

Trabajo Fin de Grado

La brujería y la caza de brujas en los territorios hispanos durante los siglos XVI-XVII

Witchcraft and witch hunting in Hispanic territories between XVI-XVII centuries

Autor/es

Óscar Lozano Miranda

Director/es

Eliseo Serrano Martín

Facultad de Filosofía y Letras
Grado en Historia
2015-2016

Indice

Introducción.....	2
Parte I	
Los estudios sobre brujería. Historiografía y estado de la cuestión.....	4
- Los antecedentes. La cuestión en la modernidad.....	4
- Los primeros acercamientos históricos. El siglo XIX y Jules Michelet.....	5
- La primera mitad del siglo XX. Las aproximaciones desde la psicología. Margaret Murray, brujería y paganismo.....	7
- Las décadas de 1960 y 1970. La brujería y el materialismo cultural. El feminismo en los estudios. Linda Caporael y la brujería en relación al consumo de psicotrópicos.....	9
- Las décadas de 1980-1990. Carlo Ginzburg y la respuesta contra el materialismo cultural. Las aproximaciones desde la microhistoria.....	12
- El siglo XXI. El giro lingüístico y las aproximaciones desde la psicohistoria.....	14
- La historiografía en España.....	15
Parte II	
La brujería, una visión general del fenómeno en la Edad Moderna.....	17
- La génesis de la brujería y su conceptualización.....	17
- La construcción de la bruja. La demonología.....	19
- La celebración del <i>sabbat</i>	22
- El pacto con el Diablo.....	24
- Las prácticas asociadas a la bruja.....	25
- La posesión.....	28
- El perfil de la bruja.....	29
Parte III	
La persecución de brujas y su manifestación en territorio hispano	
- La persecución bajo una óptica general.....	31
- La caza de brujas en el territorio hispano.....	34
- La brujería en la zona catalana.....	37
- La persecución en Aragón.....	37
- La caza de brujas en Valencia.....	39
- Las persecuciones en la zona vasco-navarra y en el territorio riojano.....	39
- La caza de brujas en Asturias, Cantabria y Galicia.....	42
- La caza de brujas en Castilla la Vieja, Castilla la Nueva y Andalucía.....	43
- La persecución de brujas en Canarias.....	44
Conclusiones.....	46
Bibliografía.....	48

Introducción

En el presente TFG el objetivo perseguido es ofrecer una visión general de la brujería como fenómeno desarrollado entre los siglos XVI y XVII así como acercarse al proceso parejo, la caza de brujas, centrando esta segunda dimensión en el ámbito hispano.

El motivo por el cual he elegido este tema es principalmente mi interés por la historia cultural y más concretamente por el ámbito de lo mágico y lo religioso en la Edad Moderna. Además el tema me ha permitido abordar otra cuestión que también me agrada, la marginalidad. A este interés debo sumarle una preocupación que varios autores han reproducido a lo largo de sus obras, el temor a que siendo una cuestión en cierto modo truculenta e incluso morbosa sea tratada exclusivamente desde un ámbito no profesional provocando la distorsión del mismo.

Mi principal objetivo ha sido tratar la cuestión desde una triple perspectiva siendo el origen de la división temática del presente TFG. En primer lugar he centrado mi atención sobre el estado de la cuestión, analizando a los principales autores que se han acercado a los estudios sobre la brujería a la par que ordenándolos cronológicamente para poder así observar los avances historiográficos alcanzados en cada época. La segunda parte la he dedicado a la brujería desde una perspectiva general, incidiendo en aquellas facetas más interesantes y proponiendo una visión global que trasciende la especificidad, algo que habría requerido un trabajo de mayor envergadura. En tercer lugar me he detenido en el análisis de la persecución, imprescindible para entender la brujería. Aunque en el desarrollo de este apartado propongo un primer marco general, el fin perseguido es abordar la caza de brujas dentro del territorio hispano con una cronología que oscila entre los siglos XVI y XVII. Finalmente he desarrollado una serie de conclusiones complementando a las añadidas a lo largo del trabajo. En estas conclusiones finales he intentado concentrar los aspectos que considero más relevantes para tener una cierta idea de los fenómenos estudiados.

Para la elaboración de este TFG he empleado recursos bibliográficos utilizando los estudios realizados tanto por autores insertos en el ámbito hispano como por autores que han abordado la cuestión en otras latitudes. He tomado las obras de G.R. Quaipe y de Julio Caro Baroja como referencias para el desarrollo del estado de la cuestión y de la segunda parte relativa a la brujería desde una perspectiva general y las obras de Brian Levack y de Juan Blázquez Miguel para el apartado dedicado a la caza de brujas. El primero me ha permitido plantear un buen marco general del fenómeno y el segundo, por su interesante estudio general, me ha posibilitado profundizar en la

cuestión en torno al ámbito hispano. En todo caso ha sido fundamental contar con el resto de obras organizadas en la bibliografía final para acabar creando una aproximación adecuada. Sobre todo en lo relativo a la persecución hispana, la abundancia de estudios regionales sobre la escasez de estudios generales hace necesario acudir a la especificidad de cada uno para obtener suficiente información sobre los diferentes territorios.

Para concluir esta introducción me gustaría citar ciertos problemas que me han surgido a la hora de llevar a cabo el presente TFG debiendo de ser considerados. En primer lugar estaría la gran variedad de puntos de vista ofrecidos por los diferentes autores para tratar la cuestión. Tal y como se puede observar a lo largo del TFG y en las conclusiones finales me he decantado hacia las propuestas defendidas por Carlo Ginzbrug o María Tausiet en el caso hispano. Unas propuestas que están basadas en la consideración de la brujería como un fenómeno no sólo creado por la elite sino también con unas raíces folclóricas difíciles de desentrañar. Sin embargo considero que el resto de aproximaciones no pueden ser desdeñadas por lo que las contemplo con cierta profusión en el estado de la cuestión. En segundo lugar debe ser destacada la problemática en torno a la conceptualización. Esta cuestión que abordan autores como Stuart Clark o María Tausiet a finales del siglo XX pese a ser problemática es interesante y también la contemplo en las siguientes páginas. El fundamento radical sería intentar diferenciar la brujería y la superstición, dos conceptos íntimamente ligados pero diferentes entre sí. Finalmente en lo relativo a la caza de brujas en el territorio hispano se debe mencionar la dificultad a la hora de llevar a cabo un estudio general completo. Tradicionalmente ha existido una tendencia a estudiar tan sólo el proceso desde el tribunal inquisitorial obviando la persecución en otras justicias, tanto eclesiásticas como seculares. Salvo trabajos como los de Francisco Fajardo Spinola o, nuevamente, María Tausiet el resto tienden a no contemplar esa dimensión por lo que, consecuentemente, se produce una cierta carencia en la aproximación al desarrollo de la persecución.

Parte I

Los estudios sobre la brujería. Historiografía y estado de la cuestión

El objetivo de esta primera parte es recorrer y analizar las diferentes aproximaciones que a lo largo de la historia se han planteado para estudiar la bruja y la brujería. Un recorrido que como se demostrará puede remontarse hasta la Modernidad con estudios que conviven con el propio fenómeno y alargarse hasta los últimos años del actual siglo. No obstante antes de plantear este recorrido historiográfico es conveniente considerar dos cuestiones.

En primer lugar se debe tener en cuenta la multitud de ópticas adoptables para el análisis historiográfico. Dependiendo del autor se tomarán diferentes referencias para el acercamiento al estado de la cuestión. Por ejemplo Caro Baroja apoya una aproximación según las disciplinas que han tratado la brujería (antropología, psiquiatría...).¹ Quaife, por su parte, distinguirá a los estudios e investigadores existentes según la consideración que tengan de la bruja, si la plantean como el producto de una fantasía o por contra si consideran que es una realidad tangible.² Estas cuestiones se tendrán en cuenta a lo largo del análisis, no obstante se propondrá una ordenación cronológica para observar la evolución en los estudios haciendo especial hincapié en aquellos investigadores que se consideren más relevantes.

Por otro lado se debe considerar la escasa relevancia de la que ha gozado el tema durante buena parte del siglo XX hasta las décadas de 1980 y 1990. Es en este momento en el que tras años de marginalidad los estudios sobre brujería eclosionan. El motivo del protagonismo adquirido en este momento se debe, según Carlo Ginzburg, a dos cuestiones: el desarrollo de la interdisciplinariedad y el contacto con la antropología en primer lugar y la influencia recibida desde el feminismo en segundo lugar. No obstante, pese a la cada vez mayor atención prestada hacia la cuestión, Ginzburg sigue considerando que los estudios sobre brujería se centran en la persecución y tienden a obviar el análisis del fenómeno en sí.³

Los antecedentes. La cuestión en la Modernidad.

La brujería como fenómeno ya suscitó entre los contemporáneos estudios y aproximaciones para definir y en la medida de lo posible entender las prácticas asociadas a determinados colectivos acusado de participar en aquelarres y pactar con el Diablo. Uno de los primeros autores que trata el tema es Johann Weyer (1515-1588) desde una óptica que Quaife considera fantástica, es decir

1 Caro Baroja, 1969, pp.298-300

2 Quaife, 1987, p.13

3 Ginzburg, 1991, p.12

entendiendo la brujería como una manifestación irreal. Johann Weyer considera en 1563 que las brujas son en realidad enfermas mentales, un planteamiento muy avanzado en el momento posteriormente recuperado por ciertas corrientes tal y como se planteará más adelante.⁴

En el siglo XVII dos autores son especialmente relevantes. Por un lado estaría Pierre Le Loyer (1550-1634) que considera que las brujas adoran en sus aquelarres a Attis siendo éste la manifestación del macho cabrío típicamente representado. A su vez plantea que los precursores del fenómeno son adoradores de Baco, la Magna Mater y Cotyto englobándolo Caro Baroja en las aproximaciones antropológicas.⁵ Por otro lado destacó Pedro de Valencia (1555-1620) que define el aquelarre como una reunión en la que se practican toda clase de pecados, especialmente relacionados con la lujuria carnal y tipificados como diabólicos. No obstante según este autor que escribe a raíz del Auto de Fe de Logroño de 1610 los orígenes se hallan en las bacanales destacando el consumo de psicotrópicos. Un autor sobre el que parece influyó de manera considerable la óptica del inquisidor Salazar y Frías.⁶

Por lo tanto desde la Modernidad ya existen una serie de escritos cuyo objetivo es aprehender el fenómeno de la brujería aunque todavía no se puede considerar como un tratamiento histórico, pues en buena medida son autores que conviven con este fenómeno.

Los primeros acercamientos históricos. El siglo XIX y Jules Michelet.

La brujería como fenómeno recibe su primera aproximación histórica en el siglo XIX, concretamente en 1862 cuando Jules Michelet (1798-1874) publica *Le sorcière*. Se convierte así en el primer historiador que se acerca a la brujería moderna según Quaipe desde una perspectiva que trata a la brujería como una realidad objetiva pues Michelet considera que la brujería es una religión secreta creada por los siervos.⁷

En la introducción de su obra Michelet va a plantear su punto de vista al tratar la brujería. En primer lugar destaca la vinculación de las prácticas de hechicería con el sexo femenino y las relaciona con la histórica vinculación de la mujer y la religión ya desde los primeros pueblos primitivos y sus cultos paganos. No obstante la idílica idea de la sacerdotisa pagana se distorsionará con la llegada de la Edad Media generándose la bruja, una mujer que sigue vinculada al ámbito mágico pero que emplea sus conocimientos para hacer el mal convirtiéndose así en un personaje

4 Citado por Quaipe, 1987, p.14

5 Citado por Caro Baroja, 1969 p.300

6 Citado por Hennigsen, 2010, pp.295-297

7 Citado por Quaipe, 1987, p.21

peligroso con conocimientos íntimamente ligados a la medicina y al ámbito de la herbología, facetas que resalta Michelet al definir a la bruja.⁸

Tras trazar este perfil en el que destaca la vinculación con la cultura pagana aunque pervertida con la llegada de la Edad Media, la feminidad de la bruja y la idea de la hechicera como médica Michelet desarrolla los puntos que cree han sido determinantes para entender el nacimiento de la brujería durante la Edad Media y la Edad Moderna. En primer lugar señala que es importante entender la persecución desde el uso de la acusación de brujería y el falso testimonio como vehículo para solucionar rencillas en las comunidades. Una consideración que posteriormente desarrollarán otros autores y a la que, según Michelet, se le debe sumar la intransigencia y obcecación de los perseguidores contribuyendo a reproducir la brujomanía. En segundo lugar, considerando que la brujería existe y que se manifiesta a través de un culto que conlleva la renuncia a Dios y al pacto con el Diablo culpa a la Iglesia de haber sido en última instancia la creadora de ese mismo culto contra el que combatirá. La represión y la crueldad con la que trata ciertos aspectos como la naturaleza o la risa provoca que determinados colectivos se acerquen a Satanás, el polo opuesto.⁹

En definitiva Michelet propone la existencia de un culto diabólico relacionado con el ámbito femenino, conectado con una tradición pagana desvirtuada durante la Edad Media siendo la causante de ello la propia Iglesia que con la represión que ejerce sobre determinados aspectos motiva el desarrollo de la adoración al Diablo. A la par introduce un primer acercamiento materialista, la idea de que la bruja es usada en las comunidades para solucionar tensiones y conflictos internos.

Finalmente dice Michelet que la Iglesia logrará superponerse sobre la brujería apoyándose en otro gran enemigo, la ciencia. Bajo el parecer del autor se vio obligada a ello empleando la razón para sepultar a la superstición.¹⁰

Sin duda alguna Michelet es el principal representante de los estudios decimonónicos sobre la brujería ejerciendo una enorme influencia sobre autores posteriores. Sin embargo no es el único que trata en el momento la cuestión. Otro autor que se acerca al fenómeno en esta centuria es Louis Florentin Calmeil (1798-1895). Caro Baroja lo engloba entre aquellos investigadores que han abordado el tema desde la psiquiatría. Calmeil propone una explicación basándose en la demonomanía. Según este principio el motor que se halla tras la brujomanía en la Modernidad es

8 Michelet, 1862, pp.3-5

9 Op.cit, 1862, pp.6-10

10 Ibidem, p.12

una obsesión psíquica colectiva. No obstante Calmeil presenta una considerable deficiencia pues no trata a la brujería como una realidad en sí sino que la incluye en estudios sobre endomaniados lo que provoca un acercamiento bastante sesgado. Además la demonomanía explica un comportamiento manifestado en el perseguidor sin aportar nada sobre el perseguido.¹¹

La primera mitad del siglo XX. Las aproximaciones desde la psicología. Margaret Murray, brujería y paganismo.

En la primera mitad del siglo XX sin duda alguna la máxima exponente en lo que a estudios sobre la brujería se refiere es Margaret Murray con su obra *El dios de los brujos*. No obstante antes de abordar sus propuestas deben ser considerados dos autores que desde la psiquiatría se han acercado al fenómeno de la brujería.

En primer lugar destaca Sigmund Freud, padre del psicoanálisis. Aplicando su método a los casos de brujería llega a la conclusión de que la brujería es una manifestación de la histeria, motivo por el cual, según su teoría, aparecería principalmente vinculada al género femenino.¹² En segundo lugar debe ser mencionado Marcel Dupré. Este autor relaciona la brujería con la mitomanía. Considera que la bruja es una creación falseada generada y mantenida por este trastorno psíquico especialmente presente en los niños de los que destaca su papel como acusadores en los procesos. La propuesta de Dupré, en buena medida heredera de la ya mencionada propuesta de Calmeil, presenta el mismo fallo anteriormente detectado, no se centra en la bruja como sujeto sino en sus perseguidores.¹³

Reseñadas estas dos aproximaciones cabe detenerse en la autora que destaca en la primera mitad del siglo XX, Margaret Murray, muy influyente en posteriores autores tal y como más adelante se percibirá. Murray publica *El dios de los brujos* en 1931 destacando un fundamento básico, la brujería es la manifestación de la continuidad de creencias paganas existentes desde el Paleolítico.¹⁴ Unas creencias que desde la Edad del Bronce se habrían extendido por toda la geografía europea explicando su reproducción en la Modernidad.¹⁵ Bajo este presupuesto propone la existencia de un culto a un dios cornudo herencia del paganismo que demonizará el cristianismo y lo relacionará con la figura del Diablo.¹⁶ De ese modo las supuestas brujas y brujos reproducirían una herencia pagana adorando a un dios que no se corresponde con la idea del Maligno sino con la

11 Caro Baroja, 1969, pp.308-309

12 Citado por Quiafe, 1987, p.14

13 Citado por Caro Baroja, 1969, pp.310-311

14 Murray, 1986, pp.10-12

15 Op. cit, 1986, p.26

16 Ibidem, pp.12-13

idea de una deidad pagana generalizada en momentos previos a la cristianización.¹⁷

Murray señala de ese modo la existencia de un culto que será demonizado el cual impregna a todos los estamentos de la sociedad.¹⁸ Un culto dotado de un sacerdocio eminentemente femenino entroncando con las religiones prehistóricas, contando con ritos de iniciación que con la demonización serán relacionados con la abjuración a Dios e incluso presentando jerarquización interna.¹⁹

La autora, desde esta esfera, también trata ciertos aspectos que se han relacionado con la brujería. Por ejemplo asocia la celebración de reuniones nocturnas, *esbats*, con celebraciones periódicas paganas al aire libre caracterizadas por el goce con danzas y festines. Lo que diferenciaría a un *esbat* de un *sabbat* sería que el primero responde a celebraciones programadas coincidiendo con las fases lunares vinculándose a tradiciones paganas mientras que el segundo es una construcción demonológica relacionada con la adoración al Diablo.²⁰ También presta atención a determinados símbolos que se atribuyen a la bruja y los explica desde este punto de vista. Por ejemplo dice de la escoba que es un símbolo de feminidad redundando en la preeminencia femenina que probablemente fuese usado en danzas rituales. Esa idea degeneraría hacia la visión difundida por los perseguidores, la escoba es el medio de locomoción que emplean las brujas cuando cometen sus fechorías.²¹ Similar planteamiento presenta al tratar el usos de ungüentos. También han sido demonizados desvirtuándose su verdadero uso, el empleo de los mismos como alucinógenos.²² Para Margaret Murray el culto asociado a la brujería siempre existió y fue bien considerado hasta la llegada de la Modernidad, sobre todo del siglo XVII por relacionarse sus practicantes con la práctica médica y la adivinación.²³

Por lo tanto Margaret Murray propone en esencia la idea de un culto pagano tras las prácticas asociadas a la brujería que sufrirá una demonización en la Modernidad motivando su persecución y eliminación. Un acercamiento antropológico según Caro Baroja²⁴ y en la esfera de la consideración de la brujería como un fenómeno objetivamente real según Quaife.²⁵

17 Ibidem, p.38

18 Ibidem, p.21

19 Ibidem, pp.81-85

20 Ibidem, pp.98-100

21 Ibidem, pp.113-114

22 Ibidem, p.118

23 Ibidem, pp.192-193

24 Caro Baroja, 1969, p.300

25 Quaife, 1987, p.19

La teoría de Murray va a ser muy influyente en posteriores estudios sobre la brujería, tanto por generar seguidores como por generar detractores. Uno de los autores que se tratará posteriormente sobre los que la influencia de Murray es más evidente salvando todas las distancias necesarias es Carlo Ginzburg. Entre los detractores se encuentran antropólogos como Marvin Harris suscritos a una vertiente más materialista, también analizada más adelante. En el ámbito nacional cabe destacar la influencia que Murray ejerce sobre Caro Baroja. Si bien este antropólogo no defiende la existencia de un único culto tal y como Murray propone si considera que existen unos antecedentes paganos sobre los que se genera la brujería satanizados por la demonología medieval generándose una doble visión, lo que creen las brujas y lo que se cree de las brujas.²⁶ En definitiva, la propuesta de Murray es sumamente interesante y aunque ya halla sido superada merece una explicación más pormenorizada por la relevancia que tienen en los estudios sobre la brujería.

Las décadas de 1960 y 1970. La brujería y el materialismo cultural. El feminismo en los estudios. Linda Caporael y la brujería en relación al consumo de psicotrópicos.

En la segunda mitad del siglo XX los estudios sobre brujería comenzarán a cobrar mayor importancia proliferando así el número de publicaciones que tratan el tema.

La primera corriente que debe ser destacada en este momento es el materialismo cultural siendo su máximo exponente Marvin Harris que en su obra *Vacas, cerdos, guerras y brujas* se aproximará a la cuestión desde esta perspectiva. Lo que propone Harris es un acercamiento al fenómeno no desde la bruja como hasta el momento había sido común sino desde sus perseguidores buscando en ellos el origen que explique la creación de la brujería. Para Harris las brujas son creaciones elaboradas desde los grupos de poder, motivados por sus propios intereses y fundamentalmente usadas como chivos expiatorios²⁷. De ese modo Quaipe lo engloba dentro de los autores que consideran la brujería fantasía oponiéndose al tratamiento como realidad objetiva. Dentro de esta corriente pese a ser Harris el principal exponente se pueden incluir otros autores. Por ejemplo Rosell Hoppe Robins que considera que la brujería es un invento de la Inquisición para tener herejes que juzgar continuamente pudiéndose perpetuar de ese modo. También son destacables a finales de la década de 1970 Richard Trethowan y Richard Kieckhefer considerando ambos que la brujería es una invención ideada por los monjes. El primero alude a la importancia que tiene la represión sexual de estas personas célibes que vuelcan sus pasiones insatisfechas sobre las brujas. Defiende su tesis apoyándose en la truculencia presente en ciertos documentos como el *Malleus*

26 Caro Baroja, 1969, pp.301-302

27 Harris, 1986, p.194

Maleficarum. Pese a englobarlo entre los autores suscritos al materialismo cultural bien se podría situar entre los autores feministas por el seguimiento que ha tenido desde esta corriente. El segundo se centra en la Escolástica y en como a través de esta filosofía se busca demonizar cualquier elemento que escape a la ortodoxia, afectando a la cultura popular. Quaipe lo sitúa entre autores que tratan a la brujería desde una perspectiva fantástica pues aunque alude a la cultura popular no habla de una brujería como sustrato procedente de la misma sino como creación desde la elite eclesiástica.²⁸ Por último en esta dimensión se pueden mencionar a dos autores más, Alan Macfarlane y Keith Thomas. La hipótesis que presentan es que mediante la brujería la elite podría eliminar con un pretexto a grupos marginales que resultasen incómodos. Su influencia en la historiografía relativa a la brujería es sumamente importante.²⁹

El siguiente grupo de autores que trabajan sobre la brujería en este momento lo componen los seguidores de la corriente feminista. A Trethowan, ya comentando, se le sumarían Pennethorne Hughes y Thomas Szasz. La primera, en la década de 1950 asegura que la brujería era el primer movimiento feminista. Szasz por su parte, ya en la década de 1970-1980 indica desde una posición materialista que la brujería había sido creada por las elites religiosas debido al conocimiento médico que poseían ciertas mujeres, recurriendo a ellas en caso de sufrir alguna dolencia no agradando a las susodichas elites religiosas. Es decir, los conocimientos médicos motivan la demonización de ciertas mujeres y su consecuente persecución. Sobre esta línea continuarán trabajando Barbara Ehrenreich y Deidre English, autoras que llegan a afirmar la existencia de una casta médica femenina que suscita temor entre las elites del momento siendo la razón de la caza de brujas que se desatará en el continente europeo. Dicha casta la relacionan con el gran número de comadres y curanderas existentes en el momento. Gunnar Heinschn y Otto Steiger redundarán sobre esta casta y matizarán la propuesta de Ehrenreich y English; el temor lo suscitaría la capacidad de controlar la natalidad por parte de estas mujeres en un momento en el que el incremento de la población es necesario. Para realizar tal afirmación se apoyan en el *Malleus Maleficarum* y en la importancia que en esta obra se otorga a cuestiones relacionadas con el aborto, el infanticidio o la homosexualidad.³⁰

Finalmente dentro de la historiografía sobre la brujería en este momento se debe mencionar la importancia concedida a los narcóticos como elementos clave. Una consideración que ya habían tenido en cuenta autores anteriores como Caro Baroja intensificándose en este momento.³¹ En

28 Citados por Quaipe, 1987, pp.15-16

29 Op.cit, 1987, p.23

30 Ibidem, pp.21-22

31 Caro Baroja, 1986, p.312

primer lugar cabe destacar a Rose que desde una visión objetiva, tal y como define Quaife, considera la brujería un culto dionisiaco en el que las drogas y el sexo son los principales protagonistas. Posteriormente Mircea Eliade matizará su propuesta. No sería exactamente la reproducción de cultos dionisiacos sino fenómenos catárticos muy antiguos demonizados en este momento por la ideología cristiana.³² No obstante la principal representante de esta corriente que pone el acento sobre el consumo de alucinógenos es Linnda Caporael con sus estudios sobre las brujas de Salem de 1692 y su relación con la ingesta de piscoactivos.³³

Linnda Caporael publica un estudio en 1976 en la revista *Science* a través del cual pretende desentrañar las causas que motivaron la fuerte persecución de brujas que se dio en Salem, una población puritana norteamericana, a raíz de la acusación que inician ocho niñas en 1691 tras presentar una serie de síntomas atribuidos a la acción de las brujas.³⁴ Se trata de un proceso excepcional en esta latitud, destacando la enorme represión que desató con veintidós víctimas, veinte ejecutadas y dos fallecidas durante su cautiverio. Este fenómeno ya había sido abordado por diferentes autores arguyendo diversas causas de diversa índole (la relación con el voodoo, el engaño intencionado de las acusadoras, el padecimiento de histeria por parte de las mismas...) desmintiéndolas la autora para proponer su teoría. Dicha teoría radica en un razón principal, la brujería en Salem está motivada por una intoxicación de cornezuelo o ergo, hongo que contiene alcaloides presentes tanto en el LSD como en ciertas plantas empleadas por los aztecas durante sus rituales. Su consumo produciría ergotismo, afectando con mayor virulencia a mujeres y niños y provocando engangrenamiento, convulsiones y alucinaciones. Esa epidemia de ergotismo habría surgido debido a las condiciones de los cultivos y al mal almacenamiento del cereal provocando el desarrollo de este hongo. Caporael señala que las condiciones perceptibles en los cultivos de Salem, la concentración de los casos en ciertas zonas de la localidad (aquellas en las que el ergo se habría desarrollado) y la conclusión abrupta del fenómeno, cuando la epidemia remite, son motivos de peso para considerar el efecto de este hongo. Al consumirlo las niñas habrían experimentado unos síntomas desconocidos (cabe señalar que el cornezuelo es prácticamente desconocido hasta principios del siglo XIX) que se habrían atribuido a las malas intenciones de brujas existiendo previamente una creencia en las mismas. De ese modo las alucinaciones se relacionan con la presencia de brujas, las convulsiones con torturas que practican sobre sus víctimas...³⁵

32 Citado por Quaife, 1987, p.20

33 Op. cit. 1987, p.13

34 Caporael, 1976, p.21

35 Op.cit, 1976, pp.22-25

Tras su planteamiento Caporael llega a una conclusión, de la misma manera que en Salem puede atribuirse a la epidemia de ergotismo la causa radical de la existencia de brujas, en otras localizaciones los efectos de alucinógenos pueden estar detrás de los episodios de brujería.³⁶

Por lo tanto entre la década de 1960 y 1970 tres son las corrientes que se perfilan en los estudios sobre brujería influyendo a autores posteriores: el tratamiento materialista que pone la tónica sobre el perseguidor, el tratamiento desde el feminismo en muchas ocasiones convergiendo con el materialismo cultural y finalmente el tratamiento pragmático desde la consideración de la relevancia que habría adquirido el consumo de sustancias psicoativas en los episodios de brujería.

Las décadas de 1980 y 1990. Carlo Ginzburg y la respuesta contra el materialismo cultural. Las aproximaciones desde la microhistoria.

En la década de 1990 el autor que ejerce una mayor influencia es Carlo Ginzburg con su obra *Historia nocturna, un desciframiento del aquelarre*. En ella Ginzburg rebatirá las propuestas de varios autores que habían trabajado durante la década de 1970 y 1980 sobre la cuestión, muy influidos por el materialismo cultural y, según Ginzburg, desinteresados a la hora de ahondar en las creencias de las brujas perseguidas.³⁷ Entre estos autores se encuentra en primer lugar Macfarlane que se limitó a estudiar la persecución de brujas y el esquema social de las mismas sin recaer sobre sus creencias.³⁸ También será rebatido Kieckhefer que aseguraba que la distinción entre cultura docta y cultura popular sólo era visible hasta 1500 obviando para Ginzburg todo lo aportado a través del folclore.³⁹ Finalmente es destacable Norman Cohn que creyendo que la brujería era una respuesta ante la rigidez adquirida por el cristianismo se oponía a la tesis defendida por Murray.⁴⁰ Ginzburg a Cohn le recriminará su visión excesivamente unilateral considerando que si bien la propuesta de Murray presentaba fuertes deficiencias no debía ser completamente desconsiderada pues en cierto modo guarda “*un núcleo de verdad*”⁴¹

Carlo Ginzburg por lo tanto se opone a las visiones de aquellos que no han tenido en cuenta a la bruja desde su sistema de creencias. Las bases de su propuesta serán el interés por ahondar en las “*estructuras mentales invisibles*” propuestas por Clifford Geertz⁴², los estudios que previamente

36 Ibidem, p.26

37 Ginzburg, 1991, p.13

38 Op. cit, 1991, pp.13-14

39 Ibidem, p.17

40 Quaife, 1987, p.17

41 Ginzburg, 1991, pp.18-20

42 Op. cit. 1991, pp.15-16

había elaborado sobre los *benandanti* del Friuli en su obra *Batallas nocturnas* considerados por Erik Midelfort “*el único culto brujeresco documentado*” y la consideración de que la brujería tienen unos fundamentos basados sobre la cultura popular. De ese modo Ginzburg concluye que los estudios sobre brujería deben abordarse desde la cultura docta y desde la realidad representada por el folclore considerando que su existencia es real. Es decir, que la brujería es un fenómeno que se da y no sólo se crea.⁴³

La percepción que introduce Ginzburg es por lo tanto doble, con una tradición folclórica que fundamenta el fenómeno considerado como brujería y una visión que adopta la elite sobre ella demonizándola a través de la actividad judicial e inquisitorial.⁴⁴ La elite sería la culpable de generar la estereotipada idea de secta brujeril imponiéndose sobre lo que originalmente eran tradiciones folclóricas.⁴⁵ Considera el autor que al abordar la esfera brujeril desde su manifestación práctica, atender al rito es muy complicado pero no al mito basado en un principio clave en la historia de la humanidad, el deseo de ir más allá de lo terrenal y regresar.⁴⁶ Esa sería la razón fundamental que permite el acercamiento a la brujería en su esfera tradicional-folclórica teniendo en este sentido una importancia capital el consumo de alucinógenos, una consideración influida por autores de décadas anteriores ya mencionados.⁴⁷

En definitiva lo que propone Ginzburg es una reconsideración de la brujería alejada del materialismo cultural atendiendo a su génesis y a la doble percepción que sobre ella se ejerce, la de la elite, demonizándola y la popular, en base a tradiciones arraigadas en las comunidades campesinas.

Respecto a la microhistoria dos son las obras que se destacarán. En primer lugar la de Emmanuel Le Roy Ladurie *La bruja de Jasmin*. En la susodicha obra Le Roy Ladurie recoge una tradición oral que gracias a un erudito de 1840, Jacques Jasmin se había mantenido. Esa tradición oral es la historia de Françoneto, una joven acusada de practicar brujería en una pequeña aldea del Condomis, probablemente en Roquefort.⁴⁸ Le Roy recoge los escritos producidos por Jasmin y añade sus propias consideraciones topándose con una serie de problemáticas que debe resolver. Por ejemplo en lo que respecta a la datación del proceso pese a que Jasmin lo sitúa en el siglo XVI Le

43 Ibidem, pp.20-22

44 Ibidem, p.219

45 Ibidem, p.221

46 Ibidem, p.227

47 Ibidem, pp.222-224

48 Le Roy, , p.13

Roy Laduire considera que se enmarcaría entre las décadas de 1660 y 1670. La desviación estaría motivada por la tergiversación experimentada a raíz de la transmisión oral.⁴⁹ La segunda obra enmarcada en la corriente microhistórica es *Gostanza, la strega di San Miniato*. Se trata de una obra colectiva editada por Franco Cardini. En ella se recoge el proceso contra Gonstanza, una mujer de Libbiano que en 1594 fue acusada de practicar brujería siendo un caso muy bien documentado y con los suficientes elementos permitiendo desarrollar un estudio muy completo.⁵⁰ En esta obra de carácter colectivo varios autores intervienen desde diversas aproximaciones (el estudio geográfico, el estudio del ámbito social, de la cotidianidad e incluso el análisis desde la historia del arte) siempre bajo la óptica microhistórica que marca las directrices de la obra.

Las aproximaciones microhistóricas pese a que no permiten adoptar una óptica general son sumamente interesantes para estudiar la cotidianidad y las raíces más profundas en el fenómeno de la brujería, no siendo para nada desdeñables y mereciendo una mención en el presente trabajo.

El siglo XXI. El giro lingüístico y las aproximaciones desde la psichistoria.

Pese a editar su obra en 1997 Stuart Clark será comentado en el apartado dedicado a la historiografía de la brujería en el siglo XXI pues sobre esta centuria ejerce su repercusión. Clark plantea una cuestión sumamente interesante, la necesidad de estudiar el lenguaje en el ámbito de la brujería, más concretamente en el de la demonología. Una propuesta claramente influida por el giro lingüístico. Clark considera que el lenguaje permite desentrañar los significados de un campo de estudio difícil de abordar por no existir una realidad objetiva. Además cree que esta aproximación contribuyen a superar la división existente entre las consideraciones objetivas y las fantásticas que han sido verdidas sobre los estudios de la brujería marcando desde sus inicios el devenir historiográfico.⁵¹

Otro autor relevante en el actual siglo es Edward Bever que defiende una visión próxima a la psichistoria. Para Bever el maleficio de las brujas debe entenderse desde la esfera psicológica siendo una expresión simbólica con tal poder que puede provocar desórdenes fisiológicos y psicológicos sobre los que se creen afectados.⁵² El desarrollo de estas expresiones se entiende en una esfera marcada por la intensidad de los conflictos interpersonales siendo clave la situación de crisis y la importancia del miedo. Los mencionados sistemas simbólicos se relacionarían con el

49 Op. cit., p.31

50 Cardini, , pp.10-11

51 Clark, 1997, pp-3-7

52 Bever, 2008, pp.39-40

maleficio y se emplearían incluso de manera intencionada para asegurar la protección de su practicante, concordando con la abundancia de casos en los que mujeres viejas se ven implicadas siendo un grupo social extremadamente débil en una situación desfavorable. Siendo esta su tesis central sobre ella considera unas apreciaciones que deben ser tenidas en cuenta: la posibilidad de que el acto sea inconsciente, la dependencia de los testimonios siendo fuentes poco fiables y la limitación de las propuesta a una esfera individual no colectiva.⁵³ En las esfera colectiva Bever recupera la tesis de Ginzburg. La brujería tendría su base en una tradición marcada por prácticas rituales y pretensión de alcanzar estados alterados de conciencia satanizándose tras la intervención de la demonología impulsada por las elites.⁵⁴

La historiografía en España

Para concluir esta primera parte relativa a la historiografía se dedicará un apartado al estado de la cuestión en los estudios españoles. Para ello se emplearán la aproximaciones que han llevado a cabo diferentes autores, James Amelagn por ejemplo, atendiendo en ellas a la evolución de los estudios así como a sus características.

Para James S. Amelang la cuestión relativa a la brujería ha sufrido en la historiografía hispana cierta marginación hasta la década de 1990. La marginación que menciona Amelang se circunscribiría a su tratamiento desde la historia cultural pues desde la historia social y desde la historia legal se desarrollan estudios durante el siglo XX. En este panorama tan sólo destaca una figura, Julio Caro Baroja , según Amelang el único autor que en el ámbito hispano trata profundamente la cuestión desde aproximaciones guiadas por la antropología.⁵⁵

Julio Caro Baroja ha sido uno de los principales referentes en los estudios de brujería no sólo dentro del ámbito hispano sino también en la esfera internacional. Destaca su obra *Las brujas y su mundo* en la que combina un estudio antropológico centrado en el ámbito cultural con una gran sensibilidad histórica que le lleva a analizar el fenómeno entre los siglos XVI y XVII sobre todo en torno al territorio vasco-navarro. La propuesta que plantea es la consideración de la brujería como un fenómeno heterogéneo siendo necesaria la calibración entre lo que se puede considerar como real y lo que es fruto de una construcción.⁵⁶

53 Op. cit, 2008, pp.60-63

54 Ibidem, p.212

55 Tausiet y Amelang, 2004, pp.335-336

56 Caro Baroja, 1969, pp.10-11

La repercusión de Caro Baroja será muy importante en los estudios relativos a la brujería tanto en el ámbito internacional como en el nacional. Siguiendo su estela en las décadas de 1970 y 1980 comenzarán a aparecer otros trabajos tratando la cuestión desde la perspectiva cultural aunque la historia legal y la historia social seguirán teniendo una mayor importancia. Dentro de estas décadas son destacables autores como Carmelo Lisón Tolosana con su estudio antropológico basado en una labor de campo junto a una breve aproximación histórica sobre la brujería gallega o la labor del hispanista Gustav Henningsen con uno de los estudios más importantes sobre el Auto de Fe de Logroño de 1610, *El abogado de las brujas: brujería vasca e inquisición española*.

En las décadas de 1990 y 2000 Amelang considera que comienza en el territorio hispano una apertura historiográfica hacia los planteamientos culturales en la que destacarían dos autores, María Tausiet con sus estudios sobre la brujería aragonesa y Francisco Fajardo Spinola cuya labor desarrolla en torno al ámbito canario. Ambos historiadores son sumamente importantes por acercarse a la cuestión más allá de la consideración social y legal hasta el momento casi exclusiva.

Esta apertura ha introducido un nuevo horizonte en la historiografía sobre la brujería dentro del ámbito español, sin embargo Ricardo García Cárcel considera que ciertos puntos deben superarse para lograr un desarrollo completo. En primer lugar se debe abandonar las posturas regionalistas y apostar por la generalidad, en segundo lugar es necesario agotar todas las fuentes y no centrar la atención sólo en las inquisitoriales y en tercer lugar se debe renunciar a la consideración cuantitativa que lleva a posturas en las que se escuda la carencia de estudios por la supuesta benevolencia en el territorio hispano. A parte considera que es importante abordar dos cuestiones introducidas por Tausiet en la historiografía española: dar importancia al concepto y analizar el fenómeno desde la cotidianidad.⁵⁷

Actualmente la historiografía española centrada en los estudios sobre la brujería sigue activa y en desarrollo siendo un buen ejemplo María Jesús Zamora Calvo que ha publicado su última obra en este 2016.⁵⁸

57 Tausiet, 2004, pp.19-28

58 Los autores mencionados serán citados posteriormente durante el desarrollo de la segunda y la tercera parte

Parte II

La brujería, una visión general del fenómeno en la Edad Moderna

El objetivo perseguido en esta segunda parte es ofrecer una idea general de la bruja y de la brujería durante la Edad Moderna. Una idea general sustentada sobre la consideración de la brujería desde dos ópticas; la creación desde la demonología y la vinculación con la cultura popular. Esta parte comienza con un apartado dedicado a la conceptualización de la bruja, un factor sumamente relevante así como a la descripción esencial de la misma. Tras este apartado se abordará la cuestión relativa a la demonología a través de un repaso de las principales aportaciones comenzando por el *Malleus Maleficarum*. La visión hasta el momento planteada se completará en los sucesivos puntos describiendo las principales facetas atribuidas a la bruja y relacionándolas tanto con la vertiente demonológica como con su vinculación con una cultura popular poco conocida. Finalmente se dedicará un apartado al perfil de la bruja, cuestión importante relacionada con la tercera parte del presente trabajo dedicado al análisis de la persecución en el territorio hispano.

La génesis de la brujería y su conceptualización.

Para entender la brujería es necesario conceptualizarla correctamente tal y como señala Stuart Clark. No obstante esta labor es compleja y para nada está exenta de problemas. La correcta conceptualización de la bruja pasa por atender en primer lugar a su génesis remitiendo ésta hacia una esfera tratada por varios autores en los diferentes estudios existentes, la magia.

La magia es la base del fenómeno brujeril y hechiceril habiendo recibido diversas aproximaciones a lo largo de la producción historiográfica. Por ejemplo Caro Baroja la relaciona con la esfera natural, la transmisión generacional, el ámbito femenino y la creencia en la posibilidad de alterar el orden apoyándose todos estos elementos en tres aspectos comunes a cualquier sistema religioso: el *mythos*, el *logos* y el binomio *ethos-eros*. Se trata de una concepción vital y natural apoyada sobre presupuestos antropológicos.¹ La visión de Caro Baroja es sumamente interesante pero en el presente trabajo se planteará la teoría mágica desde las aportaciones hechas por Quaipe debido a su mayor relación con la experiencia durante la Modernidad.

Quaipe plantea la magia como un sistema razonable basado en una conjunción de pensamientos y acciones. Este sistema considera que todos los elementos, humanos y no humanos contienen un poder que los conocedores de las artes ocultas pueden controlar mediante el uso de

1 Caro Baroja, 1969, pp.17-35

símbolos varios: objetos, gestos, palabras... Partiendo de esta consideración existirían según Quaipe tres tipos de magia: la magia alta, la magia baja y la magia popular. La magia alta es la que se desarrolla entre la elite oponiéndose a ella el clero y siendo combatida desde el siglo XIV. Es considerada herética, pueden aparecer diablos pero siempre con invocaciones nunca con relación de pacto y presenta una estrecha relación con el ámbito culto. Pese a ser magia nunca será considerada brujería.² Un ejemplo de esta magia alta fue Eugenio de Torralba, famoso hechicero immortalizado en la obra de Cervantes acusado de practicar artes oscuras con la ayuda de un ente sobrenatural, Zequiél y de una serie de escritos mágicos pudiendo prever el futuro e incluso volar hasta Roma.³ También son destacables las supersticiones cortesanas en esta misma dinámica especialmente durante el reinado de Felipe II.⁴ En lo que respecta a la magia baja se desarrolla en los estratos sociales más desfavorecidos caracterizándose por un principio mecanicista mucho más acentuado que en la magia alta. Puede desarrollarse en dos esferas, la magia blanca o la magia negra. La segunda siempre fue perseguida y en la primera su persecución dependió de la zona y sobre todo de la utilidad que tenía para la comunidad.⁵ Un claro ejemplo de este perfil es Celestina, protagonista de la obra de Rojas. Celestina se presenta bajo los atributos de una hechicera tradicional contando con unas habilidades así como con una serie de elementos para realizar pócimas y encantamientos en su laboratorio que hacen que recurran a ella hombres y mujeres por diferentes motivos. En la obra por ejemplo se plasma como ocurre Calixto para que con sus artes logre que Melibea se quede prendada de él. Además de por estos elementos socialmente es una clara representación de la magia baja siendo Celestina una alcahueta relacionada con los más bajos fondos.⁶ Finalmente estaría la magia popular, practicada por cualquiera siendo la base radical de la brujería. Las manifestaciones populares serán las que reciban la consideración de brujería y muchos de sus elementos serán asociados a las prácticas de las brujas. Sucede por ejemplo con los animales. Debido a su estrecha vinculación con la cultura popular en las prácticas brujerileas aparecen manifestándose bajo la forma de familiares o a través de capacidades atribuidas a las brujas como es la metamorfosis.⁷ El ejemplo más paradigmático es el estudiado por Ginzburg, los *benandanti* del Friuli. Siendo practicantes de un antiguo rito relacionado con el culto a la fertilidad estos individuos fueron satanizados y condenados por perpetrar actos brujeriles incluso estando inscritos en la cultura cristiana. Ellos mismo consideraban que con sus ritos luchaban contra las fuerzas del Maligno mas

2 Quaipe, 1987, pp.48-55

3 Blazquez Miguel, 1989, pp.55-57

4 Op. cit, 1989, p.136

5 Quaipe, 1987, pp.55-58

6 Caro Baroja, 1969, pp.135-137

7 Quaipe, 1987, pp.60-63

la Iglesia acabó considerándolos seguidores del mismo.⁸

Por lo tanto la génesis de la brujería se halla en la manifestación de prácticas mágicas inscritas en la cultura popular. No obstante un problema sigue persistiendo, qué se entiende como bruja. Conceptualizar a la bruja aun hoy en día continua planteando serias dificultades, no obstante a grandes rasgos se puede ofrecer una solución. María Tausiet señala la necesidad de distinguir entre brujería y superstición. Ambas fueron consideradas heterodoxias y por ello ambas fueron susceptibles de ser perseguidas. No obstante la brujería presenta unas características propias que la diferencian del resto de supersticiones. Por un lado la brujería sólo se entiende desde el maleficio, la capacidad y voluntad de dañar al prójimo. Por otro lado la brujería y el maleficio son fruto de un pacto entablado con el Diablo. Es este pacto el que en última instancia diferencia a la brujería del resto de supersticiones. No obstante Tausiet advierte que la diferenciación de la brujería respecto al resto de supersticiones no puede ser categórica siendo un concepto muy ambiguo y confuso tal y como se plasma en los documentos de la época.⁹

Por lo tanto, teniendo su génesis en las prácticas mágicas populares, la brujería es considerada una heterodoxia cuya principal característica radica en la idea del pacto con el Diablo. Esa construcción será fruto de una labor intelectual desarrollada a través de la demonología, tema que se tratará en el siguiente apartado.

La construcción de la bruja. La demonología

Como se ha expuesto en la primera parte una importante producción historiográfica tiende a poner el acento en la construcción de la bruja desde la elite. En el apartado anterior se ha establecido la génesis de la brujería en las manifestaciones mágicas populares, no obstante es indispensable su demonificación para acabar creando la brujería. El objetivo de este punto es atender a este proceso.

La brujería como delito ya se tipificó en los primeros siglos de la Edad Media siendo un ejemplo el Fuero Juzgo, redactado bajo el reinado de Chindasvinto en él se recogían una serie de leyes para combatirla.¹⁰ No obstante fue a finales del siglo XV cuando el desarrollo de la demonología llegó a su punto álgido destacando una obra, *Malleus Maleficarum*. Este volumen

8 Op. cit, 1987, pp.94-95

9 Tausiet, 2004, pp.30-31

10 Caro Baroja, 1969, p.77

escrito por dos inquisidores centroeuropeos, Kramer y Sprenger sentó precedente en el desarrollo de la caza de brujas al ser tomado como modelo.¹¹ Creyendo que el Diablo se manifestaba a través de las brujas con la intención de corromper el mundo, los autores tipificaban a la bruja como una hereje y exponían los principios jurídicos y los procedimientos que debían seguirse para combatirla. Su último objetivo era concienciar a las autoridades sobre el peligro que estos sujetos entrañaban consiguiéndolo en buena medida. Influidos por el contenido de la obra el papa Inocencio VIII en 1484 emitía la bula *Summis desiderantes affectibus*, desencadenante definitivo de la caza de brujas.¹² Por ese motivo *Malleus Maleficarum* puede considerarse el pilar principal de la demonología moderna aunque, en todo caso, debe ser tenida en cuenta una cuestión sumamente relevante, su autoría no corresponde a teólogos sino a juristas. Esta característica revela un principio que se debe considerar sobre todo en vistas al desarrollo de las cazas; prima la definición de la persecución sobre la definición de la bruja.¹³

La demonología tras la publicación de *Malleus Maleficarum* siguió desarrollándose a lo largo de la Edad Moderna. Diferentes autores engrosaron la imagen de la bruja siendo muy importante Francia como principal territorio exportador de demonólogos.¹⁴ En 1574 destaca la obra de Deneau publicada en Ginebra siendo importante por tipificar el *sabbat*. En 1580 la obra de Deneau se complementó con las aportaciones ofrecidas por Bodin. Este autor además de consolidar la imagen del *sabbat* definió la participación del Diablo como figura fundamental en estas celebraciones y catalogó todos los delitos cometidos por las brujas siendo un total de quince. Entre ellos se encuentran la renegación de Dios y el homenaje prestado al Diablo a través de la cópula con el mismo, la matanza de niños no bautizados, la antropofagia y el vampirismo, la elaboración de venenos o el perjuicio sobre las actividades económicas de los campesinos esterilizando los campos y aniquilando el ganado. A finales del siglo XVI destacan dos demonólogos, Piere Grégoire y Rémy. Este último en 1595 publicó un tratado para aconsejar sobre como proceder en las persecuciones contra las brujas ya habiendo desempeñado esta labor durante los años 1576 y 1591. Las obras de Piere Grégoire y de Rémy acabaron de definir la actividad delictiva de la bruja ya habiéndola presentado Bodin. También es interesante mencionar en 1595 a Martín del Río que en su obra *Disquisitionum magicarum libri sex* recogía todo lo que habían desarrollado los demonólogos anteriores a él. La demonología y su desarrollo continuó durante el siglo XVII aunque cada vez con menor relevancia. En 1602 Boguet publicó un volumen en el que trataba la cuestión de la bruja

11 Blázquez Miguel, 1989, p.19

12 Quaipe, 1987, pp.31-35

13 Caro Baroja, 1969, p.131

14 Op. cit, 1969, p.149

aunque se centró más en el procedimiento judicial que sobre ésta se debía desarrollar que en la definición de la misma.¹⁵ En cualquier caso el desarrollo de la demonología no se opuso al avance científico de la época. Por ejemplo Francis Bacon decía sobre la brujería que era “*una tácita operación de los espíritus malignos*”.¹⁶ No obstante si que contó con sectores de la población críticos que no apoyaban las consideraciones presentadas por los demonólogos.

Las posturas críticas según Quaife pueden darse en dos esferas, la crítica moderada y la oposición tajante. La primera considera que los elementos descritos por los demonólogos son en buena medida ilusorios pues es imposible que sucedan. Por ejemplo estos críticos no conciben que alguien pueda volar y defienden que si existe el mal debe recaer toda la culpa sobre el Diablo sin existir sujetos humanos relacionado con él. La segunda considera que ni la bruja ni la brujería existen siendo invenciones creadas por la demonología, una postura mucho más crítica. Entre los primeros críticos se encuentra Martín Plantsch que en 1507 publicó *Opusculum de sagis maleficis* donde consideraba que no era la bruja la que dañaba a la población sino que era Dios castigando a las comunidades por los pecados cometidos. Unos años más tarde Weyer publicaba dos obras, *De praestigiis daemonum* en 1563 y *De lamiis* en 1577. También crítico consideraba que las brujas ni eran malas ni habían pactado con el Diablo. Para Weyer eran enfermas melancólicas a las que el Diablo atormentaba con fantasías perturbadoras. Ya en el siglo XVII destacan otros dos autores. El primero Spee que en 1631 publicó *Cautio criminalis*. La crítica de Spee se centraba en el procedimiento propuesto por Kramer y Sprenger en *Malleus maleficarum*. Consideraba que era absurdo pues todo lo que se derivaba de su desarrollo contribuía a inculpar a la bruja: una mueca mientras era torturada podía interpretarse como la risa de la bruja, si durante la tortura moría se decía que el Diablo la había liberado... El segundo autor es Balthasar Bekker que publicó en 1691 *De betoverde weereld*. Su escrito es un claro ejemplo de la crítica tajante afirmando la inexistencia de pacto o posesión y acusando al papado de haber generado la idea de la bruja para enriquecerse con las confiscaciones perpetradas sobre los acusados. La crítica a la demonología incluso se extendió hasta el siglo XVIII, época en la que el fenómeno comienza a remitir. Un autor inscrito en esta centuria es Christian Thomasius. Thomasius escribió *De crimine magiae* en 1701 defendiendo en él la inocencia de las brujas.¹⁷ Las posturas críticas estuvieron presentes en todas las latitudes europeas. En Italia destacó Pietro Pomponazzi cuyo carácter escéptico le costó el ser considerado sospechoso de practicar herejía. En los territorios hispanos dos personajes racionalistas que no creyeron en la bruja como ente fueron fray Lope de Barrientos, obispo de Cuenca y Alonso de

15 Ibidem, pp.153-158

16 Donovan, 1985, p.155

17 Quaife, 1987, pp.41-45

Madrigal.¹⁸ Incluso Francia, principal exportadora de demonólogos contó con sus escépticos siendo un ejemplo Montaigne.¹⁹

Como se ha mostrado, a lo largo de la Modernidad la demonología se desarrolló tanto en la tipificación de la bruja, atendiendo a su identidad y a las prácticas que perpetraba como a los recursos que debían ser empleados para perseguirla y exterminarla. En los siguientes apartados se prestará atención a los principales elementos asociados a la brujería así como a su posible relación con prácticas inscritas en la cultura popular, génesis sobre la que los demonólogos desarrollaron su labor.

La celebración del *sabbat*

Un eje fundamental para entender la brujería según la demonología es la celebración del *sabbat*, una práctica atribuida a las brujas plenamente consolidada en la obra de Deneau de 1574 tal y como anteriormente se ha señalado.²⁰ En el presente apartado se desarrollará la idea que entraña la celebración de *sabbats* desde dos perspectivas, el *sabbat* creado por los demonólogos y el *sabbat* como posible manifestación de la cultura popular.

El *sabbat* para los demonólogos se entendía a partir de la consideración de la brujería como un culto organizado. Dentro de este culto el *sabbat* sería la máxima celebración.²¹ Su propia denominación es sumamente relevante. A través del concepto *sabbat* se relacionaba al culto brujeril con las prácticas religiosas de las comunidades judías, grupo también muy odiado durante la Modernidad. En ocasiones incluso se denominó a los *sabbats* sinagogas, redundando en este principio al aludir al templo de dichas comunidades.²² No obstante otras denominaciones aparecen en la documentación. Sobre todo en el ámbito septentrional hispano, en torno al territorio vasconavarro se empleó el término *aquelarre*. Término procedente del euskera cuyo significado aproximado sería “prado del macho cabrío” aludiendo a un principio básico del *sabbat*, la presencia en él del Diablo.²³ También puede aparecer bajo denominaciones muy concretas, por ejemplo en la documentación hispana se alude al Campo de Barahona²⁴ o al Bosque de Biterna.²⁵

18 Caro Baroja, 1969, pp.138-139

19 Op.cit, 1969, p.147

20 Ibidem, p.153

21 Quaipe, 1987, pp.77-78

22 Caro Baroja, 1969, p.120

23 Op. cit, 1969, p.207

24 Blázquez Miguel, 1989, p.54

25 Op.cit, 1989, p.63

Independientemente de su denominación el *sabbat* para los demonólogos conllevaba una misma dinámica en todas sus manifestaciones. El elemento central en estas reuniones brujeriles era la presencia del Diablo al que se le rendía culto.²⁶ Por ese motivo se consideraba que las celebraciones sabáticas eran propias de sectas organizadas que en ellas desarrollaban una serie de prácticas depravadas.²⁷ Las descripciones del desarrollo de los *sabbats* entre los demonólogos siguieron una tónica general, la oposición a las celebraciones litúrgicas cristianas creando de ese modo la imagen de la misa negra.²⁸ Dichas celebraciones pasaban por adoptar las prácticas propias de la misa cristiana, distorsionarlas y adaptarlas a la diabólica visión que se vertía sobre las brujas. De ese modo en lugar de besar la mano del sacerdote las brujas besaban el trasero del Diablo, las unciones se practicaban con bálsamos hechos a base de orines o excrementos, las confesiones se hacían sobre los buenos actos cometidos en lugar de sobre los malos e incluso se mencionaba la celebración de festines marcados por la antropofagia. Una imagen truculenta y simple que tenía un objetivo, educar por medio de la comparación.²⁹ A parte se describía toda la organización del culto, la jerarquía e incluso el proceso de admisión de los nuevos adeptos³⁰. Los demonólogos también concedieron especial importancia durante la celebración de *sabbats* a la práctica de relaciones sexuales depravadas llegando a afirmar que las brujas en estas celebraciones copulaban con el Diablo.³¹

El *sabbat* se convirtió así en la manifestación del carácter pérfido de la bruja por excelencia. Se trataba de una construcción que habían llevado a cabo los demonólogos y que sin embargo también remite a ciertos elementos folclóricos demonizándose prácticas inscritas en la cultura popular. Un ejemplo es la constante mención a la fauna que los demonólogos hacen. Siendo una realidad muy relacionada con la cultura popular con la creación del *sabbat* se demonizó. Comenzó a decirse que las brujas tenían la capacidad de metamorfosearse en animales para acudir a las reuniones así como a relacionarlas con familiares, animales generalmente domésticos que ayudaban a las brujas.³² También es relevante la aparición del vuelo nocturno. Según varios demonólogos las brujas acudían volando a los *sabbats*. Esta pauta probablemente se relaciona con el consumo de sustancias alucinógenas, otro hábito extendido en la cultura popular.³³ Destacables son también las fechas a las que se atribuía una mayor concentración de *sabbats*. Por norma general se concentraban

26 Quiafe, 1987, p.68

27 Op. cit, 1987, pp.77-78

28 Zamora Calvo, 2016, p.33

29 Tausiet, 2004, p.59

30 Zamora Calvo, 2016, p.37

31 Tuasiet, 2004, pp.53-55.

32 Quiafe, 1987, pp.61-62

33 Op. cit, 1987, pp.79-80

en épocas del año muy vinculadas a la dinámica pagana como son el 31 de Octubre o el 23 de Junio, cristianizada bajo la Noche de San Juan celebrándose el Solsticio de Verano en las culturas paganas.³⁴ Por lo tanto en la construcción del *sabbat* existió un componente folclórico-popular probablemente basado en celebraciones relacionadas con la pretensión de “viajar más allá” practicando orgías y consumiendo sustancias psicoactivas. Estas celebraciones, escapando a la ortodoxia, fueron satanizadas por los demonólogos sirviendo como cimientos para la construcción del *sabbat*.³⁵

En definitiva, la bruja y sus prácticas se relacionaron con una celebración concreta, el *sabbat*, construida por los demonólogos a lo largo de la Modernidad a través de una imagen opuesta a la misa cristiana sustentándose sobre una tradición folclórica demonizada. Fruto de esta labor aparecerán numerosas descripciones de celebraciones sabáticas siendo un ejemplo las referidas a los procesos incoados en los Autos de Fe de Logroño de 1610.³⁶

El pacto con el Diablo

Como se ha mencionado la presencia del Diablo en los *sabbats* fue fundamental siendo en estas celebraciones donde se llevaba a cabo el pacto con el mismo según los demonólogos.³⁷ El protagonismo que el Diablo llegó a adquirir en la Modernidad es una herencia medieval. Ya desde el siglo XIV comenzó a plantearse su existencia de manera consistente y la Iglesia empezó a preocuparse por combatirlo.³⁸ Otras herejías anteriores a la brujería moderna habían sido acusadas de entablar relaciones con el Diablo. Un ejemplo paradigmático es el catarismo, escisión del cristianismo que durante los siglos XII y XIII tuvo especial presencia en el sur de Francia persiguiéndola la inquisición medieval.³⁹

De ese modo el pacto con el Diablo se convertía en una clave fundamental para entender la existencia de las brujas. Considerando que éstas de manera voluntaria habían aceptado al Diablo se les acusaba de incurrir en culto de latría hacía el mismo, un delito estipulado en 1376 por Eymeric complementado con el culto de dulía, la mezcla de demonios con santos pidiéndoles la intercesión ante Dios y con la invocación sin pacto.⁴⁰

34 Blázquez Miguel, 1989, pp.22-24

35 Tausiet, 2004, pp.288-293

36 Henningsen, 2010, pp.116-117

37 Tausiet, 2004, p.55

38 Caro Baroja, 1969, pp.97-100

39 Op. cit, 1969, p.107

40 Ibidem, p.124

El pacto por lo tanto implicaba completa voluntariedad por parte de la bruja al aceptar al Diablo. Mediante este pacto la bruja recibía todos sus poderes. Se sellaba a través de la cópula con el propio Diablo y con un mordisco que dejaba una marca a menudo relacionada con un tercer pezón utilizado para alimentar a los familiares.⁴¹ Esas marcas sirvieron para identificar a las brujas, labor desempeñada por los cazadores de brujas. Algunos de ellos llegaron a adquirir gran renombre y a obtener unas sustanciosas ganancias por su labor. Un ejemplo es Hopkins, cazador de brujas inglés que cobraba hasta 6 libras por visitar un pueblo y 23 libras por cada trabajo que concluía.⁴²

El pacto de la bruja con el Diablo por lo tanto era la clave fundamental para entender la relación entre ambos entes. Algunos autores como Caro Baroja sostienen que esta creación tiene su base en el orden feudovasallático impregnando de ese modo la realidad al imaginario posibilitando la creencia en la existencia de la demonolatría consignada.⁴³

La creencia en un pacto que vincula a la bruja con el Diablo fue una generalidad en el continente europeo durante la Modernidad. No obstante la manera en la que este pacto se llevaba a cabo varió según latitudes. Por ejemplo en Francia se creía que para llamar al Diablo y poder pactar con él se debía acudir a una encrucijada con una gallina negra y decir “*tengo una gallina para vender*”. Acto seguido aparecería el Diablo y contestaría “*cual es el precio*”. Así se entablaría la primera relación con el objetivo de sellar un pacto siempre estando presente como se ha mencionado el acto sexual, generalmente a través de la sodomización.⁴⁴

Las prácticas asociadas a la bruja

Tras definir el pacto el siguiente apartado se dedicará a la explicación de aquellas acciones atribuidas a las brujas. Por un lado se presentará la posibilidad poseída por las brujas para practicar magia, más concretamente maleficio. Por otro lado se perfilará una faceta típicamente vinculada al ámbito brujeril, la capacidad de elaborar bebedizos gracias a los conocimientos de herbología. Una faceta que está íntimamente relacionada con la cultura popular.

El poder que se le atribuyó a las brujas se asocia con un término, *maleficium*. El *maleficium* o maleficio es la capacidad que se consideró poseían las brujas para poder controlar la magia con fines perversos.⁴⁵ Son visibles una gran cantidad de efectos causados por el ejercicio del maleficio.

41 Quaipe, 1987, pp.71-73

42 Donovan, 1985, p.159

43 Caro Baroja, 1969, pp.102-103

44 Blázquez Miguel, 1989, p.21

45 Quaipe, 1987, p.60

Casos típicos son los que señala Le Roy Laduire al referirse a Françonneto. Sobre esta mujer acusada de brujería se vertían cuatro acusaciones: menguar las fuerzas de los jóvenes incluso llegándolos a matar, imposibilitar las relaciones sexuales a través de ligamentos, destruir las cosechas de sus vecinos y enriquecerse a costa de los mismos.⁴⁶ Estas acusaciones están estrechamente vinculadas a la cotidianidad de las comunidades que ante la presencia de problemas de diferente índole, desde la muerte de un niño hasta la adversidad climatológica cargaban la culpa sobre las presuntas brujas empleándolas como chivos expiatorios.⁴⁷ En esta dinámica resulta sumamente interesante la propuesta presentada por Carmelo Lisón Tolosana que considera que el efecto producido por el maleficio se entiende desde la existencia de envidias en las comunidades.⁴⁸

Las manifestaciones mágicas bajo las que se articuló el maleficio fueron varias aunque una primó sobre todas, el aojamiento. El aojamiento es un poder sobrenatural atribuido a las brujas a través del cual adquirirían la capacidad de ejercer su influjo tan sólo mediante la mirada, incluso pudiéndolo emplear de manera involuntaria.⁴⁹ No obstante no fue la única práctica existente contemplada por los demonólogos sumándosele otras cuya base radical era la misma, perjudicar a las víctimas a través del uso de la magia. Un ejemplo puede ser el maleficio externo, perpetrado a través de figuras de plomo o cera que representando a la víctima se convertían en la vía empleada para practicar la magia sobre ellas.⁵⁰ También es sumamente interesante la consideración de la bruja como ser capaz de, a través de su poder sobrenatural, atacar en sueños a sus víctimas. Esos ataques podían dejar una marca, “pellizco de bruja”, e incluso causar la muerte de la víctima. En ocasiones a las visitas nocturnas de las brujas se le atribuyeron fenómenos como el sonambulismo. En esta esfera sobre todo destacó la fijación sobre los niños como víctimas preferentes.⁵¹ Pese a no englobarse en la dinámica del maleficio entendido como magia usada para hacer el mal no deben olvidarse dos poderes tradicionalmente atribuidos a las brujas a los que ya se ha hecho mención en anteriores apartados, la metamorfosis y el vuelo nocturno. En definitiva, la bruja fue depositaria por parte de las creencias de las comunidades en las que convive y de los escritos de los demonólogos de unos poderes sobrenaturales relacionados con la práctica del maleficio a través de los cuales eran capaces de infligir males de muy diversa consideración.

La segunda esfera a la que se ha aludido en la presentación del presente punto es la

46 Le Roy, 1984, p.27

47 Levack, 1995, pp.216-217

48 Lisón Tolosana, 1983, p.272

49 Tausiet, 2004, pp.302-303

50 Cirac Estopañán, 1942, p.86

51 Tausiet, 2004, pp.346-354

vinculación de la brujería con la herbología, práctica asociada a las culturas populares siendo objeto de demonificación. Tras esa demonificación la herbología y la práctica de la misma pasó a ser una faceta más de la bruja tal y como señala Caro Baroja.⁵² La recolección de plantas tenía como fin principal la elaboración de diferentes sustancias con diferentes fines. Por ejemplo es frecuente encontrar la búsqueda de determinados productos para elaborar soluciones afrodisíacas⁵³. No obstante esas bebidas o ungüentos además de poder ser remedios también podían ser venenos, peligrosas sustancias en manos no adecuadas que progresivamente fueron asociándose a la imagen de la bruja. Tal asociación llevó incluso a que instituciones como el Colegio de Boticarios comenzaran a pretender controlar esta esfera.⁵⁴ La demonología empezó a atribuir ciertos efectos al uso de ponzoñas creadas por las brujas. Por ejemplo se dijo que las brujas eran capaces de usar polvos y líquidos para perjudicar a sus víctimas siendo estas acciones una extensión de la práctica del maleficio.⁵⁵ Por lo tanto, en las prácticas relacionadas con la herbología, la bruja presenta dos facetas, la de curandera hacedora de remedios y la de ponzoñera hacedora de venenos. A esas dos facetas se le debe sumar la confección de potentes alucinógenos a partir de plantas típicamente relacionadas con la esfera brujeril como son el estramonio, la belladona o la mandrágora. Los resultados serían principalmente ungüentos de aplicación dérmica que provocarían fuertes reacciones entre los usuarios siendo para muchos autores la causa de diferentes poderes atribuidos a las brujas. Estos poderes serían verdaderamente los efectos psicoactivos de los ungüentos empleados, entremezclados con la sugestión provocada por el propio contexto. Así se explicarían determinadas manifestaciones propias de la brujería como por ejemplo el contacto con el Diablo.⁵⁶

Por lo tanto las brujas desde la asociación con la confección de pócimas y ponzoñas se entienden a través de tres facetas: la de curandera, la de ponzoñera y la de creadora de potentes alucinógenos. En todo caso esta práctica no puede entenderse fuera de la cultura popular a través de la cual se materializa. No es baladí como señala Ángel Gari que en la recolección de hierbas se de importancia a la ritualización, por ejemplo a la hora de determinar el momento idóneo para llevar a cabo esta acción. Una fecha paradigmática es la Noche de San Juan, solsticio de verano, un momento concreto del año relacionado con el folclore popular que nuevamente permite entablar la vinculación entre el mismo y las prácticas atribuidas a las brujas.⁵⁷

52 Caro Baroja, 1969, p.312

53 Gari Lacruz, 1991, p.90

54 Op.cit, 1991, pp.82-86

55 Cirac Estopañán, 1942, p.85

56 Gari Lacruz, 1991, pp.90-93

57 Op. cit, 1991, p.86

La posesión

Dentro de los elementos que tradicionalmente han sido asociados a las acciones brujeriles no se puede olvidar la posesión, manifestada a través de epidemias durante los siglos XVI y XVII.⁵⁸ Según la óptica freudiana las posesiones eran verdaderamente episodios psicóticos desarrollados debido a la gran represión a la que estaban sometidos los individuos explicando de ese modo el motivo por el cual varias manifestaciones se concentraron en el ámbito monástico.⁵⁹ Nos obstante esta realidad general estuvo sometida a dinámicas particulares dependiendo de la zona. Por ejemplo en Francia la posesión se vinculó especialmente a la esfera elitista⁶⁰ mientras que en el territorio altoaragonés se dieron epidemias en el ámbito campesino entre 1637-1642.⁶¹

Dentro de la posesión la víctima podía ser afectada, introduciéndose en ella un ser impuro que le hacía comportarse en contra de su voluntad, a través de dos vías. Por un lado existía la posesión directa, el Demonio entraba en su cuerpo sin existir un intermediario y por otro lado se encontraba la endemoniación. Esta manifestación es más interesante para el presente trabajo puesto que se atribuía a la acción de una bruja. La bruja a través del aojamiento, del uso de ponzoñas o de la entrega de un objeto previamente encantado tenía la posibilidad de endemoniar a su víctima pasando a ser un poseso.⁶² Otra dinámica era la de ser considerada voluntad divina. Según esta tercera alternativa la posesión sería un castigo procedente de Dios manifestado a través del efecto derivado o bien sobre el pecador o bien sobre algún allegado del mismo.⁶³

La posesión siendo considerada un estado alterado provocado por una fuerza sobrenatural podía remediarse. En caso de que un demonio o una bruja estuvieran detrás de su producción se emplearía el exorcismo, práctica caracterizada por su crueldad que presentó diferentes grados de aceptación dependiendo de la zona. Por ejemplo los anglicanos no admitieron las prácticas de exorcismo mientras que los católicos si bien lo hicieron optaron por su regulación.⁶⁴ En caso de que la divinidad fuera la causante sólo su voluntad podía eliminar el efecto por lo que no existía ninguna alternativa posible.⁶⁵

Una característica destacable de los casos de posesión en relación a las acciones brujeriles es

58 Ibidem, p.161

59 Quaipe, 1987, pp.73-75

60 Op. cit, 1987, p.75

61 Gari Lacruz, 1991, p.162

62 Caro Baroja, 1969, pp.173-175

63 Tausiet, 2002, pp.178-179

64 Quaipe, 1987, pp.75-76

65 Tausiet, 2002, p.179

su vinculación con el brujo varón. Aparece con mayor frecuencia y suele relacionarse con la pretensión de captar mujeres para cometer abuso sobre ellas empleando el recurso sobrenatural que le brinda la posesión.⁶⁶ Un ejemplo es el citado en la obra de Gari que al estudiar los episodios de posesión que azotaron en la primera mitad del XVII al Valle de Tena advierte como el presunto culpable era un hombre.⁶⁷

De igual modo que sucederá con la brujería la posesión a lo largo del siglo XVIII y XIX remitirá. No obstante hasta la contemporaneidad siguen reproduciéndose casos de manera esporádica conviviendo con la cada vez más fuerte consideración de la posesión como enfermedad mental. Un claro ejemplo es el estudiado por María Tausiet sobre los posesos de Tosos cuya existencia se debe al poso cultural permanente reavivado en el ámbito de esta localidad a raíz del clima conflictivo propio del momento, la Guerra de Independencia.⁶⁸

Por lo tanto, pese a sus diversas manifestaciones la posesión es una práctica que puede asociarse a la brujería. Se trataría de una extensión más en el poder atribuido a las brujas siendo de ese modo motivo de acusación .

El perfil de la bruja

Para concluir con esta segunda parte se trazará un perfil general de la bruja según las aportaciones realizadas por diferentes autores destacando aquellos elementos más significativos que la rodean.

En primer lugar se debe señalar que la brujería es un fenómeno asociado principalmente a la mujer. En todas sus manifestaciones es perceptible e incluso se le atribuyeron razones consideradas lógicas en la época. La más destacable es la consideración de que entre el sexo femenino la fe era menor y la debilidad ante la posible influencia del Diablo consecuentemente era mayor. Este principio es una clara tendencia misógina heredada de épocas anteriores que incluso contó con un soporte etimológico. Se consideró que el término fémina procedía de dos raíces, “minus” y “fe”, es decir menor fe.⁶⁹ No obstante la feminidad no fue un principio excluyente existiendo, aunque en menor medida, brujos varones. Por ejemplo Gari señala su presencia en casos de brujería en el Alto Aragón destacando dos características propias de los mismo, generalmente eran solteros, una

66 Caro Baroja, 1969, p.178

67 Gari Lacruz, 1991, p.164

68 Tausiet, 2002, p.22

69 Tausiet, 2004, p.53

categoría que añadía cierto carácter marginal y solían ser iletrados.⁷⁰ Tampoco se deben olvidar a los brujos del Friulí documentados por Carlo Ginzburg entre los que se incluían varones.⁷¹

Otras características propias de la bruja son según Caro Baroja su procedencia del ámbito rural, su elevada edad y su carácter marginal. Además según este autor solían relacionarse con la curandería, el conocimiento del medio natural, principalmente el conocimiento sobre herbología y el consumo de sustancias alucinógenas procedentes de ese medio como son la belladona o el estramonio.⁷² A esas características se le suman aquellas a las que Quaipe hace referencia. En su obra destaca la importancia del aspecto físico como motor de sospechas y la presencia de comportamientos considerados extravagantes tales como el excesivo cariño mostrado hacia los animales o el desmesurado interés por lo oculto. También señala como principio importante el carácter hereditario, creciendo las sospechas sobre la presunta bruja si algún familiar había sido acusado de brujería. Finalmente destaca la especial vinculación de la brujería con personalidades desafiantes así como con la intromisión indebida en asuntos ajenos.⁷³

Por lo tanto el perfil de la bruja está marcado por la feminidad, la edad avanzada, ciertos defectos bajo la consideración de la comunidad en la que vive la bruja y la marginalidad provocada por todos estos factores. Ese perfil explicaría el uso de la bruja para canalizar impulsos agresivos desde la comunidad optando por un prototipo de persona débil, incapaz de responder ante las acusaciones.⁷⁴

70 Gari Lacruz, 1991, pp.221-223

71 Ginzburg, 1991, pp.20-21

72 Caro Baroja, 1969, p.312

73 Quaipe, 1987, pp.205-214

74 Op.cit, 1987, p.224

Parte III

La persecución de brujas y su manifestación en el territorio hispano

En esta parte, tercera y última del presente trabajo se tratará la brujería desde su persecución, fenómeno desarrollado en toda Europa durante los siglos XVI y XVII. El objetivo final es analizar la persecución en los territorios hispanos a través de los estudios regionales existentes. No obstante se partirá de una visión general tanto europea como hispana permitiendo aprehender el fenómeno en una escala mayor.

La persecución bajo una óptica general

En el siguiente apartado se mostrará una panorámica general de la caza de brujas en el contexto europeo. Para ello se planteará en primer lugar la cronología aproximada bajo la que se desarrolló este fenómeno. Como se ha expuesto en anteriores apartados la publicación del *Malleus Maleficarum* a finales del siglo XV puede considerarse el punto de partida, pues motivó la emisión de la bula *Summis desiderantes affectibus* por parte de Inocencio VIII en 1484¹. Planteándose de ese modo la caza como objetivo, su desarrollo discurrió a lo largo de los siglos XVI y XVII decayendo a finales del XVII principios del XVIII.² No obstante su reproducción siguió perviviendo en centurias posteriores siendo muestra de ello el reverendo Bedford, que en el siglo XVIII consideraba que el teatro era la cuna de una conspiración diabólica que se estaba orquestando contra la Iglesia anglicana.³ Sin embargo estos casos serán excepcionales alegando Krutch que Bedford que era un personaje que había nacido en una época errónea.⁴

Por lo tanto, la caza de brujas en el contexto europeo puede situarse en una horquilla cronológica que abarca desde finales del siglo XV hasta la segunda mitad del XVII. Habiendo encuadrado temporalmente el fenómeno es posible analizarlo. Para ello en primer lugar se atenderá a los puntos que se consideran necesarios para que el fenómeno se desarrolle siendo cuatro en total. El primer requisito es la existencia de creencias tanto en la bruja como en el maleficio entre la población. En segundo lugar sería necesaria la presencia de una elite que sustente la propia creencia así como el objetivo de perseguirla a través de la demonología. Un tercer requisito es la necesidad de que existan tribunales cuya jurisdicción permita actuar ante el delito previamente tipificado. Por último sería necesaria la existencia de un ambiente adecuado marcado por el temor incitando de ese

1 Quaife, 1987, p.32

2 Levack, 1995, p.291

3 Barry, 2001, p.139

4 Op.cit, 2001, p.142

modo a la propia persecución.⁵ Bajo esas condiciones fue posible perpetrar las cazas de brujas y su presencia o ausencia determinaron en última instancia la repercusión en cada territorio.

A continuación se presentará el sistema procesal y las operaciones judiciales que fueron empleadas en el desarrollo de las cazas de brujas, también desde una óptica general. Cabe destacar en primer lugar que el proceso que se articuló en contra de los acusados de practicar brujería abarcó desde el descubrimiento del sospechoso hasta la ejecución de la sentencia.⁶ En el desarrollo de esta práctica el sistema que se empleó fue el inquisitorio, instaurado a lo largo de los siglos XII y XV sustituyendo progresivamente al proceso medieval y a elementos propios del mismo como la ordalía. El sistema inquisitorio, concibiéndose en el ámbito eclesiástico, se extendió a otras justicias. Las principales novedades que introdujo este sistema fueron permitir a cualquiera iniciar una demanda sin responsabilizarse por ella, emplear cualquier fuente de información incluso aquellas que llegaban a través de los rumores y asumir por parte de la justicia que procediera todas las funciones relativas al proceso, desde la investigación del delito hasta la proclamación de la sentencia.⁷ De ese modo este nuevo sistema permitía el procesamiento de delitos como la brujería que, pese a existir anteriormente, no podían contra ellos desarrollarse causas por ser necesario aportar pruebas y por existir castigos contra los acusadores que no fueran capaces de aportarlas. En este momento, además de existir la ya mencionada exención de cargos por parte del acusador así como la veracidad otorgada a fuentes de dudosa procedencia, tan sólo se exigían como prueba la declaración de dos o más testigos posibilitando la puesta en marcha de acusaciones poco fundamentadas. A su vez la confesión también servía como prueba y para su extracción se empleó la tortura. La tortura inquisitorial fue una tortura interrogativa, no punitiva, pues su objetivo final era extraer información. Pese a que se reguló su uso y se limitó su práctica conociendo los defectos que ella entrañaba, fundamentalmente la falsa confesión, en los delitos de brujería se aplicó el *crimen exceptum* que otorgaba una práctica impunidad en su uso traducida en brutalidad desmesurada y empleo indefinido. Consecuentemente la tortura permitió sumar más casos de brujería, obteniendo acusaciones a través de su uso abusivo, adhiriéndose al proceso inquisitivo que en términos legales hizo posible el desarrollo de las cazas de brujas europeas.⁸ En definitiva, se creó una trama cuyo objetivo fue juzgar a ese delito tipificado como brujería buscando el público testimonio bajo su consideración de prueba.⁹

5 Levack, 1995, pp. 208-211

6 Op.cit, 1995, p. 99

7 Ibidem, pp.102-105

8 Ibidem, p. 107-117

9 Rushton, 2001, pp. 25-26

El método inquisitivo planteado fue llevado a cabo en los tribunales encargados de proceder con las cazas de brujas existiendo dos grandes esferas: los tribunales eclesiásticos y los tribunales civiles. En todo caso la capacidad de que éstos procedieran se debió al consentimiento existente entre la población. Sobre la Inquisición española Henry Kramen afirma que “*el tribunal no fue un cuerpo impuesto tiránicamente, sino la expresión de los prejuicios sociales que prevalecían en la sociedad*”.¹⁰ Esta cita es muy reveladora pues demuestra que fue necesaria la existencia de consentimiento entre la población para que los tribunales procedieran en su objetivo de dar caza a las brujas. También es sumamente relevante en el ámbito escocés la caza de brujas de Berwick de 1590. En ella existe un impulso desde la elite motivado por el monarca Jaime VI aunque las acusaciones parten del ámbito local.¹¹ Aclarado este principio fundamental ya es posible perfilar los tribunales que en el ámbito práctico promovieron la persecución. En primer lugar se encuentran los tribunales eclesiásticos, que aunque tras la Reforma tendieron hacia la decadencia salvo en los territorios hispanos donde persistió el Tribunal del Santo Oficio, siempre promovieron la caza de brujas.¹² En segundo lugar se hallarían los tribunales locales. Sin su presencia la caza de brujas no habría sido tan intensa siendo sus proceder mucho más violentos debido al mayor temor que existía hacia la bruja en la esfera local, la descentralización de estas justicias y la práctica ausencia de garantías procesales haciendo mucho más vulnerables a los acusados.¹³

Para concluir con esta óptica general cabe señalar la existencia de tres tipos de cazas perpetradas en el contexto y ordenadas según su magnitud. En primer lugar estarían las cazas pequeñas, procesos individuales, le seguirían las cazas medias denominadas por Monter “*pequeños pánicos*”. En estos procesos se juzgarían de 5 a 10 presuntas brujas. Finalmente se hallarían las grandes cazas. En éstas el número de procesados pasaría la decena pudiendo ser “*redadas de brujas*” o acumulaciones de pequeñas y medianas cazas. En todo caso su duración sería breve, entre 2 y 4 años y su fin por norma general sería abrupto.¹⁴

A nivel europeo no existe una cifra estipulada de brujas y brujos procesados en el desarrollo de cazas siendo imposible ofrecer datos exactos. No obstante investigadores que se han acercado al tema han ofrecido aproximaciones. Hope Robbins por ejemplo calcula que se ejecutaron a unas 200.000 brujas aunque algunos autores consideran que esa cifra podría incluso duplicarse.¹⁵

10 Citado por Tausiet, 2004, pp.102-103

11 Normand y Roberts, 2000, p.54

12 Levack, 1995, pp. 118-123

13 Op.cit, 1995, pp.127-128

14 Ibidem, pp. 221-227

15 Donovan, 1985, p.146

La caza de brujas en el territorio hispano

Antes de abordar la situación de manera regional en los territorios hispanos se ofrecerá una visión general planteando la cronología del desarrollo así como los diferentes tribunales que actuaron en la caza de brujas. Cabe destacar que en los territorios hispanos, pese al gran número de procesos registrados, las ejecuciones fueron menores en comparación a los territorios centroeuropeos. La escasa virulencia se debió a una conjunción de factores entre los que se incluyeron la existencia de fuertes corrientes escépticas, la cautela tomada por la Inquisición sobre todo a partir del siglo XVII y la existencia de un centralismo radicando en la propia Inquisición, más concretamente en el consejo de la Suprema, que limitó considerablemente el desarrollo de las cazas.¹⁶ También se debería destacar la ausencia de conflictos religiosos siendo éstos motores indirectos de las cazas de brujas¹⁷ y la presencia de otras herejías que preocupaban más, principalmente la presencia de judeoconversos y de moriscos.¹⁸

El punto de partida que Blázquez Miguel considera dio pie al inicio de la caza de brujas en los territorios hispanos fue 1478. Ese año el papa Sixto VI emitía la bula *Exigit sinceræ devotionis affectus* que permitía a los Reyes Católicos conformar la Santa Inquisición con el fin de perseguir a los judíos. No obstante en torno a 1500 su jurisdicción se extendió a otros ámbitos heréticos incluyendo la brujería que en 1520 ya aparecería tipificada como delito en los edictos de fe.¹⁹ A partir de ese momento comenzaba la caza de brujas con manifestaciones muy diferentes dependiendo de las regiones hasta los años 1540-1570 en los que la psicosis brujeil remitió a nivel general, incluyendo incluso a los tribunales hasta el momento más activos. En la década de 1570 los casos de brujería repuntaron siendo necesaria en ciertos procesos la intervención de los inquisidores para sosegar la desmesura a la que estaban llegando algunos tribunales civiles.²⁰ Ya en el siglo XVII los territorios aragoneses, catalanes y navarros experimentaron un repunte muy acentuado hasta 1609, año en el que se inició la gran caza de brujas de Zugarramurdi.²¹ La persecución de Zugarramurdi provocó un importante punto de inflexión a partir de 1611. Pese a que la psicosis brujeil continuó existiendo la puesta en práctica de sentencias descendió habiendo triunfado la tendencia racional introducida por uno de los inquisidores que participó en el propio proceso, Alonso Salazar y Frías. No obstante algunos territorios siguieron perpetrando cazas. En Aragón el tribunal de Zaragoza continuó activo durante la década de 1620 sobre todo en el territorio

16 Levack, 1995, pp.279-284

17 Op.cit, 1995, p.154

18 Ibidem, pp.286-287

19 Blázquez Miguel, 1989, p.43

20 Op.cit, 1989, pp.59-61

21 Ibidem, p.65

septentrional. En los territorio catalanes las justicia civil, oponiéndose a la propia Inquisición, continuó ahorcando a mujeres acusadas de practicar brujería. Esta continuación estuvo motivada por la influencia francesa, la situación de carestía y las complicaciones del momento por fenómenos paralelos como el bandolerismo. Salvo estas excepciones y otras como los casos aislados en el ámbito gallego se podría decir que en el siglo XVII la caza de brujas remitía en los territorios hispanos. El racionalismo progresivamente se impuso y finalmente en el siglo XVIII la existencia de brujas ya no era considerada real por el tribunal del Santo Oficio. Aunque en la esfera popular las creencias no desaparecieron e incluso florecieron en territorios que durante las centurias anteriores no habían sido escenario de cazas como por ejemplo fue Murcia, la brujería desde la elite dominante se relacionó con la ignorancia popular e incluso comenzó a defenderse al acusado por ser objeto de marginación social.²²

Respecto a los tribunales que promovieron la persecución y caza de brujas durante la Modernidad en los territorios hispanos tres son los que destacaron. En primer lugar estaría el Tribunal del Santo Oficio, como ya se ha mencionado fundado en 1478 a través de la bula concedida por Sixto VI a los Reyes Católicos. Este tribunal tuvo especial actividad durante el siglo XVI decayendo tras los Autos de Fe de Logroño en 1611 con el triunfo del escepticismo introducido por las tesis de Salazar y Frías y la atención otorgada a otras herejías motivando la pérdida de interés en lo referente a la actividad brujeril. En todo caso se trató un tribunal eclesiástico íntimamente vinculado a la monarquía. En un segundo ámbito se halló la justicia eclesiástica no incluida en el Tribunal del Santo Oficio, la justicia episcopal. La importancia que llegó a adquirir tuvo como punto de arranque el Concilio de Trento de 1564 en el que se reforzó la autoridad de los obispos. A través de los tribunales episcopales las desviaciones heréticas, incluida la brujería, fueron perseguidas empleando un proceder adoptado del ya conformado Tribunal del Santo Oficio, sus bases legales y sus bases doctrinales. No obstante, a diferencia de la Inquisición, la justicia eclesiástica se caracterizó por otorgar mayor importancia al control del clero y sobre todo por adoptar una postura relativamente benévola en los procesos que incoó. Finalmente la tercera justicia que participó en la caza de brujas fue la seglar o civil cuya legitimidad se basaba en la colaboración entre el poder civil y el poder religioso considerando al pecado un delito y, concretamente, considerando que la brujería más allá de ser una manifestación herética era causante de daños en los territorios donde se manifestaba. Trazar un esquema de tribunales en el ámbito civil es complicado puesto que intervienen desde la justicia real encarnada por delegados del propio rey hasta la justicia local practicada a través de los concejos, pasando por la justicia señorial y su capacidad de imponer

22 Ibidem, pp.72-91

su propia jurisdicción sobre los territorios de señorío. No obstante sus bases fueron las mismas que las de los anteriores tribunales, empleando las doctrinas introducidas por los diferentes demonólogos tanto en lo referente a la consideración de la bruja como al proceder que debía seguirse para su adecuada persecución. Se trata un ámbito complejo a la hora de ser estudiado por presentar dimensiones que escapan al historiador apenas dejando restos documentales. Un claro ejemplo de esta situación aparece en la justicia popular que motivada por la animadversión hacia la bruja impulsó ataques espontáneos, sin ningún control, causando víctimas que no han quedado registradas. Llegó a ser el ámbito más cruel en la persecución aunque su presencia fue muy desigual dependiendo de la región. En el territorio hispano Cataluña fue la región en la que su desarrollo tuvo mayor importancia.²³ Por lo tanto en la persecución dentro de los territorios hispanos tres son los ámbitos que participaron, aunque siempre debe ser considerada la existencia de una estrecha complicidad y colaboración entre ellos. Por un lado las bases ideológicas fueron las mismas, actuando todos en nombre de Dios y retroalimentándose en la creación de una atmósfera propicia para el desarrollo de la caza. Por otro lado la permisividad de la que gozó la justicia civil fue otro síntoma de la colaboración, no obstaculizando su desarrollo la justicia eclesiástica e incluso favoreciéndolo. Es decir, entre los tribunales existió una interrelación basada en posturas colaboracionistas durante el siglo XVI, diluyéndose progresivamente aunque nunca desapareciendo completamente en el siglo XVII. En todo caso en esta centuria la tradicional colaboración dio paso a una dinámica marcada por el enfrentamiento entre los tribunales sobre todo entre la Inquisición y el resto de justicias que continuaban practicando cazas de brujas.²⁴

Trazada ya la óptica general de la persecución en los territorios hispanos a lo largo de las siguientes páginas se desmenuzará la dinámica particular de cada región comenzando por los territorios de la antigua Corona de Aragón para abordar la cuestión en tierras vasco-navarras seguidas por las regiones castellanas y finalmente se atenderá a la brujería insular en la zona del archipiélago canario. Cabe advertir que el desarrollo de este punto está muy condicionado por la existencia de trabajos regionales con gran desigualdad dependiendo del territorio abordado. También se debe señalar que los investigadores no siempre han abordado la caza de brujas en toda su extensión dentro de las propias regiones, por lo que es posible que en determinados apartados sólo se analice un tribunal mientras que en otros se ofrezca una visión mucho más completa.

23 Tausiet, 2004, pp.67-80

24 Op.cit, 2004, pp. 243-248

La brujería en la zona catalana

Para analizar la dinámica que tomó la persecución de brujas en el territorio catalán se ha empleado el estudio sobre la inquisición en el territorio elaborado por William Monter. A su vez, con el fin de abordar la actividad desde otros tribunales se ha utilizado el artículo escrito por Agustí Alcoberro Pericay posibilitando a la par abordar la cuestión en lo relativo al siglo XVII.

Pudiéndose datar el proceso más antiguo en 1498²⁵, el momento clave en la persecución de brujas en territorio catalán durante el siglo XVI fue el año 1548 cuando el inquisidor general de la zona llevó a cabo una detención masiva de brujas en Tarragona desoyendo las órdenes que en 1526 había emitido la Suprema que llamaba a la mesura. En ese proceso 33 brujas fueron sentenciadas, a 20 se les despojó de sus bienes y 6 fueron relajadas. Finalmente la Suprema decidió imponerse frente al descontrol aunque para ello tuvo que desplazar al inquisidor general de Barcelona, Sarmiento a una sede episcopal que había quedado vacante. Esa actuación es un claro reflejo de dos características generales. Por un lado manifiesta el poder que ostentaban las autoridades eclesiásticas y por otro lado muestra la existencia de conflictos entre los diferentes tribunales más allá de la colaboración.²⁶

Pese al sosiego que se experimentó en el ámbito hispano tras los Autos de Fe de Logroño de 1610, en Cataluña se produjo un verdadero apogeo con los procesos desarrollados entre 1614 y 1622, incoados por una serie de tribunales locales y marcados por la elevada violencia popular.²⁷ La Inquisición de Barcelona incluso llegó a solicitar la intervención de la Suprema ante la falta de juicio en el proceder en un momento en el que el Tribunal del Santo Oficio ya había comenzado su dinámica racionalista.²⁸ Esa caza de gran magnitud concluyó en 1622 cuando el monarca Felipe IV, tras consultar a los obispos de las diócesis catalanas, decretó la liberación de las reas poniendo fin a la persecución de brujas en Cataluña salvo por el repunte puntual que se dio en 1643 durante la Guerra de los Segadores.²⁹

La persecución en Aragón

En el territorio aragonés los estudios de María Tausiet permiten abordar el desarrollo de la persecución tribunal por tribunal. El Santo Oficio aragonés fue especialmente activo entre los años

25 Monter, 1992, p.301

26 Op.cit, 1992, pp.310-314

27 Alcoberro Pericay, 2012, p.97

28 Op.cit, 2012, p.106

29 Ibidem, pp.113-115

1497 y 1610. En esos más de cien años se incoaron al menos 94 causas relacionadas con prácticas supersticiosas. 32 de esas causas se incoaron contra brujas y 30 de esas 32 fueron contra mujeres.³⁰ En el siglo XVII la Inquisición experimentó un destacable sosiego junto al interés por superponerse frente a otras justicias.³¹ Respecto a los tribunales episcopales su actividad fue más reducida con 42 causas registradas en las que primaron los procesos incoados contra varones y especialmente contra sacerdotes.³² Además, pese a las variadas resoluciones, la tendencia fue a imponer sentencias benévolas en contraste con el uso de un discurso conminatorio.³³ En estos tribunales destacó la atención prestada a los embaucadores, aquellos que alegando poseer poderes sobrenaturales se aprovechaban de la gente no siendo exactamente supersticiosos sino estafadores.³⁴ Por último la justicia seglar, tal como sucedió en Cataluña, fue especialmente violenta condenando a 8 de los 11 acusados contemplados por Tausiet a pena capital.³⁵ Se caracterizó principalmente por el recurso al desaforamiento y la rapidez procesal.³⁶ Su actividad se concentró en el territorio pirenaico montañoso y su desarrollo partió siempre de cazas a gran escala no existiendo apenas casos individuales bajo la consideración de la brujería como una plaga.³⁷

En el siglo XVII, pese al sosiego inquisitorial, en Aragón se registraron en la primera mitad de la centuria hasta 121 relaciones de causas de brujería y hechicería incoadas por la justicia seglar.³⁸ Es bastante característico que mayoritariamente fueran procesos concentrados en torno a varones aunque siempre siendo representantes de grupos marginales: viajeros, miembros de otras comunidades, extranjeros, solteros...³⁹ Los años candentes del repunte brujeril aragonés en el siglo XVII se dieron entre 1620 y 1645 concertándose los casos mayoritariamente en las zonas rurales del Alto Aragón.⁴⁰

Finalmente cabe destacar en Aragón la particularidad que entraña la ciudad de Zaragoza. Pese a ser un foco de supersticiones durante los siglos XVI y XVII tal y como demuestra la constante presencia de saludadores,⁴¹ la capital aragonesa se convirtió en refugio para las

30 Tausiet, 2004, p.105

31 Op.cit, 2004, p.123

32 Ibidem, p.154-155

33 Ibidem, p.162-164

34 Ibidem, p.178

35 Ibidem, p.232

36 Ibidem, pp.218-219

37 Ibidem, pp.241-242

38 Gari Lacruz, 2007, p.215

39 Op.cit, 2007, p.218-221

40 Ibidem, p.226

41 Tausiet, 2007, p.150

consideradas brujas. El medio urbano presentó un mayor moderantismo en la persecución⁴² incrementado a partir de 1610-1611 por el cambio de talante entre los inquisidores que comenzaron incluso a comportarse de manera piadosa con estos sujetos marginados.⁴³

La caza de brujas en Valencia

Para su elaboración se ha empleado el estudio de Ricardo García Cárcel dedicado a la Inquisición en el territorio valenciano desde 1530 hasta 1609 . En esa horquilla fueron incoados un total de 67 casos relacionados con el ámbito de la superstición, principalmente con la hechicería. La brujería en Valencia apenas tuvo relevancia y muestra de ello es la vinculación del Demonio, elemento clave en la práctica bruja con otras esferas supersticiosas como lo fue la nigromancia tal y como expresó en el siglo XVI el jesuita Benito Pereira en su obra *Comentario del Génesis*. Además existió una temprana tendencia a relacionar ciertas experiencias con la locura.⁴⁴ Como tribunal tendió a imponerse sobre otros a partir de 1580-1595⁴⁵ siendo sus víctimas preferentes los moriscos.⁴⁶ No se caracterizó por ser extremadamente violento en los casos de superstición y brujería primando las abjuraciones aunque si aplicó de manera importante la tortura. En un 30% de los casos incoados fue practicada.⁴⁷

Las persecuciones en la zona vasco-navarra y el territorio riojano

Sin duda alguna en lo que respecta a brujería estas regiones fueron las más importantes en el ámbito hispano sobre todo durante el siglo XVI. La propuesta planteada para abordar la cuestión en el siguiente apartado es realizar un recorrido cronológico conjunto de los casos a lo largo del siglo XVI, analizar con mayor detenimiento el relativo a las brujas de Zugarramurdi y concluir con los casos que se desarrollaron en el siglo XVII.

Cabe partir de una consideración previa, frente a los territorios vasco y navarro la zona riojana mostró una presencia menor de brujas tan sólo con algún caso en las zonas fronterizas a los territorios mencionados tratándose probablemente de contaminaciones por proximidad.⁴⁸ No obstante su consideración es necesaria pues fue desde el tribunal de Logroño desde el que se desarrolló la caza de brujas en la zona vasco-navarra durante buena parte del siglo XVI

42 Op.cit., 2007, p.166-167

43 Ibidem, p.173

44 García Cárcel, 1980, pp.249-256

45 Op.cit, 1980, p.96

46 Ibidem, p.208

47 Ibidem, p.215

48 Gil del Río, 1975, p.87

incluyéndose el Auto de Fe de Logroño de 1610.⁴⁹ La caza de brujas en estos territorios puede remontarse hasta el año 1500 con el proceso de Amboto.⁵⁰ No obstante la primera gran caza de brujas apareció en 1520 perpetrándola Balanza, un miembro del consejo real que actuó en el valle de Salazar y en Roncal haciendo entre 50 y 100 presos.⁵¹ Con la intervención de este personaje se desató la brujomanía en los territorios vasco-navarros con una serie de procesos: entre 1527 y 1529 los procesos en territorio vizcaíno de los que se ocupó la Inquisición de Calahorra, entre 1538 y 1539 los desarrollados por el inquisidor Valdeclivas para evitar una masacre en manos de la justicia seglar⁵² y entre 1539 y 1569 los procesos del valle de Salazar, duros y perpetrados por la justicia seglar.⁵³ Ya en la segunda mitad del siglo XVI ejemplos se dieron los procesos de Zebeiro de 1555 a 1558 causados por una disputa vecinal,⁵⁴ los procesos de Zeanuri de 1572 por motivos similares debiendo la Inquisición calmar la ira local,⁵⁵ los acontecidos entre 1575 y 1577 que se concentraron entre Oricáin y Puerto de Velate e intervinieron tanto la Inquisición como los tribunales seculares⁵⁶ y los de Balmaseda, de 1576 cuyos antecedentes podrían remontarse a 1528 siendo éstos poco conocidos.⁵⁷ La centuria concluyó con los procesos de Val de Araiz de 1595 como prolongación de los procesos que habían comenzado en 1575.⁵⁸ En definitiva, durante el siglo XVI los territorios vasco y navarro experimentaron una intensa actividad brujomaniaca precediendo al Auto de Fe de 1610.

La persecución de brujas más importante en los territorios tratados se manifestó a través del Auto de Fe de Logroño de 1610. Fue promovida por la Inquisición desde el tribunal de Logroño que en el momento ostentaba una extensa jurisdicción incluyendo Navarra, los territorios vascos (Guipúzcoa, Vizcaya y Álava), los territorios riojanos y parte de Burgos.⁵⁹ Este tribunal desde la década de 1580 se había caracterizado por su especial dureza disputándose la autoridad frente a los tribunales civiles.⁶⁰ No obstante, tal y como señala Hennigsen los territorios donde se manifestaron las experiencias bruñeriles castigadas en el Auto de Fe de Logroño, el valle de Baztán y la zona de Zugarramurdi apenas contaban con presencia inquisitorial. La motivación por lo tanto fue personal y su responsabilidad recayó en fray León de Urdax, abad mitrado obsesionado con la presencia de

49 Op.cit, 1975, p.106

50 Caro Baroja, 1969, p.85

51 Idoate, 1978, p.26

52 Zabala, 2000, pp.50-51

53 Idoate, 1978, pp.61-62

54 Zabala, 2000, p.68

55 Op.cit, 2000, pp.76-77

56 Idoate, 1978, p.103

57 Zabala, 2000, p.79

58 Idoate, 1978 p.131

59 Hennigsen, 2010, p.83-84

60 Gil del Río, 1975, p.264

brujas que solicitó la intervención del Santo Oficio dando pie a la caza de brujas que se desarrolló en Zugarramurdi.⁶¹ A la llamada del abad acudió el inquisidor Juan Valle Alvarado que a lo largo de 1609 recorrió el valle de Baztán practicando una persecución sistemática y arrestando a una serie de presuntos brujos sobre todo en torno a los municipios de Urdax y Zugarramurdi. Esos presos, a los que se les sumaron acusados de brujería procedentes de las Cinco Villas y Rentería fueron a parar a las cárceles de Logroño.⁶² Según algunos autores Valle pudo llegar a arrestar hasta 300 personas acusadas de pertenecer a la secta brujaeril aunque finalmente el número se redujo a 31 culpables.⁶³ Esos 31 culpables fueron los procesados en el Auto de Fe celebrado en 1610, un Auto de Fe para nada exento de problemas pues existieron importantes puntos de desacuerdo entre los tres inquisidores encargados del juicio. Mientras que Juan Valle Alvarado y Alonso Becerra Olguín optaban por practicar castigos ejemplares para exterminar la secta brujaeril del valle de Baztán, Alonso Salazar y Frías consideraba que se debía tomar cautela abogando por una visión racionalista que le llevó a dudar de la existencia de dicha secta.⁶⁴ Finalmente entre el 7 y el 8 de Noviembre de 1610 se celebró el Auto de Fe procesando a 53 herejes de los cuales 31 eran brujos y brujas. No obstante en la práctica se redujo a 18 pues 13 habían muerto durante su cautiverio. De esos 18, 6 morirían en la hoguera prendiendo junto a las efigies de 5 brujos de los que ya habían muerto. En definitiva, sólo 12 brujos de los encausados sobrevivieron al Auto de Fe de Logroño. No obstante, según Gustav Hennigsen el Auto de Fe de Logroño de 1610 en comparación a los castigos practicados habitualmente por el Santo Oficio no fue excesivamente duro.⁶⁵ Esta visión la comparte también Caro Baroja señalando que en comparación al vecino territorio francés fue un proceso de escasa consideración y que de haberse encargado la justicia seglar en lugar de la inquisitorial la intensidad habría sido mucho mayor.⁶⁶ De todos modos la conclusión de este Auto de Fe motivó una reacción por parte de Salazar y Frías que había exigido un mayor rigor en los juicios requiriendo pruebas sólidas considerando la no existencia de la brujería en la zona. Con estas inquietudes decidió recorrer los territorios que habían sido recorridos anteriormente por Valle llegando a una conclusión que plasmará en un informe; la brujería en esa zona no había existido siendo verdaderamente el producto de la imaginación de las gentes del lugar así como de una serie de denuncias falsas.⁶⁷

61 Hennigsen, 2010, pp.84-85

62 Op.cit, 2010, pp.205-206

63 Gil del Río, 1975, p.281

64 Hennigsen, 2010, p.235

65 Op.cit, 2010, pp.250-255

66 Caro Baroja, 1969, p.228

67 Gil del Río, 1975, pp.285-286

Las conclusiones de Salazar y Frías fueron un verdadero punto de inflexión, no sólo en el territorio vasco-navarro sino también en el conjunto hispano. En la zona vasco-navarra la tendencia que comenzó a perfilarse fue la de la disminución de procesos contra brujas y la intervención en ellos de la Inquisición para defender a las acusadas de la justicia seglar siendo claros ejemplos la caza de brujas de Eerrazu de 1611⁶⁸ y la de Arrayoz de 1612.⁶⁹ En ambos casos los precursores fueron castigados por su desmesura. Los últimos coletazos brujaeriles se desarrollaron entre 1616 y 1617 concluyendo así la caza de brujas en los territorios vasco-navarros.⁷⁰

La caza de brujas en Asturias, Cantabria y Galicia

En la zona noroccidental de la Península Ibérica, pese a existir persecución de brujas su relevancia fue mínima. En Asturias, aunque existió la creencia en brujas apenas tuvo impacto. Blázquez Miguel tan sólo se documenta un caso en 1500 en el que una bruja tras ser acusada en 1480 y torturada, no confesando fue absuelta. Similar dinámica se siguió en Cantabria donde pese a haber informes sobre supuestos actos brujaeriles no quedó constancia de que los supersticiosos fueran perseguidos.⁷¹ En Galicia no obstante si se desarrolló la persecución de brujas aunque con escasa intensidad conociendo la dinámica gracias a los estudios de Carmelo Lisón Tolosana y de Jaime Contreras.

El Santo Oficio en Galicia entre 1565 y 1683 incoó 112 causas, menos de una por año. De esas 112 causas sólo 21 estuvieron relacionadas con prácticas brujaeriles concentrándose sobre todo en el ámbito rural.⁷² Se trató de un tribunal caracterizado por la benevolencia⁷³ llevando a cabo la Inquisición gallega una caza de brujas y supersticiosos poco intensa pero extendida a lo largo de más de cien años en una dinámica marcada por el enfrentamiento entre los inquisidores locales, que proponían una aplicación rigurosa de los presupuestos recogido en el *Malleus Maleficarum*, y la Suprema Inquisición que pedía cordura en el proceder.⁷⁴ Cabe señalar como característica propia de Galicia el diferente tratamiento de la bruja. En su conceptualización se distingue entre *bruixa*, mujer que practica la magia blanca y puede deshacer el maleficio y *meiga*, mujer asociada a la práctica del maleficio conocida como bruja en el resto del territorio.⁷⁵ Galicia por lo tanto, aunque

68 Idoate, 1978, pp.153-158

69 Op.cit. 1978, pp.162-166

70 Zabala, 2000, p.81

71 Blázquez Miguel, 1989, p.46

72 Lisón Tolosana, 1983, pp.10-13

73 Contreras, 1982, p.568

74 Lisón Tolosana, 1983, p.26

75 Op.cit. 1983, pp.174-175

sea mínimamente, parece mostrar su propia identidad de la bruja, característica que no se percibe en el resto de territorios.

La caza de brujas en Castilla la Vieja, Castilla la Nueva y Andalucía

En territorio castellano la presencia de brujería fue mínima entre los siglos XVI y XVII. En Castilla la Vieja fue destacable la escasa creencia en la bruja como personaje maligno. Los cuentos populares son reflejo de ello, plasmando a unas brujas cómicas, absurdas, con comportamientos alejados de la práctica del maleficio. Unas brujas que son incapaces de provocar temor.⁷⁶

En Castilla la Nueva si que existieron procesos contra brujas desarrollados por los tribunales inquisitoriales de Toledo y de Cuenca analizados por Sebastián Cirac Estopañán. El primero de ellos, cuyo proceso más antiguo se remonta a 1530, tuvo especial importancia en 1591⁷⁷ y entre 1625 y 1645, momento en el que comenzó su decadencia.⁷⁸ Entre los casos incoados se encuentran en el siglo XVI 44 procesos por superstición de los cuales 4 fueron contra de brujas. En el siglo XVII 151 fueron los procesos desarrollados contra supersticiosos de los cuales 7 fueron contra brujas, concentrándose mayoritariamente en Madrid con 5 de esos 7 casos.⁷⁹ Respecto al tribunal de Cuenca comenzó su actividad entre 1515 y 1519. Experimentó un proceso especialmente intenso en estas fechas así como entre 1527 y 1530.⁸⁰ En el siglo XVI incoó 56 procesos contra supersticiosos, 5 contra brujería en la oleada de 1527-1530.⁸¹ En la centuria siguiente 84 fueron los casos incoados, todos relativos a superstición aunque las acusaciones por brujería continuaron.⁸² Respecto a las penas, el tribunal de Cuenca fue sensiblemente más severo aunque ninguno se caracterizó por su crueldad tendiendo hacia la suavización en los procedimientos a partir del siglo XVII.⁸³ En definitiva, en Castilla la Nueva la superstición en general y la brujería en particular tuvieron poco peso destacando el escaso número de procesos incoados y la ausencia de penas de muerte.⁸⁴

Finalmente en el territorio andaluz no se manifestó apenas persecución bruja. Al parecer

76 Presici, 1990, pp.195-197

77 Cirac Estopañán, 1942, pp.187-188

78 Op.cit, 1942, pp. 191-194

79 Ibidem, pp.211-212

80 Ibidem, p.186

81 Ibidem, p.219

82 Ibidem. p.221

83 Ibidem. pp.240-245

84 Ibidem, pp.250-251

no existió creencia en brujas, una factor indispensable para el desarrollo de la brujomanía.⁸⁵ Además la Inquisición de los territorios meridionales tenía otras herejías a las que hacer frente, moriscos, judeoconversos y protestantes principalmente.⁸⁶

La persecución de brujas en Canarias

En los territorios insulares la caza de brujas no apareció hasta 1529 introduciéndose desde el ámbito castellano.⁸⁷ Presentó especial intensidad en Lanzarote, territorio proclive por la situación crítica que motivaba la búsqueda de chivos expiatorios.⁸⁸ Pese a que algunos autores como Lothar Siemens la han relacionado con prácticas folclóricas Francisco Fajardo Espinola considera que no guardan vinculación alguna.⁸⁹ En todo caso las prácticas brujeriles apenas tuvieron representación en el territorio siendo un 8,6% de las causas incoadas relativas a supersticiones. Traducido a cifras, un total de 36 procesos.⁹⁰

La intervención de la Inquisición en Canarias en lo relativo a la superstición y a la brujería tuvo como punto de partida la llegada de Martín Ximénez y la celebración de un auto de fe en 1524. No obstante no hubo una continuidad en la persecución con un parón hasta 1560, primando siempre las causas relacionadas con prácticas hechiceriles. El despunte de la brujería se desarrolló entre 1574 y 1591. Tras estos años, tanto hechicería como brujería decayeron ganando importancia otra herejía más peligrosa para los inquisidores, el protestantismo.⁹¹

En la persecución canaria intervinieron otros tribunales pudiendo conocer su dinámica gracias a la labor de Francisco Fajardo Spinola. La justicia episcopal intervino en los casos relativos a supersticiones a partir de 1510⁹² y hasta 1683, fecha en la que la predicación se superpuso como interés a la persecución.⁹³ Pese a que en ocasiones llegó a chocar con el Santo Oficio generalmente la Inquisición respetó su jurisdicción si reconocía su supremacía.⁹⁴ La justicia real también intervino enfrentándose frecuentemente contra el Santo Oficio por lo que en muchas ocasiones camuflaba casos de brujería bajo casos de hechicería para, no siendo una herejía, evitar la intervención inquisitorial. El periodo de mayor intensidad en esta justicia se dio en el año 1572 participando

85 Blázquez Miguel, 1989, p.59

86 Torres Aguilar y Pino Abad, 2005, pp.10-13

87 Fajardo Spinola, 1992, pp.225-226

88 Op.cit, 1992, pp.248-249

89 Ibidem, pp.261-262

90 Ibidem, p.287

91 Ibidem, pp.374-385

92 Ibidem, p.424

93 Ibidem, p.440

94 Ibidem, p.435

tanto en la persecución como en el juicio alcaldes, gobernadores o corregidores en territorio de realengo.⁹⁵ Por último intervino la justicia señorial conociendo las primeras noticias al respecto a partir de 1571. También se enfrentó frecuentemente contra la Inquisición igual que sucedió en las justicias seculares de realengo.⁹⁶ En los tribunales señoriales la labor de perseguir y juzgar a las brujas fue desempeñada por jueces elegidos por el señor siendo generalmente extranjeros para evitar riñas vecinales pero sobre todo por las altas tasas de analfabetismo registradas en estos territorios. El momento de mayor intensidad en la persecución de brujas entre los tribunales señoriales se dio durante la segunda mitad del siglo XVI y su decadencia se desarrolló a lo largo del siglo XVII, coincidiendo cronológicamente con el declive de la justicia real. El absentismo señorial, la cada vez mayor presión recibida desde la Real Audiencia y el Capitán General y la disminución de la importancia concedida a la superstición fueron las causas que provocaron el declive de la persecución señorial en Canarias.⁹⁷

En definitiva, la persecución en Canarias no fue especialmente intensa pese a existir y tendió a desaparecer con la llegada del siglo XVII habiendo participado en ella hasta cuatro justicias entre Santo Oficio, tribunales episcopales, tribunales reales y justicias señoriales.

Con la persecución canaria concluiría esta parte en la que se ha abordado la cuestión relativa a la caza de brujas y a su desarrollo en el territorio hispano. En ella se ha podido observar la participación de varios tribunales en los procesos de persecución con posturas colaboradoras entre sí durante el siglo XVI variando su tendencia hacia la oposición, siempre presente en mayor o menor medida, en el siglo XVII. También es perceptible la desigualdad regional y la concentración en la zona septentrional, probablemente por la influencia ejercida desde los territorios galos. En comparación a la dinámica centroeuropea la caza de brujas en el territorio hispano tuvo una menor intensidad por motivos anteriormente comentados, sin embargo existió y por ello debe ser considerada y estudiada en la medida de lo posible.

95 Ibidem, pp.442-445

96 Ibidem, pp.455-457

97 Ibidem, pp.461-462

Conclusiones

Las siguientes líneas se dedicarán a plantear las conclusiones de las diferentes partes con las que se finalizará el presente trabajo. Cabe destacar en primer lugar que, como se ha plasmado en el estado de la cuestión, la brujería es hoy en día un ámbito con plena vigencia en la historiografía, sobre todo en lo referente a la historia cultural. Pudiéndose remontar su existencia como preocupación histórica hasta el siglo XIX, numerosas perspectivas han sido adoptadas para su estudio complementándose entre sí todas ellas. En definitiva, la interdisciplinariedad ha enriquecido enormemente los estudios a cerca de la cuestión interviniendo desde la antropología hasta la historia pasando por la psicología e incluso estudios naturales sobre herbología.

Respecto a la segunda parte dedicada a la brujería desde una perspectiva general la principal la conclusión que se puede extraer es que se trata de un fenómeno que oscila en una doble dirección. Tal y como apuntan autores como Carlo Ginzburg la brujería debe aprehenderse tanto desde su consideración como construcción contribuyendo a ello la demonología, como desde su manifestación en el ámbito de la cultura popular. Este ámbito es más difícil de percibir, no obstante existe y debe por ello ser atendido en relación a las prácticas asociadas a la brujería. Además debe añadirse el uso de la bruja como chivo expiatorio, cuestión introducida principalmente por el materialismo cultural. También se debe atender a la problemática en la conceptualización siendo necesario distinguir la brujería del resto de supersticiones.

Otra de las conclusiones que debe ser contemplada al abordar la cuestión relativa a la brujería es su construcción como estereotipo. Pese a que ciertos elementos procedentes de la cultura popular pueden manifestarse existió la tendencia a encasillar a los brujos y brujas bajo un mismo perfil. Ese perfil estuvo presente en todos los territorios que experimentaron comportamientos brujomaniacos creando así una imagen prototípica de la bruja empleada durante su persecución independientemente del tribunal que la motivara.

En lo referente a la tercera parte la conclusión general es que la caza de brujas fue un fenómeno extendido por todo el continente europeo a lo largo de los siglos XVI y XVII, perpetrándola tanto justicias eclesiásticas como tribunales civiles a través de los procesos inquisitivos. En todo caso su intensidad variará dependiendo del territorio existiendo una tendencia a adquirir mayor virulencia en los territorios centroeuropeos en comparación a los territorios del ámbito mediterráneo.

En lo tocante a la esfera hispana, objeto de estudio del presente trabajo, cabe destacar la escasa repercusión de la caza de brujas pese a la existencia de un tribunal encargado exclusivamente de perseguir los comportamientos heréticos, el Santo Oficio. La ausencia de conflictos religiosos en un territorio plenamente católico, la presencia de otras herejías fundamentalmente judeoconversos y moriscos y la propia existencia del mencionado Santo Oficio que mediante su organización central logró superponerse a las justicias civiles, mucho más crueles en sus proceder, contribuyeron a paliar la brujomanía en el territorio hispano.

Finalmente debe percibirse la desigualdad regional en la magnitud adquirida por las cazas de brujas manifestada a través del análisis pormenorizado de las justicias en cada territorio. Importante fue la existencia de crisis y conflictividad creando una atmósfera propicia para el desarrollo de las cazas de brujas. También fue determinante la influencia de territorios donde la brujomanía adquirió mayor intensidad, razón por la cual los territorios septentrionales próximos a los Pirineos experimentaron procesos más crudos y virulentos influidos por las cazas de brujas en Francia. No obstante lo que en última instancia determinó la presencia o ausencia de brujas fue la creencia en ellas, experimentándose un punto de inflexión entre 1610 y 1611 y tendiendo hacia la desaparición conforme se impusieron las corrientes racionalistas introduciéndose a lo largo de los siglos XVI y XVII.

.Bibliografía

- Agustí Alcoberro Pericay, “Los otros “abogados de las brujas”. El debate sobre la caza de brujas en Cataluña”, *Riev*, 9 (San Sebastián, 2012): 92-115
- Jonathan Barry, “Hell upon Earth or the language of the playhouse”, en Stuart Clark (ed.), *Languages of witchcraft. Narrative, ideology and meaning in Early Modern Culture*, Nueva York, St. Martin's Press, 2001: 139-158
- Edward Bever, *The realities of witchcraft and popular magic in Early Modern Europe. Culture, cognition and everyday life*, Basingstoke, Palgrave Macmillian, 2008
- Juan Blázquez Miguel, *Eros y tanatos: brujería, hechicería y superstición en España*, Toledo, Arcano, 1989
- Linnda R. Caporael, “Ergotism: The Satan Loosed in Salem?”, *Science* [en línea], 192 (1976) Disponible en: http://homepages.rpi.edu/~caporl/home/Notes_files/Satan%20Loosed.pdf [consultado el 1 de mayo de 2016]
- Franco Cardini (ed.), *Gostanza, la strega di San Miniato*, Roma-Bari, Laterza, 1989
- Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza, 1969
- Sebastián Cirac Estopañán, *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto Jerónimo Zurita, 1942
- Stuart Clark, *Thinking with demons. The idea of witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Clarendon, 1997
- Jaime Contreras, *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia (poder, sociedad y cultura)*, Madrid, Akal, 1982
- Frank Donovan, *Historia de la brujería*, Madrid, Alianza, 1985
- Francisco Fajardo Spinola, *Hechicería y brujería en Canarias en la Edad Moderna*, Las Palmas, Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria, 1992
- Ricardo García Cárcel, *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La Inquisición en Valencia 1530-1609*, Barcelona, Ediciones Península, 1980
- Ángel Gari Lacruz, *Brujería e Inquisición en el Alto Aragón en la primera mitad del siglo XVII*, Zaragoza, Diputación General de Aragón Departamento de Cultura y Educación, 1991
- Alfredo Gil del Río, *La brujería y sus personajes en La Rioja*, Logroño, Librería Jalón Mendiri, 1975
- Carlo Ginzburg, *Historia nocturna, un desciframiento del aquelarre*, Barcelona, Muchnik Editores, 1991
- Marvin Harris, *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 1986

- Gustav Henningsen, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, Madrid, Alianza Editorial, 2010
- Florencio Idoate, *La brujería navarra y sus documentos*, Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 1978
- Emmanuel Le Roy Laduire, *La bruja de Jasmin*, Barcelona, Argos Vergara, 1984
- Brian P. Levack, *La caza de brujas en la Europa Moderna*, Madrid, Alianza Universal, 1995
- Carmelo Lisón Tolosana, *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, Madrid, Akal, 1983
- Jules Michelet, *La bruja* [en línea], Barcelona, Luis Tasso, 1862. Disponible en : <http://hdl.handle.net/10495/2187> [consultado el 20 de Abril de 2016]
- William Monter, *La otra Inquisición. La Inquisición española en la Corona de Aragón, Navarra, el País Vasco y Sicilia*, Barcelona, Crítica, 1992
- Margaret A. Murray, *El dios de los brujos*, México D.F., Fondo de Cultura Económico, 1986
- Lawrence Normand and Gareth Roberts, *Witchcraft in Early Modern Scotland. James VI's demonology and ther North Berwick Witches*, Exeter, University o Exeter Press, 2000
- Luca Presicci, “Brujería y literatura tradicional en Castilla y León”, *Revista de Folklore* [en línea] 120 (1990). Disponible en: <http://media.cervantesvirtual.com/jdiaz/rf120.pdf> [consultado el 15 de mayo de 2016]
- G.R. Quaipe, *Magia y maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso*, Barcelona, Crítica, 1987
- Peter Rushton, “Texts of authority. Witchcraft acusations and the demonstration of truth in Early Modern England”, en Stuart Clark (ed.), *Languages of witchcraft. Narrative, ideology and meaning in Early Modern Culture*, Nueva York, St. Martin's Press, 2001; 21-39
- María Tausiet, *Los posesos de Tosos (1812-1814)*, Zaragoza, Instituto Aragonés de Antropología, 2002
- María Tausiet, *Ponzoña en los ojos: brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Madrid, Turner, 2004
- María Tausiet, *Abracadabra omnipotens. Magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, Madrid, Editorial Siglo XXI, 2007
- María Tausiet y James S. Amelnag (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2004
- Manuel Torres Aguilar y Miguel Pino Abad, “La Inquisición en Andalucía. El origen de los tribunales de distrito”, *Andalucía en la Historia* [en línea] 8 (Enero 2005). Disponible en: <https://www.centrodeestudiosandaluces.es/index.php?mod=publicaciones&cat=23&id=2157&idm=> [consultado el 15 de mayo de 2016]

- Mikel Zabala, *Brujería e inquisición en Bizkaia*, Bilbao, Ekain, 2000
- María Jesús Zamora Calvo, *Artes maleficorum: brujas, magos y demonios en el Siglo de Oro*, Barcelona, Calambur Editorial, 2016