Kramer y Sprenger en 1487, encargo del pontífice para descubrir y juzgar a los culpables.

De 1500 hasta la mitad del siglo XVI hay una reducción de los procesos de brujería motivada por la acción de los humanistas y la aparición de la Reforma, que se impondrá como temática de mayor relevancia. Lo restante de la centuria es testigo de un estallido masivo de caza de brujas en un ambiente de pánico colectivo, guerras de religión y

⁴² Op. Cit. Delumeau, J., *El miedo...*, 1989; pp: 534-535.

⁴³ Op. Cit. Levack, B. P., *La caza de brujas...*, 1995; pp. 237-290.

⁴⁴ Kieckhefer, R. *European witch trials*. University of California Press. 1976; pp. 10-26. Citado en Levack, B.P., *La caza de brujas en la Europa Moderna*. Alianza. Madrid. 1995; p. 258.

agitación social que conducirán a una etapa definida por los grandes juicios masivos y numerosas ejecuciones hasta la mitad del XVII. A partir de la mitad de siglo este fenómeno irá remitiendo gracias a la labor de la Ilustración y los intelectuales del XVIII.

En lo que se refiere a la locación territorial, Levack habla de tres factores a tener en cuenta para el estudio de la intensidad de la brujomanía en Europa: la diferenciación local de bruja como adoradora del diablo o como quien realiza *maleficium* (daño) por sí sola (allí donde las tesis del demonismo arraigaron las persecuciones fueron más numerosas y violentas) , el sistema empleado en los tribunales (permisividad o no hacia la tortura y otros métodos de incoación del reo), el grado de control judicial central sobre los enjuiciamientos (por norma general los pequeños tribunales locales mostraban más empeño en localizar y procesar brujas) y, por último, el grado de celo religioso manifestado por los habitantes de la región (difícil de cuantificar pero presente, por ejemplo, en regiones donde convivían distintas creencias religiosas tras la Reforma).

Una vez expuestos dichos parámetros podemos ejercer una clara división entre los lugares con un mayor número de ejecuciones (en relación a su tamaño y población). Lugares donde la descentralización política y la falta de organismo superiores que controlasen la persecución, como los territorios alemanes o suizos, tuvieron un mayor índice de ajusticiamientos. Por otra parte, los que no cumplían alguna de éstas características, como España con la presencia de la Inquisición o Francia tras la imposición del sistema de *parlaments* donde poder apelar las sentencias, presentan un menor número. Luego, casos particulares como Inglaterra, donde no cuajaron las tesis del demonismo y no se permitió la tortura como método interrogatorio, también muestran un menor porcentaje de sentenciados tras las acusaciones.

El respaldo para este fenómeno de histeria vino tanto por la vía eclesiástica como seglar. La persecución contra el uso de magia está representada en la Biblia en un versículo concreto del Antiguo Testamento que rezaba: “No dejarás con vida a la hechicera”⁴⁵, dicha frase ha sido traducida empleando diferentes palabras pero manteniendo un significado similar en el apartado “Leyes morales y religiosas” en la edición de la Biblia que consulté. Éste versículo concreto fue empleado tanto por protestantes como católicos.

Por otro lado, el delito de brujería era civil, en cuanto causaba perjuicio directo sobre los vecinos. Pérdida de cosechas, asesinato, infanticidio, mal de ojo... entre otras

⁴⁵ Éxodo, 22:17.

actividades que se achacaban a las brujas eran motivación suficiente como para emprender acciones judiciales contra la persona que se creía culpable de ello. Además, diferentes estados con dispares enfoques hacia la brujería promulgaron edictos y leyes contra los crímenes asociados a ésta como Inglaterra, Escocia, el Franco-Condado, Suecia, Dinamarca, Noruega y Rusia⁴⁶.

Las pruebas para condenar ante un tribunal dichas infracciones en raras ocasiones eran más sólidas que acusaciones y una posterior confesión por parte del acusado. No obstante, en un estado de histeria y medio en los contextos descritos, eran motivo suficiente como para llevar adelante el proceso hasta el ajusticiamiento.

En la siguiente parte del trabajo, analizaré los procedimientos judiciales que permitieron la brujomanía, entendida como fiebre de caza de brujas, desde un plano general aunque focalizándome en los lugares de interés del estudio. Para ello, hablaremos del sistema de juicios, los tipos de tribunales y el sistema por el cual se obtuvieron gran parte de las confesiones y a día de hoy sigue siendo motivo de controversia en cuanto a su eficacia: el tormento.

a) Los juicios

Al entrar en este apartado debemos hacer hincapié en la brujería como delito. Usunáriz Garayoa lo denomina de fuero mixto⁴⁷, es decir, podía ser juzgado tanto por tribunales laicos como eclesiásticos. Con lo cual nos encontraríamos ante un triple procedimiento a seguir según los jueces que el autor propone: la Inquisición, los obispos y los tribunales civiles.

Como al primero de ellos se le va a dedicar un apartado más extenso a continuación nos centraremos en los dos siguientes. Los obispos pueden ser entendidos como tribunales eclesiásticos únicos en aquellos países donde la Inquisición ya no existía o como tribunales a parte que podían realizar sus propias investigaciones y vigilancias antes de dar noticia al tribunal inquisitorial pertinente según dónde se encontrasen.

Los tribunales civiles se encargaban de esta transgresión en cuanto suponían las acciones realizadas un daño o perjuicio a la comunidad, como cualquier crimen, pero además, dentro de los tribunales reales, podían interpretarse la herejía como como un delito de lesa majestad, que amenazaba el orden monárquico divino⁴⁸.

⁴⁶ Op. Cit. Levack, B.P., *La caza de brujas...*, 1995; p. 121.

⁴⁷ Usunáriz Garayoa, J. M., "La caza de brujas en la Navarra Moderna (siglos XVI-XVII)", *Reiv*, nº 9. San Sebastián. 2012; p. 327.

⁴⁸ Tausiet, M. *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Diputación de Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2000; p. 187.

Antes de adentrarnos en las actividades de los tribunales es necesaria la mención al cambio legal que vino del cambio doctrinal con el paso de la Edad Media a la Moderna. Tausiet explica esta transición entre el método acusatorio (*acusatio*), que consiste en que el acusado debe llevar la carga de su defensa para demostrar su inocencia ante los cargos, al inquisitorial, donde un juez toma la iniciativa para llegar a la verdad de la denuncia mediante una investigación o *inquisitio*⁴⁹.

Ya en la Edad Moderna, los tribunales seguían el esquema básico procedimental de cualquier delito: Primero encontramos la fase de iniciación, en la cual tras el conocimiento del delito, las autoridades ordenaban la toma de pesquisas para lo que se enviaba a un comisario y un escribano al lugar de los hechos para recabar información. Éstos tomaban declaraciones de quienes quisieran declarar e incluso de los acusados, quienes podían confesar o negar los hechos. Tras la recogida de testimonios se procedía a la orden de encarcelamiento y el traslado a las cárceles consecuentes donde se informaba al fiscal y se iniciaba la fase plenaria.

En esta etapa el fiscal se interrogaba a los testigos recogiendo sus testimonios mientras el procurador de los demandados presentaba otra versión que intentaba demostrar la inocencia de los acusados, aportando también testigos. Con la asunción del Derecho Romano en el siglo XII, además de la tecnificación de los procesos con su consecuente complicación y prolongación, el reo había adquirido una serie de garantías y derechos que le permitían, cuando menos, una mejor defensa⁵⁰.

Este proceso podía reiterarse varias veces, en los juicios de brujería solían pedirse condenas altas o la aplicación de tormento, del que más adelante hablaremos, si las pruebas de culpabilidad no eran suficientes (para ello hacía falta la aprobación de un organismo superior si existía, sino, en general, las garantías del reo resultaban ínfimas para defender su inocencia). Una vez se demostraba, mediante pruebas o la confesión (forzada o no) de los acusados, la culpabilidad se procedía a las medidas punitivas consecuentes.

Cabe pensar si existían justicias paralelas a las oficiales evadiendo sus normativas motivadas por la petición popular. El nivel en el que el miedo, la sospecha y el rumor incentivaron la caza de brujas sigue siendo un ámbito que necesita ser estudiado más a fondo así como la respuesta de los organismos e instituciones superiores.

⁴⁹ Op. Cit. Tausiet, M., *Ponzoña en los ojos...*, 2000; pp. 50-54.

⁵⁰ *Ibidem*, 2000; p. 185.

i) La tortura:

Numerosos autores coinciden en que los delitos de brujería eran imposibles de demostrar con pruebas sólidas, la culpabilidad del reo se demostraba habitualmente mediante la confesión del mismo. Esta confesión podía obtenerse de varios modos, por ejemplo con promesas de absolución o menor condena si colaboraba en el proceso. No obstante en muchas partes de Europa se abogó por el sistema del tormento. Sin embargo, hay que recalcar que en determinadas regiones nunca se contempló la tortura como práctica para la obtención de testimonios. Éste es el caso de estados como Inglaterra, cuya menor tasa de condenados refleja lo determinante que fue éste método en la obtención de confesiones incriminatorias.

Hay que discernir en este punto dos tipos de torturas: la *punitiva* y la *interrogatoria*⁵¹. Ésta última es la propiamente judicial y la que nos interesa dada su aplicación en las investigaciones y juicios contra los acusados de brujería.

El empleo de tortura como método para la obtención de información verídica tiene un largo recorrido, Levack hace referencia a su uso ya con esclavos en la antigua Grecia y Roma (en esta última incluso con hombres libres en juicio de crímenes mayores). La vista hacia un pasado que puede resultar tan lejano no es baladí dado que la introducción del uso de tortura se dio a mediados del siglo XIII como consecuencia del estudio y reimplantación del Derecho Romano para mejorar la eficacia de los juicios.

Fue el Papa Inocencio IV quien, a imagen de los tribunales civiles, capacitó el uso de la tortura a los tribunales bajo su autoridad en los procesos de brujería, considerado el crimen oculto por antonomasia que había que esclarecer.

El uso del tormento se escuda en la suposición de que el acusado confesará la verdad si es expuesto al dolor físico durante el interrogatorio. Se sabe que esto no es cierto y que se trata de un método poco fiable. Levack discierne que las falsificaciones en los testimonios pueden deberse a diferentes motivos: 1) tratarse de una persona inocente o que ignora la información deseada, 2) proporcionarle fragmentos de información intencionada para dirigir sus respuestas o 3) bien excederse con la magnitud de la tortura (logrando cualquier confesión por parte del torturado)⁵². Éste rasgo no era desconocido por las élites (por ello estuvo prohibida hasta mediados del siglo XIII por la Iglesia), por ello se idearon una serie de normas para regularla y hacer más efectiva su aplicación, como límites de severidad y duración para evitar la muerte del reo, que todo el tormento

⁵¹ Op. Cit. Levack, B.P., *La caza de brujas...*, 1995; p.109.

⁵² *Ibidem*, 1995; p. 110.

debía ser ejercido el mismo día o exclusión de determinadas personas de dicho método (como niños y mujeres embarazadas). También es conocido que estas normas se relajaron u obviaron dando a lugar a grandes abusos, pues dichas restricciones se omitían en los considerados crímenes excepcionales (*crimen exceptum*) y la brujería se encontraba entre ellos.

Ésta realidad suscita la pregunta de si los jueces en cuestión nunca se plantearon la opción de estar condenando y obligando a confesar a personas inocentes. Levack interpreta que o bien creían que la acción divina les ofrecería protección y fortaleza frente al tormento en caso de ser inocentes, o bien consideraban que todo acusado era culpable⁵³.

El interés en esta apartado tan morboso radica en su papel de director de la caza de brujas en Europa. Las confesiones obtenidas en las aplicaciones de tormento facilitaron la formación de un concepto de brujería y ayudaron a su difusión aún más que los tratados demonológicos cultos. Habría que mentar el desarrollo en Inglaterra de este constructo, pues a no contemplar la tortura en sus interrogatorios, la bruja como partícipe de aquelarres y adoradora del demonio nunca tuvo gran aceptación.

La tortura también aumentó el número de culpables de brujería al no necesitar pruebas frente a las confesiones que respaldaran el delito. También Inglaterra es el contraejemplo perfecto pues, frente a la alta tasa de culpables entre los acusados en Europa, solo la mitad de los acusados eran encontrados culpables por los tribunales. El incremento en el continente se debió a su vez gracias a delatar a supuestos cómplices de brujería, convirtiéndolo en un crimen colectivo y favoreciendo la idea de secta o culto.

b) La Inquisición

La Inquisición tiene una larga trayectoria cuyas connotaciones negativas se han perpetuado a lo largo del devenir historiográfico hasta hace relativamente poco. No es mi labor hablar aquí de las luces y sombras en lo referente a la maquinaria o acciones de esta institución más allá de presentar lo que diversos autores, como Levack y Caro Baroja entre otros, han aportado sobre ella en relación a los juicios y la caza de brujas.

Al contrario de lo que inicialmente se supone, conocida su extensa fama, ésta actuó como freno a la histeria popular en los países donde estaba asentada en multitud de ocasiones. Autores como los mentados elogian su prudencia y la labor de determinados personajes que se encontraban al frente de determinadas comisiones de la misma o

⁵³ Íbidem. 1995; p. 115.

realizaron críticas a posteriori que lograron cambiar el sistema procedimental, como Alonso de Salazar y Frías o Pedro de Valencia.

Hemos de matizar, como es de suponer, que la existencia de ésta institución ha sido diversa y condicionada según la época y la geografía. Durante la Edad Media, hubo legislación tanto laica como eclesiástica contra las acciones de la magia, la Iglesia sobre todo requería la penitencia o la excomunión como reacción a la transgresión respecto a Dios más que por los perjuicios cometidos contra personas⁵⁴. La inquisición medieval, supeditada a la autoridad era papal, presentó unas características de persecución a la magia más unificadas y tuteladas por una autoridad central. Por otro lado, durante la Modernidad, sobre todo en la zona de la Europa meridional donde localizamos uno de los focos de estudio (España), en la evolución de la institución se dio una transición que devino en un bagaje propio.

Levack expone que, pese a la descentralización política de varios reinos con una cabeza común, España tenía una institución judicial centralizada (la Inquisición, reorganizada en 1478 sin estar bajo la directa jurisdicción de Roma⁵⁵, que sólo ratificaba la elección de Inquisidor General) quién asumió el control de casi todos los procesos de brujería. Disponía de veintiún tribunales regionales por todo el imperio, pero todos estaban subordinados al tribunal central: el Consejo de la Suprema y General Inquisición., que asegura el cumplimiento de las normas de los procesos y recibía apelaciones a sentencias de tribunales regionales.

Este organismo, independiente del papado, tenía como misión mantener la pureza de fe luchando contra cualquier herejía o desviación de la fe. No obstante hay que mentar una característica del sistema inquisitorial: en un inicio tenía un fin reconciliador del reo con la verdadera fe⁵⁶. Los inquisidores no eran torturadores sino teólogos y juristas con gran preparación que aspiraban a actuar con justicia, castigaban testimonios falsos y, en alguna ocasión, declaraban inocentes a los acusados.

Además hay que tener en cuenta que la Inquisición no tenía potestad para castigar, decretaba penas a cumplir que el brazo secular ejecutaba.

c) Los tribunales civiles y locales

Los tribunales tomaron parte en los juicios por brujería bien como subordinados de los tribunales eclesiásticos o bien como tribunales a parte desde un inicio. El cambio vino

⁵⁴ Kieckhefer, R., *La magia en la Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1992; p. 190.

⁵⁵ Op. Cit. Henningsen, G. *El abogado de...*, 2010; p. 64.

⁵⁶ *Ibidem*, 2010; pp. 68-69.

con el monopolio por parte de los tribunales civiles con la definición de brujería como delito civil. Autores como Levack, Henningsen o Gari defienden que sin la aportación del poder secular la caza de brujas no hubiera alcanzado las dimensiones que tuvo, mientras que la permanencia de tribunales eclesiásticos en otros ayudó a mantener los enjuiciamientos en niveles mínimos.

La denominación “mixta” del delito de brujería se fue decantando hacia la competencia civil por los efectos nocivos inmediatos que se le achacaban, respaldados por cuerpos legislativos que incluyeron leyes concretas contra la brujería. Esta potestad sobre dichos delitos contribuyó al incremento de la caza al dar publicidad y directrices para facilitar su procesamiento.

El declive de la inquisición papal como de otros tribunales eclesiásticos gracias al rechazo de la Reforma a su autoridad también contribuyó, excepto en determinados lugares como España, Portugal e Italia. A su vez, parece que los juristas eclesiásticos desarrollaron un resquemor ante los abusos de los procedimientos de la caza de brujas, reconociendo haberlos cometido en los inicios de la institución y recomendando cautela que, a rasgos generales, no fue respetada⁵⁷.

Esto no significa que el clero se desentendiera o perdiera interés en la caza de brujas, el culto al diablo y la magia nociva. Sin embargo buscaron otros medios para interceder, se convirtieron en los auxiliares de las autoridades judiciales, a veces llegando a presionar para que las autoridades laicas actuaran con más dureza durante los siglos XVI y XVII.

Pese a su doble naturaleza de crimen civil y espiritual, la huella de herejía seguía teniendo un peso importante con lo que la pena habitual, excepto en algunos países como Inglaterra y Nueva Inglaterra, era la pira. Esta práctica se respaldaba en un versículo de la Biblia: “El que no permanece en mí es arrojado fuera, como el sarmiento, y se seca; y los reúnen y echan al fuego, y se queman”⁵⁸, podemos entenderlo como un rito de purificación, significado que aparece en muchas culturas. También se ha interpretado como una forma de evitar el retorno y venganza de los brujos al haber destruido su cuerpo. Sin embargo, hay que matizar que no fueron quemadas en vida en su mayoría (salvo en los territorios españoles e italianos según Levack), lo habitual era aplicar otras sentencias de muerte, como garrote y luego quemar sus restos. Para aquellos que habían confesado total o parcialmente su culpa y daba muestras de querer reconciliarse con la fe (y eran

⁵⁷ Op. Cit. Levack, B.P., *La caza de brujas...*, 1995; pp. 121-122.

⁵⁸ Juan, 15: 6.

finalmente reconciliados) tenían que vestir el sambenito durante un tiempo variable además de cumplir castigos diversos que podían incluir el encierro en la cárcel del tribunal, el “remo sin sueldo” en las galeras, el destierro o penitencia pecuniarias entre otras condenas.

Hay que remarcar que no siempre se dictaron sentencias capitales contra el delito de brujería, en Francia y Ginebra, por ejemplo, el sistema de *parlaments* del cual hablaremos más adelante conmutaba la pena de muerte por la de exilio.

Dentro de los tribunales civiles, los tribunales locales tuvieron un importante papel en la persecución y ajusticiamiento. Pese a que las directrices eran marcadas por el papado o los monarcas pertinentes mediante leyes o decretos, se concedió cierta independencia a las regiones para gestionar los casos de brujería. Éstos estaban caracterizado por un mayor celo frente al problema y, por lo general, ajusticiaban a un mayor número de personas si no estaban vigilados por las autoridades centrales.

Levack achaca esta realidad a dos motivos: el primero, la mayor proximidad a los ataques realizados por las brujas lo que condujo a casos de histeria, y segundo, que los aparatos centrales solían proporcionar cierta garantía procesal a los acusados. También relaciona la descentralización política con una mayor libertad por parte de las autoridades locales para actuar según su criterio, exponiendo el caso de Alemania (fragmentada en regiones) frente a España (también dividida en diferentes regiones pero con el organismo centralizador de la Inquisición). No obstante, no hay excepciones dentro de la labor disuasoria de las autoridades centrales, pues en ocasiones fueron las hostigadoras de los procesos, como, por ejemplo, la labor de Eduardo VI de Escocia durante 1590 en una de las mayores cazas de brujas de su país⁵⁹. Pese a ello, la tónica general expone un papel neutral.

Una de las conclusiones que podemos sacar es la relación entre la construcción del estado centralizado moderno supuso un ataque a la ordenación tradicional, y que uno de sus representantes fuese brujería junto con otro tipo de tensiones sociales.

⁵⁹ Op. Cit. Levack, B.P., *La caza de brujas...*, 1995; p. 133.

4. La brujería y sus procesos entre el sur de Francia y España

a) Sur de Francia:

Anteriormente se ha mencionado la heterogeneidad como uno de los rasgos característicos del *boom* de la brujería tanto en tiempo como en espacio. Dado que el trabajo se enfoca en diferentes áreas geográficas, primero describiremos someramente la situación de la caza de brujas en ellas.

En Francia encontramos una mayor intensidad en la persecución de brujas durante la Edad Media tardía, las Guerras de Religión y el siglo XVII. Sin embargo, es comprendida como un fenómeno eminentemente rural y localizado en las zonas fronterizas: norte, este, sudoeste y las regiones de Languedoc y Normandía.

Esta distribución se enlaza con los focos de resistencia a los esfuerzos de centralización y creación de un estado absolutista de la monarquía francesa, donde se utilizaría la brujería como programa para disciplinar, cristianizar y controlar la rebelión en estas regiones marginales, es decir, una estrategia de la élite para el control social. Esta línea de estudio fue muy popular en Francia a partir la década de 1970 gracias a los estudios locales, donde autores como R. Muchembled en su *Sorcières. Justice et Société aux 16 et 17 siècles* (1987)⁶⁰ trató la maniobra centralista junto a la posición de la mujer como preservadora y continuadora de la tradición popular y, por ende, cabeza de turco.

Dentro de la centralización se implantó el sistema de apelación de los tribunales locales a los ocho parlamentos provinciales a finales del s. XVI, el cual no disuadió a las autoridades locales de cesar los procesos pero revocó numerosas sentencias siendo el de mayor importancia el de París.

La visión general sobre el episodio de “brujomanía” en Francia indica un menor número de procesos que en las regiones alemanas, lugares donde la persecución tuvo causas tanto políticas y judiciales como religiosas. Debemos tener en cuenta el contexto en el que se enmarca la expansión del fenómeno con hitos como las herejías finales de la Edad Media y la contemporánea Reforma protestante (y, como consecuencia, la Contrarreforma católica). Levack⁶¹ expone que las autoridades tomaron conciencia de la brujería como un brote nuevo y especialmente virulento de herejía que debía ser combatida (tanto en el bando protestante como en el católico) y que, junto con la presencia

⁶⁰ Citado en Franco Rubio, G.A., *Cultura y mentalidad en la Edad Moderna*, Sevilla, Mergablum, 1999; p. 134.

⁶¹ Op. Cit. Levack, B. P., *La caza de brujas...*, 1995; p. 251-254.

de una fe rival, se pudo fortalecer la conciencia de la presencia física del diablo en esa zona provocando el estado de ansiedad subyacente en los procesos por brujería.

Dentro de los episodios de localizados en el sur de Francia, me gustaría dedicarle atención a los sucesos de Labourd, parte fronteriza del País Vasco Francés al que incluiremos en Francia dada su actual denominación, y la labor tanto de actuación como de recopilación escrita del suceso de Pierre de Lancre (1553-1631).

i) Pierre de Lancre y los sucesos en el País de Labourd

Diferentes autores han tratado la figura de Pierre de Lancre, desde tenerlo como a un místico⁶², como un hombre afable pero influido de modo funesto por la Religión⁶³ o como un hombre de leyes que busca obsesivamente el delito teniendo la Religión como código penal⁶⁴. Sea cual fuere la realidad sobre su carácter y la evolución del mismo, fue un comisionado de Enrique IV para ir a Labourd en 1609 a raíz de las apelaciones dirigidas al monarca sobre la presencia y estragos de las brujas en la región, y tras la sangrienta tarea de ajusticiamiento él mismo inició la recopilación y escritura de los sucesos.

El resultado de ésta labor fue *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons*, impreso en 1612. Debemos tener en cuenta que, desde los inicios, De Lancre no tenía en alta estima ni consideración a la población de la región (consideraba su situación política, religiosa y cultural entre dos naciones como el caldo de cultivo perfecto para que “Satanás escogiera aquella tierra como centro de sus operaciones funestas, vivero de la Brujería en Europa”⁶⁵). Además, alegaba que en una tierra donde los hombres se hacían a la mar durante largos periodos anuales, dejando a sus mujeres como dueñas del país en su ausencia, era el prototipo de “la ligereza, la inconstancia y las malas costumbres”⁶⁶. Caro Baroja añade que la situación de espanto generada por la llegada de los comisionados desencadenó una migración masiva al sur, hacia la denominada Baja Navarra.

Seguidamente se va a exponer un pequeño compendio de los estudios y recopilaciones de Pierre de Lancre sobre lo que creyó que eran las prácticas de brujería de la región.

La obra constituye, además de una crítica hacia los labortanos, es un amplio tratado de demonología. Habla sobre el *Sabbat*, venenos, pactos con el demonio, marcas

⁶² Bernou, J. *La chasse aux sorcières dans Labourd (1609). Étude historique* (Agen, 1897), pp. 90-104. Citado en Caro Baroja, J., *Las brujas...*, 2015; p. 235.

⁶³ Op. Cit. Michelet, J. *La bruja*, 2004; pp. 126-127.

⁶⁴ Op. Cit. Caro Baroja, J., *Las brujas...*, 2015; p.235.

⁶⁵ De Lancre, P. *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons*. París (1612), p. 30 (lib. I, disc. II). Citado en Caro Baroja, J. *Las brujas...*, 2015; p. 237.

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 59-60 (li. I, disc. III). Citado en Caro Baroja, J. *Las brujas...*, 2015; p. 238.

de brujas, misas negras, danzas brujeriles, coito con el dominio, licantropía⁶⁷... La finalidad del autor en este libro era revelar y advertir del influjo diabólico, para lo cual no parece omitir detalle por escabroso que pueda resultar.

Lancre achaca a la mujer, con su impropio comportamiento, entre otros factores que tres mil personas de la región llevaran la marca del Diablo, señal del pacto⁶⁸ visible bien en partes descubiertas como los ojos o la boca bien en partes “sucias” (ano o el sexo de la mujer). Durante su investigación se inspeccionó a los sospechosos, rasurando y clavando agujas en la zona bajo la suposición de que ésta se encontraba insensibilizada para distinguirla de las marcas naturales. Esto también nos muestra de forma colateral la forma tan concienzuda y metódica de investigación en los casos de brujería tanto tiempo después de la publicación del *Malleus Maleficarum* y obras similares. [Delumeau]

En lo que respecta a las juntas o *sabbats* los describe más prolíficos y habituales que en otras regiones (todas las noches e incluso durante el día y a las horas de la misa mayor⁶⁹). Lancre es de los primeros en mentar la palabra *aquejarre*, del vascuence que ese hablaba en la región, y lo presenta como su extendida acepción que el traduce como ‘Lane du bouc’ (‘prado del cabrón’) haciendo referencia a la forma en la que el demonio se personaba en las reuniones. Sin embargo, matiza que podía adoptar diferentes formas animales, con rasgos humanos o vegetales (como un tocón o un laurel negro).

Mantuvo concepciones anteriores de que se podía acudir física (gracias a ungüentos o a pie) o espiritualmente (mediante el sueño). Además, las brujas raptaban niños para llevarlos con ellas a la reunión, donde les hacía renegar de Dios, la Virgen, los Santos, los sacramentos y de su familia, exponiéndolo como una prueba de fe o un castigo para los padres.

En estas reuniones jerarquizadas [Anexo 8] describe que se cometían atropellos de todas clases: profanación de sacramentos, ingesta de sangre y carroña en un festín, misas negras, llamadas a tormentas y tempestades, fabricación de veneno, transmutaciones y orgías. Estas últimas las detalla poco dentro de los testimonios de los niños, colocándolas tras “una nube” que las alejaba de sus miradas. Esto difiere, según Rodríguez Álvarez con las descripciones tan realistas que presenta el autor de los encuentros sexuales en otros apartados incluyendo la cópula con el demonio⁷⁰.

⁶⁷ Rodríguez Álvarez, M., “Pierre de Lancre, el cazador de brujas”. *Historia 16*. Nº 366; p. 121.

⁶⁸ *Ibidem*, p; 123

⁶⁹ Op. Cit. Caro Baroja, J. *Las brujas...*, 2015; p.239.

⁷⁰ Op. Cit. Rodríguez Álvarez. M., “Pierre de Lancre...”; p. 124.

Las actividades realizadas en las juntas, sobre todo las misas negras, las distribuye en un esquema a emulación tanto de una corte como de una catedral, forma de comprensión ya analizada en el apartado aquelarre de éste trabajo, llegando a la conclusión de que allá donde domina el demonio siempre trata de imitar a Cristo y sus ceremonias⁷¹.

Caro Baroja critica la labor de éste magistrado en dos aspectos fundamentales: el primero, tomar todo tipo de declaraciones obtenidas bajo tormento (ya se ha hablado en este trabajo de la relativa veracidad de éstas confesiones), y segundo, Lancre no comprendía la lengua vascuence de la región, mostrando algunos errores de comprensión en sus escritos⁷². Además, éste personaje, al igual que otros que veremos más adelante, está convencido de la realidad que le han enviado a combatir, bajo unos esquemas a los que encuentra respaldo buscándolos.

Para culminar el apartado sobre el sur francés hay que mentar a los Pirineos como la línea divisoria entre Francia y la Península Ibérica. No obstante, esto no frenó el paso y contacto de la brujería en ambas zonas. Gari Lacruz⁷³ aboga por la importancia de los acontecimientos de brujería en el Pirineo Central, tanto franceses como españoles, así como la interacción entre ambos en tres tipos de actuación:

- Desplazamiento de brujas del Alto Aragón hasta los conventículos de Francia.
- Presencia de brujos franceses en Aragón (siendo menos frecuente la vertiente contraria).
- Asistencia de endemoniados franceses y sus familias a las peregrinaciones a Santa Orosia en Jaca y otros lugares.

Además, diversos autores, entre ellos el mismo Gari⁷⁴, sostienen que los acontecimientos de Labourd, gracias a la labor de Lancre y sus escritos, promovieron la histeria por la caza de brujas que traspasó la frontera natural de los Pirineos e invadió el norte de España. Debemos tener en cuenta que este proceso ocurrió prácticamente a la par que el proceso de Zugarramurdi junto con el traspaso de gente que huyó, como se ha comentado, a territorios cercanos por la persecución en el sur de Francia. El clima de desasosiego producido ante dichas circunstancias pudo generar un caldo de cultivo donde el miedo podía estallar en cualquier momento.

⁷¹ Op. Cit. Caro Baroja, J. *Las brujas...*, 2015; p.252.

⁷² *Ibidem*, 2015; p. 249

⁷³ Gari Lacruz, Á. *Brujería e Inquisición en Aragón*. Zaragoza, Deslan, 2007; p. 31.

⁷⁴ *Ibidem*, 2007; p. 275.

b) El norte de España

Levack dedica en su obra un apartado a la zona meridional europea donde la describe como una de las zonas donde menos incidencia de tuvo la brujomanía⁷⁵. El autor achaca esta realidad, tanto para la península Ibérica como la Itálica, por la presencia del organismo de la Inquisición y su reticencia a las condenas a muerte junto con una meticulosa supervisión de los casos y el proceder en ellos.

Observa a su vez la distinción entre dos clases de brujería: una más urbana e influida por los estudios humanistas y otra popular con mayor peso de la tradición y el folclore. Mientras la primera clase está más caracterizada por el curanderismo, la adivinación y la magia amatoria (pone incluso como ejemplo al personaje de Celestina de la novela de Fernando de Rojas), la segunda estaba, más rural, estaba determinada por los pactos con el demonio según estudiosos como Caro Baroja. Esta característica influyó en la mayor presencia de juicios en zonas rurales y montañosas del norte en los tres países (España, Portugal e Italia).

No obstante, el estereotipo de bruja presente en la literatura no alcanzó una aceptación tan amplia como en el resto de Europa. En el caso español, podemos seguir las huellas de las ideas sobre demonología de los juicios vascos hasta la labor de Pierre de Lancre en el sur de Francia antes presentada.

De nuevo, el papel del órgano inquisitorial fue determinante en la concepción de la bruja (entendida como hereje, no como quien se somete al demonio) y ya se ha presentado el papel reconciliador con la fe de la institución. Ahora presentaré una visión de las regiones colindantes a los Pirineos, sus devenires históricos en los que respecta a los procesos contra brujas y casos más representativos a fin de hacernos una idea general de cómo era la brujería en estas regiones.

i) Alto Aragón

Gari Lacruz expresa su pesar ante los pocos estudios rigurosos que se tenían de la brujería en la comunidad de Aragón a la altura de la década de 1980. Sus estudios habían llegado a demostrar la pretérita presencia de huellas de brujería en esta región desde fechas como 1023, presentes en una carta del Obispo de Vich a Sancho el Mayor alertando de la numerosa presencia de ‘augurios’ (en el sentido más que genérico que solamente ‘adivinación’)⁷⁶. No obstante, la primera medida legal contra la brujería aparece en el

⁷⁵ Op. Cit. Levack, B. P., *La caza de brujas...*, 1995; pp. 243-287.

⁷⁶ Gari Lacruz, Á., “La brujería en Aragón”. *I congreso de Aragón de etnología y antropología*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1981; p. 27.

Vida Mayor de Canellas (1247), contra adivinos y envenenadores, y la primera vez que aparece la palabra ‘bruxo’ o ‘bruja’ en Aragón, siendo la segunda en España⁷⁷, es en la Ordenaciones y Paramentos de Barbastro de 1396.

Pese a la existencia de procesos inquisitoriales ya a finales del siglo XV contra brujos, en el Alto Aragón las huellas de brujería, donde también hay registros de actividades conocidas como dañar personas, animales y cosechas⁷⁸, son más particulares y han sido foco de mayor interés los casos de “posesión” en valles como Hecho, Villanúa y Tena. En estos casos las afectadas ladraban como perros (se las denominó por ello ‘latrantes’) llegando a elaborar la Inquisición un edicto específico para las comarcas de Jaca y Ribagorza a raíz de estos sucesos.

En 1592 se acordó en las Cortes de Tarazona que la brujería y delitos similares quedaban fuera de la vía privilegiada, favoreciendo juicios sumarísimos y sin apelación, esto suponía que, en caso de que la Inquisición quisiera reclamar algún caso el reo posiblemente ya hubiera sido ejecutado o estuviera cumpliendo sentencia.

En el periodo comprendido entre 1497 y 1610 fue el más activo dentro del territorio aragonés con al menos 94 causas englobadas en “prácticas supersticiosas” llevadas por el tribunal inquisitorial de Zaragoza, 32 de ellos contra brujas (30 mujeres)⁷⁹. Dentro de los acusados Gari Lacruz diferencia dos grupos: el primero, “masculino, joven y activo”⁸⁰ de actividad itinerante y soltero, y el segundo “sedentario y femenino”⁸¹, de diez a quince años mayores que los hombres y con un gran porcentaje viudas. De nuevo nos encontramos con el estereotipo de la bruja clásica, pero es interesante encontrar también la descripción del brujo, menos habitual.

Los datos recogidos de la mencionada centuria presentan una mayor afluencia de brujas en la provincia de Zaragoza, frente a 25 del Alto Aragón. Éstas, la mayoría residentes en la capital y por ello inmersas en la cultura urbana, se relacionaban más con la magia amorosa y se achacaba ascendencia morisca como aliciente para demostrar su culpabilidad.

Por el contrario, en el norte los casos de brujería se relacionaban más con el aquelarre, sin ser tan frecuente como en el País Vasco, y encontramos referencias a ellos en lugares

⁷⁷ Op. Cit. Gari Lacruz, Á. “La brujería en Aragón”, 1981; p 28.

⁷⁸ Gari Lacruz, Á., “La posesión demoníaca en el Pirineo aragonés”. *Reiv.* N°9. San Sebastián. 2012; p. 164.

⁷⁹ Op. Cit. María Tausiet, *Ponzoña en los ojos...*, 2000; p. 105.

⁸⁰ Op. Cit. Gari Lacruz, Á., “La brujería en Aragón”, 1981; p. 33.

⁸¹ *Ibidem*, 1981; p. 33.

como Tamarite, Sesa, Pozán de Vero, el Valle de Tena, Cénarbe⁸²... todos en la provincia de Huesca. Los actos en estas juntas no difieren de los relatados para los que se hacían en otros lugares: pactos con el diablo (mediante el “ósculo anal”), danzas rituales, encuentros sexuales, fabricación de venenos, sacrificios de víctimas, profanación de objetos religiosos... Pese a la escueta documentación de éstas reuniones, la toponimia y la tradición dan a entender que la presencia de brujas era algo bastante difundido y habitual.

Sin embargo, tiene más importancia para la brujería aragonesa los episodios de posesión acontecidos entre 1637 y 1643 que recorrieron varios pueblos del Alto Aragón y que afectaron a unas 1600 mujeres según José Pellicer⁸³, cifra que parece exagerada. Las manifestaciones físicas de éste suceso eran diversas, Blasco Lanuza las describe en una carta [Anexo 9] de la cual podemos resaltar como síntomas más representativos la privación de sueño, desmayos, histeria, cambios bruscos de ánimo y la imposibilidad de participar en los actos religiosos. Ante los sucesos, exorcistas sospecharon la posesión e intervinieron, a su vez como forma de demostrar la realidad demoníaca favoreciendo la manifestación de los sucesos y la aparición de nuevos síntomas.

Los fenómenos, como la supuesta manifestación de los espíritus a través de sus bocas, llevaron a tomar los sucesos como ciertos por las autoridades ya que los teólogos así las planteaban. Gari Lacruz, en su obra *Brujería e Inquisición en Aragón*, dedica un capítulo al estudio de la psicogénesis de la posesión⁸⁴ donde expone que si bien algunos casos parecen fiables otros deben ser puestos en duda por su presentación en las fuentes. Finalmente, el autor se decanta por la opción de comportamientos histéricos, documentada desde el siglo XIX, fomentados por la condición social y cultural de las mujeres poseídas, situadas entre los once y treinta años y muchas veces solas⁸⁵.

Para sanar a los posesos hay referencias de los siglos XI y XII de lugares donde se les llevaba para sanarlos⁸⁶, pero fue a partir del siglo XIII cuando Santa Orosia, a día de hoy todavía patrona de los endemoniados, comenzó a ser muy popular en el Pirineo Aragonés. Procesiones, misas y rituales específicos se organizaban en honor de la santa hasta hace relativamente poco con gran participación y podemos encontrar incluso registros fotográficos que lo corroboran [Anexo 10].

⁸² Ibídem. 1981; p. 35.

⁸³ Op. Cit. Gari Lacruz, Á, “La posesión demoníaca...”, 2012; p. 175.

⁸⁴ Op. Cit. Gari Lacruz, Á. *Brujería e Inquisición...*, 2007; pp.207-222.

⁸⁵ Op. Cit. Gari Lacruz, Á, “La posesión demoníaca...”, 2012; p. 176.

⁸⁶ Op. Cit. Gari Lacruz, Á. *Brujería e Inquisición...*, 2007; p.155.

Tras este repunte en el Alto Aragón de sucesos relacionados con la acción de brujas o agentes diabólicos (en el caso de los posesos) hacia mediados del siglo XVII la situación se relajó bastante en todo el territorio aragonés, como a nivel general.

ii) País Vasco y Navarra: El Auto de Fe de Logroño de 1610

Se trata de una región con notables acontecimientos sobre brujería de gran relevancia desde el siglo XV hasta albergar el más famoso caso de brujomanía a nivel nacional: el caso de Zugarramurdi a inicios del s. XVII.

Nos llegan noticias desde fechas como 1466, en la cual de la provincia de Guipúzcoa se dirigió una representación a Enrique IV, rey de Castilla, donde se exponían los perjuicios que las brujas causaban y se pedía la facultad para los alcaldes de sentenciar los casos sin derecho a apelación. El rey contestó mediante una real cédula el 15 de agosto de ese año. Caro Baroja expone que, tal como se presenta en dicha petición, la brujería aparece como una plaga social antes de fundarse la Inquisición⁸⁷.

Ya hacia el 1500 nos encontramos con el proceso de Amboto⁸⁸ (Vizcaya) donde ya encontramos caracteres de adoradoras de Satán (modo formal de culto) y expertas en artes mágicas. Algunos contemporáneos, como fray Alonso de Cartagena, obispo de Bruggos, lo consideraron simplemente idolatría o pervivencia de algún culto pagano de forma que la brujería vasca aparece ligada a una peculiar situación social del país y adherida a la pervivencia del paganismo.

La presencia de brujas y los avisos a la Inquisición continuaron en el siglo XVI pues en 1530 las juntas generales de Guipúzcoa se alarmaron por los episodios de brujería y se creó una comisión especial para la persecución y castigo de la misma. Un año más tarde, el Consejo de la Inquisición mandó unas directrices a los inquisidores de Calahorra sugiriendo la intervención de intérpretes que conociesen la lengua vascongada a modo de cierta garantía para el acusado. Más tarde, en 1555, de nuevo se dieron en diversos pueblos guipuzcoanos casos de delaciones y reclamos de persecución. Sin embargo, la Suprema actuó como freno a la histeria allegando la falta de suficientes pruebas para proseguir con los procesos judiciales. Dentro este grupo es relevante el caso de Ceberio, en el que intervinieron el corregidor de Vizcaya la Chancillería de Valladolid, aunque lo sustancial del caso es la admisión de testimonios infantiles, a los que se dictaminó como “aquejados de neurosis” y “movidos por odios locales”⁸⁹

⁸⁷ Op. Cit. Caro Baroja, J., *Las brujas...*, 2015; p. 218

⁸⁸ *Ibidem*, 2015; pp. 218-219.

⁸⁹ *Ibidem*, 2015; p. 232

Cabe destacar la visita del inquisidor Alonso de Salazar y Frías en 1611 para investigar el caso de las juntas de brujas de Fuenterrabía y un último aviso colectivo al inquisidor general en 1619 suplicando ayuda⁹⁰.

En Navarra, por su parte, se ha considerado a la brujería un rasgo presente en su devenir desde el siglo XIII y que, por lo tanto, ha sido objeto de estudio por diversos autores, Segura Urra⁹¹ aboga por registros de esa época que hablan de prácticas malogradas de curanderismo y por episodios de pánico colectivo ya a inicios del siglo XIV. Por su parte, Martín de Arles, canónigo de Pamplona, en 1517 publicó un tratado en el que situaba a las brujas como personas vulgares que realizaban realmente maleficios y perjuicios guiadas por el diablo. Pese a que otros rasgos, como el vuelo, se tildaron de falsedades, el demonismo parecía estar ya bastante extendido al lado sur de los Pirineos.

Poco después de la publicación del libro del canónigo se inició una etapa distinta considerada la primera gran caza de brujas, en 1525, en el valle de Salazar y en Roncal con cerca de 100 acusados entre varios pueblos⁹². Esto desató más caso de brujomanía como el de 1527 donde dos niñas se presentaron ante los oidores de Pamplona para confesar a cambio del perdón por sus delitos de brujería y delataron a unas 150 personas⁹³. El inquisidor al frente del caso, Avellaneda, describió las costumbres de las brujas y brujos de modo minucioso, de forma similar a la presente en el *Malleus Maleficarum*, pero añadiendo nueva información: la renuncia de Dios por el ofrecimiento que hace el demonio, ya en forma de macho cabrío, y la descripción del Sabbat como un lugar de orgía sexual y corrupción las noches entre el viernes y el sábado.

Dos años más tarde apareció el libro de fray Martín de Castañega, dedicado al Obispo de Calahorra don Alonso de Castilla, en el cual aparece la brujería como una parodia del Catolicismo: con sus “excrementos” y sus misas negras. No obstante, en el capítulo XXII, el autor reconoce que en ocasiones los endemoniados o embrujados son en realidad personas con enfermedades que deben ser tratados⁹⁴.

Sin embargo, la más conocida y estudiada persecución de actividad de brujas en este ámbito geográfico fue el que desembocó en el Auto de Fe de Logroño de 1610. Por aquel

⁹⁰ Reguera. I. “La brujería vasca en la Edad Moderna: aquelarres, hechicería y curanderismo”. *Reiv.* Nº 9. San Sebastián. 2012; p. 245.

⁹¹ Segura Urra, F., “Hechicería y brujería en la Navarra medieval: de la superstición al castigo”. *Reiv.* Nº 9. San Sebastián. 2012; p. 288-289.

⁹² Usunáriz Grayoa, J. M., “La caza de brujas en la Navarra Moderna (siglos XVI-XVII)”. *Reiv.* Nº 9. San Sebastián. 2012; pp. 301-311.

⁹³ Op. Cit. Caro Baroja, J., *Las brujas....*, 2015; p. 220.

⁹⁴ *Ibidem*, 2015; pp. 225-227.

entonces, este tribunal tenía potestad sobre los territorios navarro, vasco, parte de la Rioja y Burgos y tenía cierta tendencia a imponerse sobre los dictámenes de tribunales civiles. No obstante, el suceso sucedió en un lugar con escasa representación inquisitorial: Zugarramurdi, Urdax y partes del valle de Baztán.

A principios de enero en 1609, se dio en la iglesia de la localidad de Zugarramurdi una confesión de varios brujos, coaccionados previamente a reconocerlo, y se procedió al inicio de la reconciliación con la comunidad⁹⁵. No obstante, el Santo Oficio ya había sido alertado y un comisario con su consecuente notario se presentaron en el pueblo para iniciar la investigación. Para finales de mes, cuatro brujas ya habían sido llevadas a Logroño y sus audiencias habían comenzado. Más tarde se unieron otras seis personas (entre las cuales tres eran hombres) quienes habían confesado en su día en la iglesia y, por propia voluntad, se personaron en Logroño para dar su versión. La Suprema, ante la notificación de los sucesos, en marzo respondió con un cuestionario de catorce preguntas para cerciorar que lo que decían las reas era real o fruto del sueño, con intención de que se realizaran los cuestionarios simultáneamente a los acusados y en sus pueblos de origen para contrastar de forma eficaz los testimonios, modo de proceder que no se llevó a cabo⁹⁶.

Sin embargo, los dos inquisidores al mando en aquel momento, Alonso Becerra Holguín y Juan del Valle Alvarado, parecían creer en el fenómeno y dar verosimilitud a los hechos expuestos en las audiencias por los reos sin necesidad de más aportaciones al caso.

Más adelante, el propio del Valle realizó la inspección de campo en Zugarramurdi para recabar más información a petición de la Suprema y de allí se realizó un informe, gracias a las denuncias, el cual afirmaba que cerca de trescientas personas, dejando al margen a los niños, estaban inculpadas de delitos de brujería y fueron enviadas a Logroño junto con gentes procedentes de las Cinco Villas y Rentería⁹⁷.

Los procedimientos y noticias de los mismos que llegaban a la Suprema motivaron al inquisidor general, Bernardo de Sandoval y Rojas, a conceder la vacante de tercer inquisidor del Tribunal de Logroño a Alonso Salazar y Frías en marzo de 1609⁹⁸. Éste personaje fue contrario a la opinión mantenida por sus colegas, no creía en la existencia

⁹⁵ Op. Cit. Henningsen, G. *El abogado de...*, 2010; p. 57-59.

⁹⁶ *Ibidem*, 2010; p. 98.

⁹⁷ *Ibidem*, 2010; pp. 205-206.

⁹⁸ *Ibidem*, 2010; p. 82.

de tal secta de brujas y exigía un mayor rigor procesal acompañado de pruebas sólidas que respaldaran las acusaciones. Decidió recorrer los territorios por su cuenta en busca de dichas manifestaciones y llegó a la conclusión de que todo había sido producto de la imaginación de los pobladores y de denuncias falsas.

Entre la información obtenida bajo tortura y sugestión o los testimonios de campo se registró una configuración del aquelarre ya bastante conocida: coincidían en la afluencia a los aquelarres en la noche de los viernes y vísperas de importantes fiestas católicas (Pascua, Reyes, Corpus Christi, San Juan...) donde el demonio oficiaba misa en los más importantes. También se realizaban conocidas actividades dañinas que ya han sido mencionadas: metamorfosis, crear tempestades, maleficios contra los campos y bestias de trabajo o contra personas directamente, vampirismo y necrofagia... Estos puntos en común con otros lugares y descripciones hacen pensar en una posible sugestión y el peso del folclore o rumores de otros lugares a la hora de buscar una explicación a sucesos perjudiciales o, directamente, dar rienda suelta a un miedo colectivo.

De los casi trescientos acusados tras las investigaciones, se procesó a 31 personas⁹⁹. Lo chocante es que en investigaciones posteriores de los meses siguientes 1558 personas¹⁰⁰ fueron objeto de persecución, bien por ser brujos confesos bien por ser sospechosos de ello. Cabe resaltar que de los 31 sentenciados, el 39% eran hombres. Finalmente, el Auto de Fe dio inicio el 6 de noviembre de 1610, según Fernández de Moratín¹⁰¹, y tras las procesiones de reconciliados y culpables junto con otra serie de ritos, se ajusticiaron en la hoguera a once personas, cinco de ellas en efigie pues había fallecido en las cárceles de la Inquisición.

Este episodio ha sido considerado como poco cruento en comparación con otros acontecidos en la misma época. Otra de las causas fue el interés en contrastar los hechos por el Inquisidor General Sandoval y Rojas quien, ante el desacuerdo de los inquisidores al cargo, encomendó a otros, como Pedro de Valencia, la evaluación de los acontecimientos. Pedro de Valencia (1555-1620) fue un humanista cuya labor respecto al caso de Zugarramurdi ha sido estudiado varias veces con posterioridad debido a sus avances en la consideración del suceso. En el artículo de Guajardo Fajardo¹⁰² se estudia dicho análisis el cual comenzaba alegando el perjuicio que podría causar el dar publicidad

⁹⁹ Op. Cit. Usunáriz Garayoa, J.M., “La caza de brujas...”, 2012; p. 316

¹⁰⁰ Íbidem, 2012; p. 316

¹⁰¹ Fernández de Moratín, L. *Quema de brujas en Logroño*, Valencia, Editorial La Máscara, 1999; p. 30.

¹⁰² Guajardo Fajardo, J. “Pedro de Valencia y la brujería”, *Actas de las II Jornadas de Almendralejo y Tierra de Barros*, 2011; pp: 321-334.

al suceso por los posibles brotes de imitación que surgirían (lo cual sucedió). Después refleja los hechos y los estructura en tres puntos: posibles hipótesis que expliquen los sucesos (como, por ejemplo, una inclinación natural hacia el pecado), posibles efectos y afecciones individuales o de melancolía y, por último, la falsedad de los raptos de los aquelarres. En palabras de Guajardo, Pedro de Valencia se valía de la Escritura y de la reflexión teológica para invertir las acusaciones a los reos, tildando de blasfemos a los propios acusadores¹⁰³. Incluso sostuvo la teoría de que las coincidencias en los testimonios podían deberse a un acuerdo de los acusados y al uso de tortura en el proceso. Por último, se presentaban sugerencias para las próximas intervenciones del proceso: consideración del sano juicio de los acusados, la posibilidad del aquelarre como lugar donde dar rienda suelta a la concupiscencia más que como actuación diabólica y la necesidad de respaldar las acusaciones en hechos para evitar condenar a inocentes.

La labor de Salazar y Frías, como la de Pedro de Valencia, marcó un antes y un después en la forma de proceder para todo el territorio hispano. Su trabajo de campo, impulsado por su criterio de que la mayoría de las declaraciones eran fruto de la imaginación¹⁰⁴, le condujo a desmentir varios testimonios. Más adelante, en 1613, Salazar se arrepintió por no haber procedido correctamente en los juicios en tres aspectos: el uso de tormento y sugestión para obtener lo que se deseaba oír, denegar revocaciones para la conciliación y no haber desmentido totalmente las acusaciones a tiempo. En agosto de 1614, la Suprema presentó una instrucción sobre brujería acorde a las ideas de Salazar, bastante adelantado a nivel europeo.

¹⁰³ Íbidem, 2011; p. 340.

¹⁰⁴ Op. Cit. Caro Baroja, J. *Las brujas...*, 2015; p.271.

5. Conclusiones

Finalizado el proceso de investigación para la elaboración de este trabajo pude percatarme de diversas realidades tanto de los sucesos acontecidos en los siglos XVI y XVII como de los estudios realizados sobre ellos.

En primer lugar, la realidad del fenómeno de la brujería. Ha quedado patente en el desarrollo del trabajo que la mayor parte de las fuentes pertenecen a una élite que plasmó su visión del fenómeno junto con su concepción del mundo rural. Ésta situación presenta problemas a la hora de discriminar la información presente en las fuentes, sobre todo por autores coetáneos que creían firmemente en la realidad del fenómeno y buscaban cualquier forma de demostrarlo. No obstante, se trata de una temática con bastante vitalidad en los círculos académicos de los últimos años, encontrando publicaciones o reediciones de obras y trabajos bastante recientes, lo cual también ha facilitado la elaboración del trabajo.

Segundo, el foco de atención en las grades cazas de brujas. Gran parte de las obras consultadas reparan bastante en las persecuciones y la brujomanía como parte central del estudio. Esto, en relación con el punto anterior, puede deberse a la mayor afluencia de referencias en las fuentes relativas a los juicios, tanto por el procedimiento como por los testimonios y denuncias expuestas en ellos. No obstante, figura una falta de información general del corpus que podríamos llamar “cultura de la brujería” y los estudios sobre ella, desde un punto de vista que no sea exclusivamente folclórico o antropológico. Aunque quizás deberían realizarse más estudios conjuntos para tratar este tipo de apartados dentro de la multidisciplinaridad de la historia. En este aspecto coincido con la postura de Ginzburg¹⁰⁵ sobre la focalización de los estudios en la persecución en lugar de enfocarse en el fenómeno de la brujería.

Tercero, la bruja como chivo expiatorio. El papel de la bruja dentro de la comunidad se englobó bajo un mismo perfil que presenta caracteres compartidos con la mayoría de territorios donde la brujomanía tuvo momentos álgidos. Éste retrato modelo del acusado, más que ayudar a discernir quien era brujo o no, conllevó a la búsqueda indiscriminada de comportamientos o confesiones que concordasen con otros casos previos para tener pruebas y procesar al reo, conformándose con el tiempo un tipo artificial de brujo que se encontraba en toda Europa y era el culpable de todas las catástrofes posibles.

¹⁰⁵ Op. Cit. Ginzburg, C. *Historia Nocturna*, 1991; p. 12.

Por último, el objetivo inicial del trabajo, tal como lo planteé: la comparación entre los territorios que rodean los Pirineos en relación a la similitud de las tradiciones de brujería. Encontré ya inicialmente el choque de tratarse de dos países diferentes con enfoques y organismos dispares en lo que respecta a la concepción de la bruja y la brujomanía. Ya se ha constatado durante el trabajo una mayor virulencia en la persecución en territorio francés mientras que en España la institución inquisitorial solía mediar para evitar abusos. Sin embargo, tal vez por el tráfico de ideas para el cual los Pirineos nunca han sido una frontera infranqueable, hemos ido constando similitudes en los discursos sobre las acciones y las reuniones de las brujas. También comparten ambas regiones, así como el resto de Europa, un declive desde inicios del siglo XVII que condujo a la desaparición de las cazas de brujas gracias a la corriente racionalista y los movimientos ilustrados.

6. Bibliografía consultada

- Arzumendi, Mikel, “A vueltas con el término *aquelarre*”, *Reiv.* Nº 9, San Sebastián, 2012; pp. 42-53.
- Caro Baroja, Julio, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza, 1969 (3ª edición, 2015).
- Cohn, N, *Los demonios familiares de Europa*, Madrid, Alianza, 1980.
- Delumeau, Jean, *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus, 1989. Fernández de Moratín, Leandro. *Quema de brujas en Logroño*, Valencia, Editorial La Máscara, 1999.
- Franco Rubio, G.A., *Cultura y mentalidad en la Edad Moderna*, Sevilla, Mergablum, 1999.
- Gari Lacruz, Ángel, *Brujería e Inquisición en Aragón*, Deslan, Zaragoza, 2007.
- Gari Lacruz, Á., “La brujería en Aragón”. *I congreso de Aragón de etnología y antropología*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1981; p. 27-44.
- Gari Lacruz, Á., “La posesión demoníaca en el Pirineo aragonés”. *Reiv.* Nº 9, San Sebastián, 2012; pp. 158-200.
- Ginzburg, Carlo. *Historia nocturna, un desciframiento del aquelarre*, Barcelona, Muchnik Editores, 1991.
- Guajardo Fajardo, J. “Pedro de Valencia y la brujería”, *Actas de las II Jornadas de Almendralejo y Tierra de Barros*, 2011; pp: 321-334.
- Henningsen, Gustav. *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, Madrid, Alianza Editorial, 2010.
- Henningsen, G. “El invento de la palabra *aquelarre*”. *Reiv.* nº 9, San Sebastián, 2012; pp. 54-65.
- Kieckhefer, R., *La magia en la Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1992.
- Kramer, H. y Sprenger, J. *Malleus Maleficarum*. Barcelona, Círculo latino, 2005.
- Levack, Brian P. *La caza de brujas en la Europa Moderna*, Madrid, Alianza Universidad, 1995.
- Michelet, J, *La bruja (Le Sorcière)*, Madrid, Akal, 2004.
- Murray, Margaret A, *El dios de los brujos*, México D.F., Fondo de Cultura Económico, 1986.
- Quaife, G.R. *Magia y maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso*, Barcelona, Crítica, 1987.

- Reguera, Iñalki. “La brujería vasca en la Edad Moderna: aquelarres, hechicería y curanderismo”. *Reiv.* Nº 9. San Sebastián. 2012; pp. 240-283.
- Rodríguez Álvarez, Mikel. “Pierre de Lancre, cazador de brujas”. *Historia 16*, nº 366, 2006; pp. 115-125.
- Tausiet, María. “Bujería y Eucaristía: el aquelarre como antivisión”. *Reiv*, nº 9, San Sebastián, 2012; pp. 66-89.
- Tausiet, María. “Comadronas-brujas en Aragón en la Edad Moderna: Mito y realidad”. *Manuscrits: Revista d’història moderna*, nº 15, 1997, pp. 377-392.
- Tausiet, María. *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Diputación de Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2000.
- Usunáriz Garayoa, J. M., “La caza de brujas en la Navarra Moderna (siglos XVI-XVII)”, *Reiv*, nº 9, San Sebastián, 2012; pp. 306-350.