



El fenómeno de la brujería en la Edad Moderna:
Aproximación desde la perspectiva de género

Alumna: Natalia Zapata Morón

Tutor: D. Juan Ignacio Carmona García

Grado: Historia

Curso académico: 2019/20

Índice

1. Resumen.....	5
2. Justificación.....	6
3. Objetivos y metodología.....	6
4. La “diabolización” de la mujer.....	7
5. Magia y aquelarre.....	14
6. Demonología.....	21
6.1. Demonología católica.....	24
6.2. Demonología protestante.....	31
7. La caza de brujas.....	34
7.1. Legislación, tortura y castigo.....	34
7.2. La acusación: víctimas y verdugos.....	40
7.3. Las brujas de Zugarramurdi.....	45
8. Conclusiones.....	54
9. Bibliografía.....	56

1. Resumen

El presente trabajo es una aproximación al fenómeno de la brujería en la Edad Moderna desde la perspectiva de género. En este sentido, expone la “diabolización” de la mujer como uno de los argumentos más fuertes para explicar la gran cantidad de ellas que fueron perseguidas y condenadas a la hoguera. Esta idea se justifica en el estudio de los tratados demonológicos de intelectuales católicos y protestantes, que dieron lugar a un sistema completo de legislación, tortura y persecución materializado en la caza de brujas, como ocurrió en Zugarramurdi.

Palabras clave: Historia de Género, brujería, demonología, caza de brujas.

Abstract

This project is an approach to the witchcraft phenomenon in the modern period from Genre Studies’ perspective. Accordingly, it states the “demonization” of women as one of the strongest arguments to explain the big amount of them who were persecuted and condemned to the stake. This idea is justified by the study of Christian and Lutheran demonology works which created a whole system of laws, torture and persecution embodied in witch-hunts, as happened at Zugarramurdi.

Key words: Genre Studies, witchcraft, demonology, witch-hunts.

2. Justificación

El presente trabajo surge de la inquietud de aportar una nueva visión de la brujería desde la perspectiva de género. Más allá de las leyendas urbanas y de la ficción audiovisual y literaria, creí conveniente abordar el estudio de las brujas utilizando criterios más objetivos para responder a las preguntas que planteo en el siguiente apartado.

3. Objetivos y metodología

Los objetivos establecidos al comienzo de este trabajo estaban relacionados con una única pregunta: ¿qué es una *bruja*? Dicho personaje, ¿tiene algo de realidad o es un constructo social? ¿es casualidad que la mayoría de los acusados por brujería durante la Modernidad pertenecieran al sexo femenino? ¿existió el *aquejarre* o *sabat*?

Normalmente, la brujería aparece asociada a los tribunales inquisitoriales y definida como otra herejía que debía ser perseguida y eliminada de la Cristiandad. Sin embargo, este trabajo no enfoca la persecución a las brujas desde una *historia de la Inquisición*, persigue en cambio su explicación desde la perspectiva cultural, es decir, entender la brujería en su contexto humano y social, más que como un asunto eclesiástico. Es cierto que, como veremos, las fuentes contemporáneas a la época son escritos realizados por moralistas e intelectuales del clero, pero no debemos olvidar que muchas de estas obras recogen testimonios de personas de a pie que habían experimentado de algún u otro modo cierto contacto con la brujería. Son éstos campesinos y sus razones nuestros objetos de estudio. Además, desde la perspectiva de género, este trabajo tiene como finalidad entender la brujería en su contexto de sociedad patriarcal e imbuida por los preceptos morales que situaban a la mujer en una posición inferior respecto al hombre.

La metodología seguida para la elaboración de este trabajo parte de la elección de la única línea de investigación de Historia de Género del profesor D. Juan Ignacio Carmona García ofertada en la Universidad de Sevilla. Desde la asistencia académica a su asignatura de Historia Cultural de la Europa Occidental en la Edad Moderna, existía cierto interés por mi parte para profundizar en el tema de la brujería. Por ello, seleccioné dicha línea y escogí este objeto de estudio para la elaboración de mi Trabajo de Fin de Grado. Posteriormente, elaboramos un guión inicial y comenzó la búsqueda de bibliografía. Desafortunadamente, la propagación del COVID-19 impidió la adquisición de un mayor número de libros de la biblioteca, pero la tutorización virtual y los recursos hallados en Internet permitieron el correcto desarrollo del proyecto.

4. La “diabolización” de la mujer

La honra se define en el Diccionario de la Real Academia de Española de la Lengua mediante varias acepciones; “estima y respeto de la dignidad propia”; “buena opinión y fama adquiridas por la virtud y mérito”; “demostración de aprecio que se hace por alguien por su virtud y mérito” y “pudor, honestidad y recato de las mujeres”. Esta última definición es el eje alrededor del cual se articula la sociedad y moralidad de la Edad Moderna. La mujer debía salvaguardar su honra, porque en ella llevaba implícita el respeto hacia el sistema patriarcal en el que vivía, donde siempre se contemplaba la existencia de una autoridad masculina que la guiaba y conducía durante toda su vida, ya fuese padre, marido, hermano, hijo o sacerdote. Las viudas, en cambio, representaban una situación diferente y extraordinaria de la que hablaremos posteriormente.

La resignación y el silencio eran elementos fundamentales para contribuir a ese recato y discreción que las mujeres debían demostrar en su comportamiento para conservar su honra y, por extensión, la de su familia. De esta manera, podemos asegurar que la honra no era sólo física -virginidad-, sino que era todo un sistema de actitudes, comportamientos y sentimientos bien establecido que debía ser inculcado en la mujer desde su nacimiento. Para ello, ciertos moralistas como Juan Luis Vives y Fray Luis de León elaboraron *Instrucción de la mujer cristiana* y *La perfecta casada*, respectivamente. En ambas obras se hace una descripción detallada acerca de cómo debía ser la vida de una mujer honrada. M^a Luisa Candau Chacón agrupa a estos autores dentro de un nuevo género literario; los *Libros de avisos* o *Conduct books*. Estas obras eran ya ampliamente conocidas en el mundo protestante desde el siglo XVI, momento en el que comienzan a importarse al mundo hispano, donde adquirirán mayor importancia a partir de la Contrarreforma católica¹. En estas composiciones literarias, encontraremos consejos y advertencias sobre el comportamiento femenino, la relación entre los esposos e incluso la educación de los hijos, todo ello encaminado al mismo objetivo; “la salvación de las almas”.²

El eje fundamental sobre el que se sustentan los moralistas es la inferioridad de la mujer respecto al varón, tanto por características físicas como emocionales y espirituales. Dicha desigualdad de condiciones se aprecia con mayor claridad en el matrimonio, sacramento que

¹ Candau Chacón, M.L. (2014). “Los libros de Avisos: fórmula de educación y adoctrinamiento en la Edad Moderna.” España e Inglaterra. En Candau Chacón, M. L. (Ed.) (2014): *Las mujeres y el honor en la Europa Moderna*. (pp. 29-89) Huelva: Universidad de Huelva. p. 29

² *Ibid.*, p. 43

les preocupaba en gran medida. Así, podemos mencionar al párroco Joan Estevan quien afirma que “las mujeres sean sujetas y obedientes a sus maridos... Esto es conforme a lo que Dios mandó a la primera mujer y a todas por ella: estarás debajo de la potestad y dominio del varón”³. Por su parte, el padre Escrivá en su obra *Discursos de los estados* señalaba la importancia de que la mujer “sufra y calle, esencialmente cuando viere a su marido enojado”⁴ y recuerda a Santa Mónica, madre de San Agustín, quien soportaba los arrebatos de ira de su esposo resignadamente, y cuando estaba tranquilo “dábale razón con humildad y modestia”⁵.

Analizando todo lo anterior, podemos deducir que la mujer perfecta era aquella que no poseía opinión ni capacidad de decisión propia, respetaba la autoridad masculina y no consentía ir en su contra. Si ella observaba todos estos preceptos, su hogar sería un remanso de paz y felicidad, mientras que si optaba por enfrentarse a su esposo, él tendría el derecho de corregirle, incluso físicamente, como señalan y justifican algunos moralistas. Esta sumisión al hombre se manifestaba incluso en la intimidad de la alcoba, donde se otorgaba el rol activo al hombre, mientras que la mujer era considerada como el receptáculo o vasija en la cual él depositaba su simiente para la reproducción. Vives aconseja que “no ensucien las esposas el casto y santo lecho con actos sucios y libidinosos”⁶, pero como combinar pureza y relaciones sexuales resulta imposible, continúa advirtiéndolo; “conviene que las recién casadas, una vez perdida la virginidad, permanezcan ocultas en casa durante algunos meses [...] es conveniente que sientan pudor del acto, aunque en modo alguno sea ilegítimo”⁷.

Si nos parece exagerado que el control ejercido sobre el comportamiento femenino llegase hasta la intimidad de la alcoba, es aún más sorprendente que los moralistas y tratadistas masculinos también tenían qué decir acerca del habla femenina. Incluso en nuestros días se continúa etiquetando a las mujeres de *charlatanas* y *chismosas* que en nuestro refranero se muestra con frases como “croar de ranas y hablar de damas, ruidos sin substancia”. Durante la Edad Moderna, el silencio se establece como virtud femenina y para ello, recurriremos de nuevo a Juan Luis Vives, quien establecía que la doncella debía “evitar su exposición al ámbito público y hablar con los varones”⁸ y la casada debía “mantener conversaciones honestas, en

³ *Ibid.*, p. 56

⁴ *Ibid.*, p. 51

⁵ *Ibid.*, p. 48

⁶ Citado en Candau Chacón, M.L. (2014) “Los libros de Avisos...” p. 71.

⁷ *Ibid.*, p. 72

⁸ Citado en Jurado Revaliente, I. (2014) “La “mala lengua de la mujer”: blasfemias, irreverencias y proposiciones”. En Candau Chacón, M. L. (Ed.) (2014): *Las mujeres y el honor en la Europa Moderna*. (pp. 165-189) Huelva: Universidad de Huelva. p. 195

consonancia con las costumbres honradas que se le exigían a éstas”⁹. Finalmente, tenemos a la viuda, que era considerada por los moralistas como la mujer más peligrosa de todas. Liberada de todo control masculino, no estaba subyugada a la autoridad cercana de un hombre que moderase sus salidas y entradas al hogar, ni su economía al ser beneficiarias de la herencia de su difunto marido, ni su lengua.

En cualquier caso, las obras morales establecían que la viuda debía ser “sosegada en el hablar” y “humilde en la palabra”¹⁰ para servir de ejemplo a solteras y casadas. Por todo ello, no debemos olvidar que las viudas solían ser objetivo de las acusaciones de brujería, precisamente por esa falta de dominio masculino en sus vidas y su consecuente incremento de autonomía. Esta pésima consideración sobre la viuda llevó al imaginario popular a encarnarla en una mujer anciana, poco agraciada y malvada para representar a la bruja por excelencia. Podemos observar este hecho en varias obras de arte, principalmente en la pintura. En *El Aquelarre* de Goya, las mujeres que adoran al macho cabrío están bastante ajadas por el tiempo y rodeadas de oscuridad. Aquellos rostros en los que se pueden apreciar los ojos, éstos están desencajados y transmiten inquietud. En contraposición, la chica joven y virginal simboliza alegorías más positivas. Es el caso de *Las Tres Gracias* de Rubens que representan la belleza, la alegría y la fertilidad. También observamos que cuando aparecen una anciana y una mujer joven en una obra de arte elaborada por un pintor masculino, la primera suele presentarse como un pésimo ejemplo para la segunda, con el único objetivo de corromper su casta alma o aprovecharse de su atractivo para los hombres. El ejemplo perfecto de ello sería la obra *Dánae recibiendo la lluvia de oro* de Tiziano, donde la anciana se afana en recoger las monedas que caen del cielo sobre el cuerpo desnudo de la chica.

Detrás de todo esto se esconde un sentimiento de misoginia provocado, según afirma Jean Delumeau, por el miedo instintivo a la mujer por parte del hombre, ya sea por desconocimiento o misterio. En este sentido, afirma que la mujer es “dionisiaca e instintiva, más invadida que él (el hombre) por la oscuridad, lo inconsciente y el sueño”¹¹. Incluso en nuestra tradición popular, las brujas se relacionan con la noche, lo oscuro y profano, las malvadas mujeres de los cuentos que se servían de hechizos y engaños para conseguir su objetivo, que en la mayoría de los casos es perjudicar a una joven mujer risueña, bella y, ante todo, enamorada de un príncipe azul. Esta repulsión hacia las mujeres se manifiesta en muchos ámbitos, desde su comportamiento como

⁹ Candau Chacón, M.L. (2014) “Los libros de Avisos...” p. 195

¹⁰ Citado en Jurado Revaliente, I. (2014) “La “mala lengua de la mujer”...” p. 196

¹¹ Delumeau, J. (1989). *El miedo en Occidente: (siglos XIV-XVIII): una ciudad sitiada*. Madrid: Taurus. p. 473

hemos descrito anteriormente, pasando por lo religioso, político e incluso militar, ya que “no se les permitía tocar las armas”¹². Incluso la menstruación causaba un terrible rechazo, ya que algunos intelectuales, como Levinus Lemnius, nacido en 1505 y considerado una importante autoridad médica, afirmaban que el contacto con ella “destruía las flores, los frutos y ablandaba el marfil [...], la muerte o la fuga de las abejas, el hecho de que el vino calentado se ennegreciera, el aborto de las yeguas”¹³, entre otras desgracias ya defendidas desde Plinio *El Viejo*.

La aversión hacia la mujer hundiría sus raíces, según algunas interpretaciones cercanas a la ya superada teoría freudiana, en la psico del hombre y su inadecuación sexual respecto a la mujer. En este sentido, se relaciona la insaciabilidad femenina con el hecho de que el hombre, una vez alcanzada la eyaculación, acaba exhausto y es incapaz de continuar satisfaciendo a su pareja. Por tanto, en el ámbito sexual el hombre se sentiría impotente ante la mujer, quien desde la distancia e incluso sin pretenderlo, podría hacerle perder el control sobre su cuerpo y provocar su erección. Ante esto, la masculinidad se vería comprometida y humillada frente a la feminidad, que también ostenta el poder sobre los misterios del nacimiento y la vida, teniendo que ser compensada por el ansia de control en la esfera política, social y económica.¹⁴ Quaiife menciona el concepto de “revolución patriarcal” para designar el proceso cultural que da lugar a este cambio, en el que el la Diosa Madre representante de la fertilidad y el ciclo lunar que ordena la vida de la comunidad se sustituyen por el Sol y el individuo racional y lógico, lo que se traduce en la predominancia de lo masculino sobre lo femenino. Aunque la teoría del matriarcado original sea difícilmente demostrable, podemos deducir dos consecuencias derivadas de la transformación de la sociedad anteriormente descrita: “una actitud ambivalente de los varones ante sus madres y en la transferencia de su hostilidad [...] a las mujeres en general. La segunda era la omnipresencia del sistema patriarcal, que pasó a ser la norma cultural.”¹⁵

La Iglesia cristiana, sin embargo, no siempre hizo alarde de esta misoginia, sino que en un principio llegó a considerar ambos sexos en una posición igualitaria gracias al pensamiento de los teólogos orientales, como Clemente de Alejandría o San Juan Crisóstomo, quienes afirmaron respectivamente que “uno solo es el Dios de ambos [...]. Ambos poseen la misma naturaleza” y que “Cristo salvó a ambos en su Pasión”¹⁶ después del Pecado original cuya única responsabilidad se ha atribuido tradicionalmente a Eva. Sin embargo, el surgimiento de la

¹² *Ibid.*, p. 474

¹³ Muchembled, R. (2002) *Historia del diablo. Siglos XII-XX*. México: Fondo de Cultura Económica. p. 95

¹⁴ Quaiife, G.R. (1989) *Magia y maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso*. Barcelona: Crítica. pp. 103-104

¹⁵ *Ibid.*, p. 105

¹⁶ *Ibid.*, p. 106

Iglesia apostólica y la doctrina impulsada por San Pablo impulsó la misoginia entre los creyentes, basándose en la maleficencia femenina y su sexualidad descontrolada, así como en la exaltación del ascetismo y el celibato. Así, las relaciones íntimas entre esposos se consideraban pecaminosas si no tenían una clara finalidad reproductiva, todo lo demás era lascivo y repulsivo.

El dogma mariano puede ayudarnos a comprender mejor esta aversión misógina por parte de los tratadistas y moralistas modernos. La Virgen María, desde época medieval, se establece como modelo a seguir para las mujeres. En general, podemos distinguir específicamente dos aspectos de esta devoción; María madre y María virgen. Así mismo, somos capaces de discernir la paradoja existente en la relación entre ambos conceptos; ¿es posible ser madre y virgen a la vez más allá del dogma católico? ¿Cómo puede una mujer casada aspirar a seguir este modelo de comportamiento? Por tanto, llegamos a la conclusión de que la Virgen es un arquetipo utópico femenino ya que ninguna mujer podía imitar su vida, ni siquiera las religiosas, ya que aunque debían mantener el celibato, mejor valorado por la doctrina católica que el casamiento, no experimentaban la maternidad de las mujeres seculares por esta misma razón así como estas últimas no podían mantenerse puras por sus obligaciones maritales.¹⁷ Es evidente que a la altura del siglo XV, los clérigos habían perdido el contacto con las mujeres reales y la idealización de la feminidad había alcanzado límites imposibles que dieron lugar a la conclusión de que todas aquellas que no cumplían con sus expectativas teóricas eran malvadas y, en caso extremo, brujas.

A los intentos frustrados de imitar la vida de la Virgen, se suma su antagonista; Eva, la culpable del Pecado Original. Los clérigos la responsabilizan, y por extensión, a todo el género femenino, de la destrucción del Paraíso y de todos los males de la Tierra. Esto conlleva afirmar que la mujer tiende al pecado, arrastrando al hombre consigo, convirtiéndose, como afirma Jean Delumeau, en “agente de Satán”. El predicador Ménot nos describe cómo mediante los adornos y vestidos las mujeres provocaban a los hombres “con tal desvergüenza de ropa como pasa, con su libro de horas bajo el brazo, por delante de una casa donde hay una decena de hombres que la miran con ojos codiciosos. Pues bien, no hay ninguno de esos hombres que no caiga por causa de ella en pecado mortal”¹⁸.

¹⁷ López, R.J. (2007) “María como modelo de comportamiento para las mujeres según las publicaciones religiosas españolas del siglo XVIII”. En González Cruz, D. (Ed.): *Virgenes, reinas y santas: modelos de mujer en el mundo hispano*. Huelva: Universidad de Huelva. p. 149

¹⁸ Citado en Delumeau J., (1898). *El miedo en Occidente...* p. 487

El cuerpo femenino, por tanto, es objeto de pecado y tentación debido a su misma fisionomía. En primer lugar, la mujer había sido creada, según el Génesis bíblico, de una costilla extraída del hombre y sus formas voluptuosas y redondas se alejaban de la naturaleza divina que sí detentaba Adán, al ser resultado directo de la obra de Dios. En segundo lugar, las interpretaciones históricas señalan que la naturaleza femenina “se consideraba un recipiente abierto (útero) en el centro del cual hervían las pasiones irreprimibles”¹⁹ y el hombre, cuyos deseos carnales superaban la intensidad femenina, era víctima de esta misma realidad. En definitiva, la mujer debía anteponer el cuidado de su virginidad, que era lo único que le otorgaba cierta validez, y suprimir todo aquello que pudiera apartarla de tal objetivo. Para ello, contaba con la estricta vigilancia masculina paternal y conyugal, así como los confesores, conformando todo un sistema de férreo control sobre su cuerpo e intimidad.

Una vez analizado lo anterior, podemos establecer que el rechazo hacia la mujer se justificó a nivel teórico en dos vertientes; religiosa y científica. La primera puede deberse a la obligación de los clérigos de mantener el celibato y por tanto, tienden a crear una imagen de la mujer bastante negativa para intentar apartar sus posibles deseos carnales, sustituyéndolos por el odio. Un ejemplo claro de esto son los confesores, quienes reciben una serie de consejos y recomendaciones acerca de cómo debe llevarse a cabo la confesión. Entre ellos, destaca que, en caso de haber una discusión entre esposos, jamás regañar al marido frente a la esposa, aunque tuviera razón. Es decir, nunca hay que colocar a la mujer en posición de superioridad o al menos igualdad respecto a su cónyuge, ya que se consideraba que esto sólo empeoraría su comportamiento. Por otra parte, a nivel biológico, se juzgaba la anatomía femenina como frágil y peor diseñada que la masculina, basándose principalmente en la filosofía de autores clásicos, como Aristóteles, quien aseguraba que “la hembra es un varón mutilado e imperfecto”²⁰.

Otras interpretaciones sugieren que el germen de la misoginia moderna se encuentra en la demografía. En este sentido, el historiador G. R. Quaipe señala que la Peste Negra y la gran cantidad de varones que mató, dejando una superabundancia de mujeres, sería la culpable de que se incrementase el odio hacia ellas por varios motivos. En primer lugar, dicho autor señala que las mujeres sin marido constituían un fenómeno nuevo para la sociedad europea, acudiendo algunas de ellas al refugio de los conventos o, lo que es peor, a prostíbulos donde poder subsistir ejerciendo la profesión. Unido a ello, las mujeres campesinas sin un hombre que les sustentase constituían una carga para la comunidad, ya que los jóvenes emigraban a las ciudades para

¹⁹ Muchembled, R. (2002) *Historia del diablo...* p. 116

²⁰ Citado en *Ibid.*, p. 506

intentar progresar, dejando a los mayores a merced de la pobreza y las enfermedades. Además, algunas mujeres eran abandonadas por sus esposos, por lo que era común que recurriesen a la *magia de venganza* contra ellos, incrementando así las acusaciones de brujería.²¹

Stanislav Andreski, citado también en la obra de Quaipe, presenta una interesante teoría para explicar la manía persecutoria hacia las brujas: la sífilis. Esta horrible enfermedad se transmite mediante el contacto sexual y, aunque su área de contagio afectó a toda Europa, fue mayor en el norte del continente, coincidiendo con las zonas donde la caza de brujas dejó más víctimas. El número de acusaciones incrementaba tras una campaña militar, puesto que los soldados eran el principal foco de propagación de la enfermedad y establecían relaciones íntimas, consentidas o no, con las mujeres locales. Por tanto, “la víctima final, es decir, el varón local, buscaba una cabeza de turco”.²²

Por si no fuese suficiente, las mujeres enfermas de sífilis sufrían abortos o daban a luz a niños malformados, cuya responsabilidad siempre se atribuía a la matrona o curandera que atendía el parto. Esto nos permite rememorar la típica imagen de la bruja frente a su caldero humeante, en el que cocina una pócima mágica elaborada con plantas y restos de animales mientras recita un conjuro poderoso. Aunque idealizada y teatralizada, no podemos negar que existe algo de verdad en ella. Las brujas-curanderas, como señala Quaipe, poseían saberes tradicionales con los que atendían a los enfermos de la aldea a través de la hipnosis y drogas potentes. En cambio, este historiador no defiende que la competición entre médicos y brujas fuese un argumento fuerte para la *brujamanía*, sino que eran los propios dolientes quienes, si la curandera fracasaba en su tratamiento, le atacaban.²³

En conclusión, la mujer se enfrenta a todo un sistema de valores morales que condicionan su imagen y su forma de vida. La brujería y su persecución es un fenómeno que hunde sus raíces en este sistema, cuyos argumentos y justificaciones encuentran su origen en la Antigüedad Clásica, permaneciendo a lo largo del Medievo y de la Temprana Modernidad. Por tanto, es fundamental comprender a las brujas en su contexto histórico y comprender la locura persecutoria que se desencadenó hacia ellas por todo el Occidente.

²¹ Quaipe, G.R. (1989) *Magia y maleficio...* pp. 111-112

²² *Ibid.*, p. 113

²³ *Ibid.*, p. 116

5. Magia y aquelarre.

Antes de analizar el fenómeno de la brujería y su persecución, debemos estudiar la presencia de la magia y la superstición en la sociedad moderna. Es necesario comprender que todo aquello que no se podía explicar mediante la razón era justificado mediante lo sobrenatural y maravilloso. Es entonces cuando la magia cobra importancia en obras como las de Kepler, quien aseguraba que su esfera celeste se desplazaba gracias a espíritus, o Bruno, que considera al “mago como un sabio conocedor del lenguaje del universo”.²⁴ Además, no debemos olvidar la astrología, que cobra especial relevancia, manifestándose en ciertas costumbres como la consulta de *cartas astrales* en el momento del nacimiento, ya que la superstición generalizada -sin distinción de estamentos sociales- era que la posición de los astros en ese instante condicionaba la futura vida.

Aunque la predilección por la astrología es conocida desde los orígenes de la Humanidad, existía diversidad de opiniones respecto a su utilización. Santo Tomás de Aquino establece la que será la posición del cristianismo respecto a la adivinación y a la influencia de los astros sobre los seres humanos señalando que, aunque los cuerpos celestes pueden influir sobre el mundo material y todo aquello que lo compone (bajas pasiones, por ejemplo), es el intelecto humano el que debe ser fuerte frente a esta influencia y decidir entre lo que es correcto e incorrecto. Por tanto, como el intelecto y la razón son otorgados por Dios, los planetas influyen sobre nosotros únicamente en la medida que permitimos. Sin embargo, como los hombres y mujeres tendemos a dejarnos llevar por nuestros instintos y olvidamos nuestra voluntad y capacidad de decisión, Santo Tomás otorga mayor credibilidad a la adivinación del futuro mediante los astros.²⁵

La astrología forma parte de uno de los tres tipos de magia que el padre Feijoo menciona en su obra *Teatro crítico: ensayos filosóficos*; la magia natural. Junto a ella, que podría entenderse como todos aquellos sucesos inexplicables que ocurren en la Naturaleza y son dignos de admiración, el autor expone otros dos tipos de magia; la teúrgica y la goética. La primera se define como “especie de magia de los antiguos gentiles, mediante la cual pretendían

²⁴ Zamora Calvo, M.J. (2016): *Artes maleficorum: Brujas, magos y demonios en el Siglo de Oro*. Barcelona: Calambur Editorial. p. 12.

²⁵ Vicente García, L.M. (2002) “Una nueva filosofía de la astrología en los siglos XII y XIII: El impacto de las traducciones del árabe y la postura de Santo Tomás de Aquino.” *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9, 249-264.

tener comunicación con sus divinidades y operar prodigios”²⁶ normalmente a cambio de sacrificios, rezos u otras formas de agradecimientos. Podemos entender la teúrgia como la forma de magia de las antiguas sociedades politeístas, como la egipcia. Recordemos que, en la cosmología de estas creencias, los dioses sólo eran accesibles a través de los espíritus o “démones” que actuaban de intermediarios entre el plano humano y el divino. En cambio, el padre Feijoo nombra la goética como “negra o diabólica, [...] hechicería”²⁷ siendo atribuida a las brujas. Dentro de la goética, destaca la nigromancia, aquella que se lleva a cabo con la colaboración del diablo y cuyas prácticas exigen el uso de restos humanos y ceremonias en lugares siniestros, de ahí el profundo rechazo social que produce. El uso de los cadáveres es debido a que la nigromancia confía en la conexión cuerpo-alma tras la muerte, y en la atracción de los espíritus utilizando olores y bebidas especiales, así como joyas, bailes y cánticos. Dichos elementos conformarían el escenario del aquelarre o *sabbat*.

Las hechiceras se relacionan también con la quiromancia, fundamentada en el deseo de conocer el futuro a partir de la lectura de las líneas de la mano. Esta práctica se basa en la idea astrológica de que “si el hombre es un microcosmos respecto al universo, su mano es a su vez una completa síntesis de todo ello”²⁸. No son pocas las mujeres dedicadas a este tipo de arte de adivinación, siendo quizás la etnia gitana el caso más representativo, famosas por su extrovertida personalidad y desparpajo a la hora de hablar, elementos esenciales en esta profesión. El éxito de esta práctica adivinatoria fue tal, que durante la Edad Moderna la costumbre de consultar a los quirománticos fue transversal a toda la sociedad. En este punto, debemos diferenciar entre aquellos rituales donde el diablo está presente y los que no, siendo los primeros considerados como herejía y sus practicantes, condenados. En este sentido, la quiromancia no sería herética, pero sí los aquelarres.

La palabra *aquelarre* aparece definida en el Diccionario de Adolfo de Castro y Rossi (1852) como “lugar donde, según antiguas tradiciones vulgares autorizadas por el Santo Oficio, las brujas y los brujos se juntaban para celebrar sus nocturnos conventículos. También se llama *aquelarre* el acto de la misma junta”²⁹ Además, Castro y Rossi no se contenta sólo con definir dicho concepto, sino que adjunta el texto obtenido de un auto de fe de Logroño en el que se hace una descripción de la ceremonia de iniciación de nuevos brujos. Es importante destacar

²⁶ Diccionario de la Real Academia de la Lengua. Teúrgica. Recuperado el 1 de abril de 2020 de <https://dle.rae.es/?w=te%C3%BArgia>

²⁷ Citado en Zamora Calvo, M.J. (2016): *Artes maleficorum...* p. 78.

²⁸ *Ibid.*, p. 107

²⁹ Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española. Recuperado el 11 de abril de 2020 de <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtllle?cmd=Lema&sec=1.2.0.0.0>.

también que la palabra *sabbat* etimológicamente coincide con el nombre que los judíos otorgan a su día sagrado (sábado). De esta manera, algunos decidieron dar este mismo nombre a las reuniones de brujas y establecieron que incluso se celebraban también la noche del viernes al sábado, coincidiendo con la tradición judía que sitúa el inicio del Sabbat con la aparición de la primera estrella en el cielo.³⁰ Así, se unen el antisemitismo y la caza de brujas, siendo consideradas ambas como peligrosas herejías.

El aquelarre ha sido representado en numerosas obras de arte rodeado de un halo misterioso y lúgubre, imagen en gran parte construida por parte de la autoridad civil y eclesiástica a través de cientos de sermones, autos de fe y ejecuciones públicas durante buena parte de la Edad Moderna. Sin embargo, es fundamental investigar cuál podría ser el origen de estas reuniones y analizar si su existencia fue verdadera o simple fruto del imaginario colectivo traumatizado por el miedo al pecado, encarnado en el diablo y la mujer. Para ello, debemos analizar el papel de la bruja o hechicera a lo largo de la historia.

Durante la Antigüedad, los conceptos de *Magia* y *Religión* estaban plenamente relacionados entre ellos. Es ampliamente conocida la costumbre de las sociedades antiguas de realizar rituales y prácticas en los que se llevaban a cabo sacrificios a los dioses para conseguir que las súplicas de los oferentes fueran escuchadas, y el uso de artes adivinatorias, siendo éste el caso de los *augures* romanos. Por tanto, es muy complicado, como Julio Caro Baroja estipula, elaborar una diferenciación clara entre magos y sacerdotes. Sin embargo, este historiador señala que mientras “uno conjura, el otro normalmente ora y sacrifica”³¹, pero de nuevo nos encontramos con un obstáculo al conocer que estas costumbres podían intercambiarse, de tal manera que un mago decidía elevar una oración al dios para alcanzar el objetivo deseado.

A pesar de esta diferenciación tan poco estricta entre *Magia* y *Religión*, existe otra más clara; la *Magia blanca* y la *Magia oscura*, siendo esta última, como hemos comentado anteriormente, la que más nos interesa; la *Hechicería*. En los poemas de la Antigüedad Clásica, personajes como Circe, Medea y Erichtho son representantes de este tipo de magia, y todas ellas comparten una misma característica; se dejan llevar por el mundo del deseo erótico y fiero³² en el que intentan recuperar un amor perdido ya sea propio o ajeno, y siempre utilizando medios oscuros y horripilantes. Por otra parte, tenemos a hechiceras como la Dipsas de Ovidio, quien

³⁰ Crespo Vargas, P.L. (2011): *La Inquisición española y las supersticiones en el Caribe hispano a principios del siglo XVII: Un recuento de creencias según las relaciones de fe del Tribunal de Cartagena de Indias*. México: Palibrio. p. 188-189

³¹ Caro Baroja, J. (1993): *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial. p. 41

³² *Ibid.*, p. 53

es una suerte de *Celestina* clásica, dedicada a conjurar hechizos ayudada por su extenso conocimiento de las hierbas y todo tipo de sustancias mágicas, e incluso “se insinúa que hacía vuelos nocturnos en forma de ave [...] y se dedicaba a la necromancia, invocando a los antepasados”.³³ Todo esto nos hace reflexionar acerca de la *bruja* que sufre la persecución durante el Medioevo y la Modernidad, llegando a la conclusión de que no es un personaje de reciente creación sino que sus atribuciones y comportamientos mágicos vienen desde muy antiguo. De hecho, es posible que los humanistas, debido a su afán de recuperar la cultura clásica, contribuyeran a incrementar el miedo hacia la brujería a través de las traducciones y comentarios a las obras de poetas y literatos cuyas protagonistas eran hechiceras, como las mencionadas anteriormente.

Los pueblos germánicos y eslavos también contemplaban la existencia de la magia en sus cosmogonías y sociedades. Así, señalan a reyes con poderes mágicos, como Erik, o dioses como Loki, quien acusa a Odín y Freya de darle forma a sus deseos mediante sortilegios y encantamientos³⁴. Sin embargo, son de nuevo las mujeres las protagonistas de estas prácticas, como las hijas del jefe Krok; Brelum, Tecka y Libussa, siendo la primera conocedora de plantas medicinales, la segunda de los misterios de la adivinación y la última sibila, llegando incluso a gobernar sobre los bohemios al casarse con el hombre que ella consagró en el trono mediante artes ocultas.³⁵

Una vez analizado el ejemplo de las sociedades mediterráneas antiguas y el de las germánicas, podemos concluir que la bruja o hechicera ha estado presente desde antiguo en las sociedades europeas y su imagen ha ido consolidándose a lo largo del tiempo, llegando incluso a nuestros días.

Es momento, por tanto, de retomar la pregunta que nos hacíamos anteriormente acerca de la existencia de los *sabbats*. Delumeau, tras analizar las diferentes hipótesis que plantean cada uno de ellos, llega a la conclusión de que el *sabbat* es el resultado del sincretismo religioso entre cristianismo y paganismo, sobre todo en las campiñas italianas³⁶. Para sustentar su hipótesis, acude a la egiptóloga Margaret Murray, cuyas obras *The Witch Cult in Western Europe* y *The God of the Witches* abogan por señalar que hasta el siglo XVII, en Europa se mantuvo el culto a la divinidad “Dianus o Janus, divinidad cornuda y de dos caras y que, como

³³ *Ibid.*, p. 56

³⁴ *Ibid.*, p. 73

³⁵ *Ibid.*, p. 76

³⁶ Delumeau, J. (1989): *El miedo en Occidente...* p. 572

símbolo del ciclo de las estaciones y de las vegetaciones, encarnaba las ideas del morir y del renacer”³⁷, así como de la fertilidad. En este punto, es comprensible la confusión de los inquisidores y teólogos entre Dianus y Satanás, cuyos atributos físicos eran muy parecidos. Para otorgar mayor sustento a esta hipótesis, podemos recurrir a la legislación medieval, donde existe un precepto conocido como *canon Episcopi* en el que se responsabiliza a la diosa Diana, símbolo de la Luna y la noche, de acompañar y alentar a las mujeres a participar en las blasfemas reuniones con el demonio³⁸. Además, existen documentos en los que consta que, aún en el siglo XVIII, en Yorkshire (Inglaterra) existían personas que recitaban el *Padrenuestro* arrodillados frente a la Luna³⁹, siendo ésta otra muestra más del profundo sincretismo religioso defendido por Delumeau.

Por otra parte, tenemos a Elliot Rose y su obra *A Razor for a Goat*, también citado por Delumeau que, aunque no está de acuerdo con Murray en cuanto al ritual de fertilidad, sí que apoya la posibilidad de que los chamanes y brujos adoradores de las fuerzas de la Naturaleza continuaran existiendo desde la Antigüedad y que sus prácticas comenzaran a levantar sospechas en la Iglesia cristiana, lanzando contra ellos la persecución de los siglos XVI y XVII.⁴⁰ Un ejemplo de este culto a la Naturaleza puede verse reflejado en Vizcaya y Guipúzcoa, donde Baroja estudia la preferencia de las brujas por antiguos lugares paganos (dólmenes, manantiales, grutas) para celebrar sus reuniones.

En definitiva, Jean Delumeau adopta una posición escéptica en cuanto a la idea de que el *sabbat* tiene como finalidad el culto al diablo desde sus comienzos, en cambio él defiende que es el resultado de una larga evolución iniciada en el culto pagano a Baco y sus festividades, junto a otros dioses, que perduró en el Occidente europeo. Sin embargo, Caro Baroja, aunque la acepta, prefiere ser más precavido a la hora de defender esta hipótesis. Él toma como punto de partida la autenticidad del *Canon Episcopi* y la mención a Diana que en él se hace, de tal manera que si es falso y su antigüedad no corresponde al concilio de Ancyra (314) sino que es posterior, su autor podría ser un hombre de letras que conociera bien el saber de los poetas clásicos y decidiera utilizar el nombre de la diosa como principal benefactor del *sabbat*. Además, Caro Baroja señala que en los siglos V y VI se extendió el culto a Diana por Europa, considerada como un demonio por aquellos que perseguían estas prácticas. Esta diosa aparece a veces acompañada, según los textos, por las “*dianae*” o ninfas, que serían las antecesoras de las “*xanas*

³⁷ *Ibid.*, p. 565

³⁸ Caro Baroja, J. (1993): *Las brujas y su mundo...* p. 88

³⁹ Delumeau, J. (1989): *El miedo en Occidente...* p. 571

⁴⁰ Caro Baroja, J. (1993): *Las brujas y su mundo...* p. 568

de Asturias, de las anjanas de la montaña de Santander, etc.”⁴¹ Además, el historiador continúa justificando su opinión utilizando las representaciones artísticas de mujeres cabalgando monstruos o siendo devoradas por ellos que podemos encontrar en el arte sacro de los primeros siglos medievales, seguramente inspiradas en el *Canon Episcopi*, que tenían un claro objetivo didáctico-religioso para la población, en su mayor parte analfabeta, contribuyendo así a incrementar el rechazo a los aquelarres y sus brujas.

Pero, ¿en qué consistían las prácticas del *sabbat* que tanto pavor provocaban en la sociedad y alentaba a los inquisidores a perseguir a sus participantes? Se conservan minuciosas descripciones de las mismas en las declaraciones de procesos inquisitoriales contra la brujería. De manera general, suelen coincidir en las fases que componen el ritual y los agentes que en él intervienen; el transporte al *sabbat* volando, la presencia del demonio encarnado en un macho cabrío, el lascivo desenfreno sexual en el que participan numerosas personas (incluyendo prácticas homosexuales, incesto y sodomía), sacrificios de niños, banquetes, el consumo de sustancias alucinógenas y la realización de actos sacrílegos sobre la cruz de Cristo o la Sagrada Forma. En los documentos inquisitoriales podemos observar también cómo era la captación de nuevos adeptos, como la de la tolosana Ana María de Georgel que “dice que una mañana, estando lavando sola la ropa de su familia, [...] vio que venía hacia ella por encima del agua un hombre de talla gigantesca, de muy negra piel, cuyos ojos ardientes semejan a carbones encendidos, vestido de pieles de animales. Este monstruo le preguntó si quería darse a él, a lo que ella respondió que sí. Entonces él le sopló la boca y desde el sábado siguiente fue llevada al Sabbat”⁴² Según Caro Baroja, en estas declaraciones tomadas entre 1330 y 1340 aparece por primera vez la mención al *Sabbat*.

Sin embargo, es importante reflexionar acerca de estas confesiones tan detalladas y si realmente los escabrosos actos que describen ocurrían de verdad. Delumeau lo niega, ya que la documentación inquisitorial y obras demonológicas que describen estas reuniones de brujas y sus diversos actos inmorales y heréticos proceden de las autoridades ⁴³, las cuales se encontraban inmersas en un clima de locura persecutoria provocado por el pánico generalizado a supuestos comportamientos sincréticos que no eran capaces de erradicar por completo. Este terror propiciaría el uso de la imaginación para adornar las confesiones obtenidas mediante la

⁴¹ *Ibid.*, p. 94

⁴² *Ibid.*, p. 116

⁴³ Delumeau, J. (1989): *El miedo en Occidente...* p. 573

tortura, cuyo tormento físico a la acusada podía provocarle delirios que confundieran su mente y le llevase a narrar aquello que los jueces querían escuchar.

Respecto al interrogatorio, además de la mencionada tortura, hay que tener en cuenta la diferencia educativa abismal que existe entre confesor y reo, que situaba al segundo en una posición de inferioridad respecto al primero y le provocaría una gran impresión. Además, es necesario mencionar la elaboración de las preguntas, en las que ya se incluía la respuesta correcta; “¿Que habiendo sido golpeada la citada prisionera por el difunto Nicolás Pierret, su marido, se refugió en su heno, en el henil? [...] ¿Donde el diablo fue en su busca y le dijo que se casara con él y él le daría los medios para vivir a gusto.”⁴⁴ Mme. Dupont-Bouchat analiza este fragmento de un interrogatorio celebrado en Luxemburgo en 1567 y llega a la conclusión de que a la detenida, llamada Pierrette Petit, no se le permite narrar por sí misma su defensa frente a las acusaciones del tribunal, sino le exigen que conteste a una serie de cuestiones elaboradas previamente por los jueces, basándose en la tradición demonológica de la que beben para detectar y castigar a las brujas. Por tanto, Pierrette, de la que ni siquiera sabemos si sabe leer o escribir, se dedica a contestar afirmativamente o repitiendo los mismos datos que el inquisidor le relata en la pregunta, consiguiendo el tribunal las respuestas que ansía.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 586

6. Demonología

La importancia del *sabbat* es fundamental a la hora de entender la indiscriminada persecución de la brujería durante la Modernidad y, por tanto, la figura del demonio, principal objeto de adoración y devoción en estas sacrílegas ceremonias ocupa un lugar central en este asunto. Sin embargo, el diablo no es simplemente una parte de la cosmogonía cristiana, sino que se puede entender también como un representante del miedo de una sociedad lastrada por el hambre, la enfermedad, la guerra y la miseria, como era la de los siglos XVI y XVII. En estas fechas, aunque Europa se encontraba experimentando con el boom que supuso el descubrimiento de América, los metales preciosos que llegaban servían para pagar las Guerras de Religión en las que se encontraban inmersas católicos y protestantes, provocando no sólo una crisis económica, sino también espiritual y social. Además, a ello se le unen las epidemias de peste entre los años 1596 y 1602,⁴⁵ contribuyendo a la actitud pesimista y atemorizada del pueblo, que comenzó a atribuir todas estas desgracias a Satanás y, por extensión, a todos aquellos acusados de cooperar con él; judíos, gitanos y, por supuesto, brujas.

En este clima, no es extraño que muchos intelectuales decidieran elaborar tratados y ensayos sobre el demonio y sus secuaces, en los que estipulaban cómo se manifestaba el mal a través de ellos, así como procedimientos -religiosos y civiles- para diagnosticarlo y eliminarlo de raíz. Es así como surge la demonología, definida por el Diccionario de la Real Academia de la Lengua como “estudio sobre la naturaleza y cualidades de los demonios”⁴⁶, cuyo padre es San Agustín. Entre sus obras apoloéticas elaboradas durante los siglos IV-V, encontramos una titulada *La adivinación diabólica*, en la que podemos encontrar una detallada descripción sobre los demonios. En cuanto a sus cualidades físicas, San Agustín señala lo siguiente en sus Apoloéticas (386-419).

La naturaleza de los demonios es tal que por la sensibilidad de los cuerpos etéreos son superiores fácilmente a la sensibilidad de los cuerpos terrenos. Además, por la rapidez debida a la movilidad superior del mismo cuerpo etéreo aventajan sin comparación no sólo a la carrera de cualesquiera hombres o fieras, sino hasta al vuelo de las aves.⁴⁷

⁴⁵ Zamora Calvo, M.J. (2016). *Artes maleficorum...* p. 125

⁴⁶ Diccionario de la Real Academia de la Lengua. Demonología. Recuperado el 22 de abril de 2020 de <https://dle.rae.es/demonolog%C3%ADa>

⁴⁷ San Agustín. *La adivinación diabólica*. Recuperado el 22 de abril de 2020 de https://www.augustinus.it/spagnolo/potere_divinatorio/index2.htm

Es decir, los demonios se encuentran alejados del mundo físico y, por tanto, más elevados espiritualmente que los hombres y mujeres terrenales. Además, también señala que por estas mismas cualidades que poseen, son capaces de predecir el futuro. Por tanto, “como los hombres no tienen poder para predecir y hacer tales cosas, algunos creen que son dignos de que les sirvan, y de que les tributen honores divinos, sobre todo, estimulándoles el vicio de la curiosidad [...] y de una superioridad temporal.”⁴⁸ En esta última idea, San Agustín habla de esa adoración y culto al diablo, que para él estaría representado en los dioses que los paganos contemporáneos a su tiempo llevaban a cabo. Sin embargo, podemos apreciar en estas descripciones medievales la similitud con la percepción que los cristianos tendrían tanto de los demonios como de sus fieles durante la Edad Moderna.

A la hora de seguir la estela de la paulatina invasión demoníaca en la mentalidad europea medieval, diversos investigadores contemporáneos suelen acudir a la Historia del Arte. De esta manera, destacan los capiteles románicos de la Basílica de Santa María Magdalena de Vézelay o la Catedral de Autun adornados con escenas en las que los demonios son los verdugos de los pecadores o representantes, mediante alegorías, de las bajas pasiones de la Humanidad (lascivia, gula, etc.). Sin embargo, estos diablillos no son tan terroríficos aún, sino que poseen cierta ridiculez y patetismo que los hace divertidos a ojos de quien los contempla.⁴⁹ Es a partir de los siglos XIII y XIV cuando todo cambia y el gótico entra en escena. Los tímpanos de las catedrales, como la de Santiago de Compostela, muestran la ordenación cosmológica que a partir de entonces se mantendrá en la Cristiandad; Dios en el centro, rodeado de la corte celestial de ángeles y santos que se sitúan sobre los mortales y, aún más abajo, en el Inframundo, Satanás y sus secuaces.⁵⁰ Esta jerarquización nos permite reflexionar sobre otra de las cuestiones esenciales para vislumbrar las razones de esa escalada de terror y atracción hacia el satanismo; al encontrarse la Humanidad situada entre el Bien y el Mal, suponemos que la probabilidad de acercarse a Dios es la misma que la de sucumbir al demonio, cobrando las llamadas *tentaciones* una importancia crucial en este asunto.

La tentación podría ser la antesala del pecado si la persona que la sufre no es lo suficientemente fuerte para resistir a ella. Por ello, es habitual encontrar en las hagiografías episodios en los que los santos son tentados de diferentes maneras por el demonio, quien mide la fe y la fuerza de voluntad de la víctima que logra finalmente no sucumbir e incluso alejar al

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Delumeau, J. (1989). *El miedo en Occidente...* p. 362

⁵⁰ Caro Baroja, J. (1993). *Las brujas...* p. 99

Mal, desprestigiándolo. Este es el caso de doña Micaela de Aguirre, una monja del siglo XVII, en cuya biografía se recogen las torturas y castigos que Satanás le infringía para hacerle abandonar su fe y entregarse a él, pero ella logró engañarlo con un truco que le hizo irse “confuso viéndose vencido de una monja joven y, dando bramidos de rabia”.⁵¹ De hecho, esta reacción del demonio es más cercano a un berrinche infantil que a la fría y calculadora actitud que se espera de un gran señor del Inframundo, lo que podría causar cierta sonrisa en el lector. Otro ejemplo de estas ocasiones en las que el diablo quedaría desprovisto de todas sus armas y humillado por un alma santa serían las *Tentaciones o Tormentos de San Antonio*, obra de El Bosco a principios del siglo XVI. En este tríptico que parece surgido de una pesadilla, vemos la lucha entre el Bien y el Mal, en el que San Antonio debe hacer frente a numerosas situaciones y criaturas que quieren tentarle para que abandone su fe. Entre todas ellas, destacaremos la escena central donde el santo aparece arrodillado y señala un edificio semiderruido en cuyo interior se puede apreciar la imagen de Cristo, única salvación posible, y junto a él hay una mesa junto a la que se encuentra una bruja, llevando a cabo una ceremonia sacrílega en la que un sapo está presente. En la parte izquierda del tríptico, titulado *La meditación de San Antonio*, hay una joven desnuda en representación de la lujuria y una gran mesa con viandas para tentar al santo despertando su gula. Sin embargo, todo es en vano, puesto que el protagonista de la obra “representa para El Bosco el alma cristiana que conserva su serenidad en medio de un mundo en el que Satán recurre constantemente a nuevas trampas”.⁵²

El estudio de la naturaleza demoníaca y sus consecuencias en el mundo terrenal, ha sido objeto de interés intelectual de muchos autores comprendidos entre el siglo XV y el XVIII, dando lugar a numerosos tratados y obras demonológicas en las que justificaban la existencia las hechiceras y sus perversas acciones, así como su cooperación con el demonio como eje central de su poder. A continuación haremos un recorrido por estos importantes escritos, nacidos tanto en el seno de la Cristiandad católica, como en el novedoso protestantismo de Martín Lutero.

⁵¹ *Ibid.*, p. 101

⁵² Delumeau, J. (1989). *El miedo en Occidente...* p. 366

6.1. Demonología católica

El *Malleus maleficarum* o *Martillo de brujas* está considerado como el tratado esencial para comprender la caza de brujas que se desarrolla a lo largo de toda la Modernidad. Son muchos los autores posteriores que toman esta obra como referencia para llevar a cabo sus estudios demonológicos, así como los procedimientos inquisitoriales recomendados en él para identificar, capturar, interrogar y punir a las hechiceras serán respetados y puestos en práctica en los autos de fe durante bastante tiempo.

Existe un debate acerca de la autoría del *Malleus maleficarum*. Aunque hay personajes importantes que a lo largo de la historia se han atribuido su autoría, como Jean Bodin, en la propia obra podemos encontrar pistas acerca de sus autores originales. En este sentido, en la Justificación del autor leemos una referencia a Jacobus Sprenger y otro co-autor cuyo nombre no aparece. Sin embargo, en la Aprobación del libro, habla una tercera voz; Henricus Institoris (Heinrich Kramer), quien afirma que él escribió el *Malleus* junto a su amigo Sprenger, ambos frailes dominicos del siglo XV. Sin embargo, a día de hoy el debate continúa abierto⁵³. Sea como fuere, parece ser que Kramer fue un escritor más prolífico que Sprenger, llegando a componer otras dos obras tras el *Martillo de brujas*; el *Memorandum* y el *Nuremberg Handbook* para defender la superioridad del Papa frente a la herejía husita. Además, a diferencia de Sprenger, Kramer llevaba a cabo una gran labor inquisitorial frente a la brujería, dejando constancia de ello en sus obras, en las que se atribuye la condena de unas 200 mujeres por este crimen. En el *Malleus* se narra cómo dos de ellas, Agnes y Ana, fueron ejecutadas en un auto de fe en Ravensburg (1484). Dicho suceso puede ser contrastado verídicamente gracias a un informe civil de la época en el que se recoge que el juez del caso fue un tal “hermano Heinrich”.⁵⁴

En las primeras páginas del *Malleus*, nos encontramos la Justificación de la obra en la que los autores reafirman la necesidad de sus compañeros teólogos trabajen siempre por la defensa frente a la herejía de manera práctica, es decir, creando una obra que tenga verdadera utilidad en la vida de los hombres y mujeres que conviven con el fenómeno de la brujería diariamente, así como los inquisidores que deben luchar contra ella en numerosos juicios y autos de fe. Posteriormente, aparece la conocida bula *Summis desiderantes affectibus* emitida por Inocencio VII que concede a los sacerdotes alemanes, entre los que se incluyen los autores del *Malleus*,

⁵³ Mackay, C. S. (2009) *The Hammer of Witches: A Complete Translation of the Malleus Maleficarum*. Cambridge University Press. p. 6.

⁵⁴ Mackay, C. S. (2009) *The Hammer of Witches...* p. 4

autoridad para llevar a cabo procesos inquisitoriales en la zona norte de Alemania, concretamente en las diócesis de “Mainz, Colonia, Trier, Salzburg y Bremen”⁵⁵ donde habían incrementado las acusaciones de brujería debido a que, según recoge la Aprobación de la obra, algunos sacerdotes habían afirmado en sus sermones que las hechiceras no existían, lo que había causado que se relajase la persecución y las sospechosas tuviesen mayor libertad de actuación.

La estructura del libro se divide en tres partes. La primera tiene como objetivo convencer a todos los miembros del clero que la hechicería era un fenómeno real que debía ser combatido, ya que algunos aún se mostraban escépticos ante ello; la segunda parte describe el comportamiento de las hechiceras y su manera de actuar, así como la manera de remediar sus encantamientos; y la parte final establece cómo juzgarlas, estableciendo un método que sirva tanto para los tribunales eclesiásticos como los civiles. Cada parte se estructura a través de la formulación de una serie de preguntas -78 en total- junto con sus respectivas respuestas. Analizaremos las dos primeras partes, ya que el desarrollo de la tercera es más oportuno cuando nos centremos más adelante en la caza de brujas y sus procedimientos judiciales.

Siguiendo el índice del *Martillo de brujas*, vemos que los títulos de la primera parte hacen referencia a la justificación católica de diferentes proposiciones, tales como la defensa de la existencia de las brujas y su cooperación con el diablo de manera simbiótica para conseguir sus objetivos. Para ilustrar esta idea, podríamos destacar la siguiente afirmación; “es una muy verdadera y católica proposición defender la existencia de las hechiceras quienes, con la ayuda de los demonios con los que han llegado a un acuerdo, pueden causar reales efectos de brujería con el permiso de Dios”⁵⁶. Si continuamos leyendo los títulos que componen esta primera parte, vemos que mencionan las acciones que las brujas son capaces de llevar a cabo con sus encantamientos y maleficios (hacer que los hombres amen u odien, provocar infertilidad, impotencia, abortos, robar bebés y sacrificarlos al demonio, etc.). Sin embargo, debemos destacar el capítulo seis, titulado *Por qué hay mayor número de hechiceros pertenecientes al delicado sexo femenino que al masculino; qué tipo de mujeres son más propensas a ser sospechosas de hechicería*. De esta manera, se exponen diferentes razones para justificar la idea defendida en el encabezado del capítulo y que ya aparece en la Justificación de la obra, donde Kramer sentencia que la brujería es “una Herejía [...] de Hechiceras, ya que debe ser designada sobre el género que él sabe que tiene poder”⁵⁷. Es decir, al igual que otros moralistas católicos

⁵⁵ *Ibid.*, p. 71

⁵⁶ *Ibid.*, p. 98

⁵⁷ *Ibid.*, p. 69

como Vives o Fray Luis de León, se acepta la idea generalizada de que la mujer al ser el sexo débil, es más propensa a los deseos carnales, el pecado y, en general, perder la fe. Además, se esgrime la idea de la envidia y maldad femenina como otro de los móviles que impulsan a las mujeres a sucumbir al demonio y las artes oscuras, para ello se acuden a ejemplos de la Biblia, como el de Marta y María cuando ésta servía a Jesús mientras la primera estaba sentada escuchando sus enseñanzas. Otros factores que condicionan a la mujer frente al demonio es su manera de andar, de vestir y de hablar, que los autores del *Malleus* califican de vanidosas, lascivas y peligrosas para los hombres. En conclusión, todo se resume a lo carnal y pecaminoso llegando a afirmar que las mujeres “incluso retozan con demonios para satisfacer su lujuria”.⁵⁸

La segunda parte de la obra, de nuevo mediante el índice, podemos observar que se divide en dos capítulos; el primero versa sobre la manera de proceder de las brujas en sus maleficios y el segundo explica las soluciones a los mismos. Si tomamos uno de ellos, como puede ser la inutilidad del miembro viril, vemos a través de un par de testimonios que se caracteriza por la insensibilidad del mismo y su desaparición a la vista y el tacto ajenos, gracias a la intervención diabólica en el conjuro de la bruja, que hace creer a la víctima y a aquellos que interactúan con él que el miembro se ha volatilizado⁵⁹. Finalmente, al igual que se recomienda en el capítulo dedicado a ello, los afectados por estos conjuros llegan a un acuerdo con la hechicera para que ella les devuelva el control sobre sus partes *perdidas*.⁶⁰

El *Malleus maleficarum* conoció, como los otros tratados demonológicos que abordaremos posteriormente, una gran difusión gracias al nuevo invento que había surgido en Alemania de mano de un miembro de una familia de orfebres, Johannes Gutenberg, en 1440; la imprenta. Según Muchembled, esta obra conoció al menos 15 ediciones antes de la Reforma, que constituirían unos 20.000 ejemplares que se habrían distribuido entre Alemania y Francia. Posteriormente, se imprimirían 19 nuevas ediciones entre 1574 y 1669 en Venecia y Lyon, ampliando así el espectro geográfico de lectores.⁶¹

Uno de los más acérrimos defensores de las teorías propuestas en el *Malleus maleficarum* es Jean Bodin, importante filósofo, político y jurista francés del siglo XVI autor del *Démonomanie des sorciers* (1580), obra que escribió a partir de un juicio por brujería llevado a cabo en el año 1578 del cual fue partícipe. Es importante mencionar que en ella, Jean Bodin

⁵⁸ *Ibid.*, p. 170

⁵⁹ *Ibid.*, p. 324-325

⁶⁰ *Ibid.*, p. 432

⁶¹ Muchembled, R. (2002) *Historia del diablo...* p. 59

también trata de refutar las ideas de Jean Wier, demonólogo y ocultista contemporáneo que desarrolló sus escritos bajo la protección del duque Guillermo V de Cleves-Juliers, de quien era médico personal. Entre sus ellos, destaca *De praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis* (1563) al que complementa en 1577 con *De lamiis liber*, donde resume sus conclusiones principales⁶². Wier aportó como novedad al estudio demonológico la diferenciación entre los magos infames (*de magis infamibus*), aquellos que llevan a cabo un pacto con el demonio para obtener increíbles poderes sobrenaturales, y las brujas (*de lamiis*), que Wier califica de pobres mujeres víctimas de las ilusiones diabólicas a las que no pueden resistirse por su debilidad de espíritu. Por tanto, aboga por el castigo de los primeros como herejes y el perdón a las segundas. De esta manera, Wier aporta una nueva visión cuando afirma, sin negar la existencia del diablo, que éste no está tan presente en el *sabbat* como en las mentes de los enfermos y desfallecidos, actuando directamente sobre ellos.⁶³

Sin embargo, retomando las argumentaciones de Jean Bodin en su *Démonomanie des sorciers*, dividida en cuatro libros, él apuesta por el máximo castigo a todas las brujas, que considera siempre peligrosas y heréticas más que pobres ancianas perdidas como así las consideraba Jean Wier. En este sentido, Bodin se aproxima a las ideas de Sprenger y Kramer en cuanto a los procedimientos de tortura e interrogatorio a las sospechosas. Así, el francés estipulaba que si la bruja no había atendido a razones mediante buenas palabras, era necesario “aplicarse los cauterios y los hierros calientes [...] cualquier castigo que sea aplicado contra ellos [las brujas y hechiceros], aun el de quemarlos a fuego lento, no es una pena suficientemente grande”.⁶⁴

El siguiente tratado que nos proponemos analizar se titula *Disquisitionum magicarum libri* (1599) y su autor es uno de los más influyentes demonólogos de la Modernidad; Martín del Río. Este clérigo nace en Amberes en 1551, en el seno de una familia noble de origen español. Gracias a los medios económicos de sus progenitores, recibió una esmerada educación en los centros de estudio más importantes del momento (París, Lovaina, Salamanca, Bruselas). En Lovaina estudió Derecho, interesándose especialmente por los aspectos filológicos, lo que posteriormente le ayudaría a elaborar sus escritos.⁶⁵ A partir de 1589, comienza a elaborar su

⁶² Tizziani, M. (2016) Entre el martirio y la incredulidad. Bodin, Montaigne y la caza de brujas. *Cuadernos del Sur – Filosofía*, 45, 131-148. Recuperado de <https://revistas.uns.edu.ar> p. 137

⁶³ *Ibid.*, p. 138

⁶⁴ *Ibid.*, p. 139

⁶⁵ Madrid, R. (2015) El delito de brujería en el Libro Segundo de las *Disquisitionum Magicarum* de Martín del Río. *Teología y Vida*, 56, 351-377. Recuperado de <https://www.researchgate.net/publication/293799661> p. 352-353

Disquisitionum magicarum libri, cuya importancia ha sido desestimada con el paso del tiempo debido a su complejidad de lectura al estar escrito completamente en latín. Sin embargo, es uno de los estudios sobre la brujería y la demonología más importantes de la Modernidad.

Su estructura se divide en seis libros a lo largo de los que describe diferentes aspectos del fenómeno de la brujería. De manera general, el primer y segundo libro versan sobre la magia (tipos, magia demoníaca y sus manifestaciones); el tercero intenta explicar cómo se manifiestan los maleficios y por qué Dios permite que atormenten a los hombres; el cuarto trata sobre la adivinación y el conocido *bain des sorcières* o *baño de brujas*, un conocido método para identificar posibles hechiceras; y finalmente, el quinto y sexto libros están dirigidos a los inquisidores, confesores y exorcistas que deben enfrentarse a las brujas y demonios, proponiendo métodos adecuados de confesión, tortura y punición.⁶⁶

Es interesante también aportar que, al igual que el *Malleus maleficarum* incluía resúmenes breves de procesos inquisitoriales para ejemplificar sus argumentos, en el *Disquisitionum magicarum libri* Martín del Río lleva a cabo una selección de relatos cortos con el mismo fin. La historiadora Zamora Calvo hace un análisis de ellos y los clasifica siguiendo cuatro categorías: la misoginia, la herejía, el pacto con el diablo y la sexualidad. En el primer caso, es necesario destacar que, aunque las narraciones que presenta Del Río retoman la idea de la mujer como ser débil y peligroso, sí es cierto que intenta refutar la capacidad de las brujas para convertirse en varón, algo que numerosos autores señalan que no ocurría a la inversa, basándose en la idea de que la Naturaleza siempre tiende a la perfección, y el cuerpo masculino se consideraba mejor que el femenino. En cambio, el amberino prefiere optar por afirmar que “decir que la mujer es un fracaso o mengua de la naturaleza es indigno de un filósofo. [...] Ahora bien, fue menester que la mujer tuviese la conformación que tiene, pues de otro modo no se conservaría la especie humana. Cuando se habla de la mujer como un monstruo, siempre me parece a mí que no se trata con el debido respeto la creación de la primera mujer.”⁶⁷

En relación a las otras categorías mencionadas por Zamora Calvo, los relatos asociados a la herejía son aquellos en los que el demonio trata de hacer renegar de su fe a aquel a quien tienta, y los relacionados con el pacto demoníaco son protagonizados por una persona deseosa de adquirir algo imposible –un sacerdote enamorado-⁶⁸ que acude a Satanás para obtenerlo a

⁶⁶ *Ibid.*, p. 354

⁶⁷ Zamora Calvo, M. J. (2000) Los ojos temerosos y la lengua endemoniada: temática de los relatos tradicionales insertos en el “Disquisitionum Magicarum Libri VI”. *Castilla: Estudios de literatura*, 25, 147-155. Recuperado de <https://www.researchgate.net/publication/28269889> p. 149, cita 9.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 153

cambio de su alma. Finalmente, no debemos extrañarnos ante la sexualidad como protagonista de algunas de estas narraciones, sólo debemos recordar la cópula descontrolada de los aquelarres o, incrementando aún más la indecencia, encuentros zoofílicos como el ocurrido en Bélgica entre un hombre y una vaca, de la que nació un niño.⁶⁹ A continuación analizaremos brevemente el *Libri II* y el *Libri VI* del *Disquisitionum magicarum libri*, al ser dos de las secciones más importantes de la obra.

En el *Libri II* se lleva a cabo una descripción de los comportamientos de las brujas. En primer lugar, Del Río comienza estableciendo el eje fundamental de sus poderes en el pacto con el demonio, alcanzado mediante tres formas; la aparición corpórea del diablo para rendirle pleitesía ante testigos, la elaboración del pacto por escrito o a través de una tercera persona que actúe como mediadora. El autor también establece los elementos claves del pacto, que se resumirían en negar a Dios, Cristo, la Virgen y en general todo aquello relacionado con el catolicismo.⁷⁰

En segundo lugar, Del Río se ocupa de llevar a cabo un amplio estudio sobre el *maleficio*, aquel que “consistía en la realización de actos dañinos (*maleficia*) por medio de algún tipo de poder sobrenatural”.⁷¹ Esta definición englobaría todo lo comentado anteriormente en el desarrollo de este trabajo. Además, Martín del Río también se ocupa de la idea del *aquelarre* o *sabbat* de manera similar a la de otros autores contemporáneos a su tiempo, definiéndolo también como una asamblea nocturna en la que se practicaban ritos obscenos y blasfemos. Sin embargo, debemos destacar que la opinión de Martín del Río respecto al *sabbat* no coincidía con la del *Malleus maleficarum*, cuyos autores –aunque no se ocupan en profundidad de él– defendían que los vuelos nocturnos y los rituales que se llevaban a cabo en el aquelarre no eran más que ilusiones provocadas por el demonio, mientras que Del Río, al igual que la mayor parte de los teólogos españoles, italianos y alemanes, creía firmemente en la existencia de estos fenómenos paranormales.⁷²

El último capítulo de la obra es el *Libri VI* y, junto con el *Libri V*, corresponde a una descripción más práctica para ayudar a aquellos que deban enfrentarse a esta herejía. En este sentido, Martín del Río, entre otros asuntos, lleva a cabo una diferenciación de los tipos de demonios que existen, seis en total. Es curioso observar que en su categorización los espíritus

⁶⁹ *Ibid.*, p. 155

⁷⁰ Madrid, R. (2015) El delito de brujería en el Libro Segundo de las *Disquisitionum Magicarum*... p. 359

⁷¹ *Ibid.*, p. 364

⁷² *Ibid.*, p. 372

demoníacos se encuentran en diferentes capas físicas de nuestro planeta y relacionados con fenómenos peligrosos para la vida. De esta manera, el primer tipo era el llamado ígneo, que habitaba en las capas superiores de la atmósfera, entre el Cielo y la Tierra, sin tener trato con los hombres, y el segundo los constituían los demonios aéreos, habitantes de las capas inferiores de la atmósfera y ocasionales visitantes de la Humanidad, causantes de peligrosas tormentas. En tercer lugar, tenemos a los espíritus terrestres, que tenían un contacto más íntimo con el hombre, acechándole en bosques, cavernas o simplemente escondido en la oscuridad. Son los que Zamora Calvo equipara a faunos, sátiras y lamias. A continuación, pasamos al ámbito acuático (ríos, lagos y mares), donde habitaban los demonios que provocaban los naufragios y que, según Del Río, solían aparecerse en forma femenina, lo que nos hace recordar a aquellas sirenas que llevaban la desgracia a los marineros. El quinto tipo lo constituían los subterráneos, muy salvajes y peligrosos, puesto que habitaban en grutas y cuevas donde los mineros construían los túneles. En relación a este grupo, precisamente en Bolivia, en las minas del Potosí, Cerro Rico y otras ubicaciones dedicadas a la extracción de minerales, los trabajadores tienen la costumbre de organizar fiestas y sacrificios en honor al *Tío de la Mina*, un demonio que les protege de derrumbamientos y les conduce a las vetas de mineral más ricas. Su origen se encuentra en las creencias prehispánicas de los pueblos indígenas de la zona, pero es curioso observar cómo hoy en día continúan existiendo este tipo de rituales.⁷³ Finalmente, el último grupo estaba formado por los lucífugos, es decir, aquellos que reniegan de la luz y siempre se aparecían de noche. Éstos últimos eran los más letales, capaces de producir la muerte “con el aliento o el mero contacto físico”.⁷⁴

Para finalizar este apartado en el que hemos analizado algunas obras de la demonología católica, sería conveniente señalar otros títulos importantes que pertenecen a este género, tales como el *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas* (1529) cuyo autor es Martín de Castañega, la *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* (1530) de Pedro Ciruelo y el *Tratado de los ángeles y los demonios* elaborado por Maldonado.

⁷³ El Tío (Deidad). Wikipedia. Recuperado el 2 de mayo de 2020 de [https://es.wikipedia.org/wiki/El_T%C3%ADo_\(deidad\)](https://es.wikipedia.org/wiki/El_T%C3%ADo_(deidad))

⁷⁴ Zamora Calvo, M.J. (2016). *Artes maleficorum...* p. 143

6.2. Demonología protestante

Hasta ahora, hemos hecho referencia únicamente a la demonología cristiana, pero en el seno del protestantismo también estaba presente el miedo al diablo. De hecho, Martín Lutero hace referencia al mismo en sus *Charlas de sobremesa* (1531-1546), obra en la que se compilan diferentes conversaciones del padre del protestantismo con otras personas, generalmente estudiantes. Estas *Charlas* abordan muy diversos temas, entre los que se encuentra el diablo, de cuya existencia Lutero no dudaba y al que incluso se había enfrentado, según las anécdotas recogidas en esta obra. Así, el padre de la Reforma se vio obligado a espantar a un perro que apareció en su lecho una mañana creyendo que se trataba de Satanás, o sufría interminables debates con él en los que finalmente el alemán se veía obligado a hacerlo huir lanzando improperios tales como “lámeme el trasero”⁷⁵. Además, al igual que San Agustín, también llevó a cabo descripciones del Maligno, otorgándole la capacidad de convertirse en animal, siendo la mosca el más odiado por Lutero, y habitar en “el cuerpo de los herejes, de los sediciosos, de los usureros, de las brujas e incluso de las viejas prostitutas”⁷⁶. Finalmente, Lutero aseguraba que el demonio también podía aparecerse en una falsa forma santa para engañar a los hombres y mujeres; Dios, ángel blanco o incluso Cristo. En relación a este último, en las *Charlas* narra que un día, estando en su estudio, Lutero vio aparecer ante él a Jesucristo rodeado de un gran resplandor y gloria, mostrando las cinco llagas, pero el maestro no se dejó engañar y bramó; “Vete de ahí, oprobio del diablo. Yo sólo conozco al Cristo que fue crucificado y que se manifiesta en su palabra”⁷⁷. Inmediatamente, el diablo desapareció.

Alemania se convirtió, durante el siglo XVI y principios del XVII, en una de las regiones donde mayor presencia tenía Satanás. El diablo había irrumpido en las mentes de hombres y mujeres y por tanto, numerosos intelectuales decidieron elaborar escritos demonológicos donde describir las maliciosas artes de Belcebú y sus secuaces para alejar al pueblo de ellos y poder combatirlos. Como hemos analizado anteriormente, Lutero fue pionero en esta cuestión y sus *Charlas de sobremesa* dieron lugar a todo un género demonológico; los *Teufelsbuecher* o libros del Diablo, escritos en alemán. La mayor expansión de estas obras se desarrolla entre los años 1545 y 1604, en los que podemos contar hasta 39 títulos originales y 110 reediciones, es decir, unos 24.000 ejemplares circulando por toda Alemania⁷⁸, gracias a la fundamental labor de la

⁷⁵ Muchembled, R. (2002) *Historia del diablo...* p. 135

⁷⁶ *Ibid.*, p. 134

⁷⁷ Escritura y Verdad. Charlas de sobremesa. Martín Lutero. Recuperado el 26 de abril de 2020 de <http://escriturayverdad.cl/wp-content/uploads/OBRASDIVERSASDEMARTINLUTERO/CHARLASDESOBREMESA.pdf> p. 20

⁷⁸ Muchembled, R. (2002) *Historia del diablo...* p. 136

imprensa. Según Muchembled, estas obras iban dirigidas a un público letrado y acomodado que, sin contar la transmisión oral de los pastores luteranos, supondrían un millón de lectores, una cifra nada despreciable. De hecho, los *Teufelsbucher* alcanzaron tal éxito que, en 1568, un librero llamado Sigmund Feyerabend, decidió recopilar todos los relatos elaborados hasta el momento en una obra que tituló *Theatrum Diabolorum*, cosechando gran éxito. Junto a esta obra, encontramos otra de mayor difusión titulada *Instrucciones sobre la tiranía y el poder diablo*, de Andrés Musculus, así como numerosos panfletos y gacetas distribuidas por vendedores ambulantes y brujos en las que se recogían prácticas ocultistas y relatos terroríficos sobre posesiones, exorcismos y asesinatos.⁷⁹

Los *libros del Diablo* alemanes estaban compuestos por narraciones redactadas mayoritariamente por pastores luteranos en diferentes formatos (sermones, octavillas, etc.) y el principal objetivo era “denunciar los vicios y pecados de su tiempo y de advertir a los hombres contra la práctica de las supersticiones, la magia o la brujería [...] Su originalidad residía en poner cada vez en escena a un diablo especializado”.⁸⁰ De esta manera, continúa señalando Muchembled, dependiendo de lo que se añade al título de las obras que contienen la palabra *Teufel* (diablo), nos encontramos con una especialización demonológica diferente. Podemos destacar el *Fluchteuffel*, para luchar contra el demonio de la envidia y la danza y el *Spielteuffel*, sobre el juego. Además, estas obras describían demonios que acosaban a las familias y amenazaban con quebrar su paz, como el *Etheuffel*, relacionado con los maridos adúlteros, y el *Weiberteuffel*, es decir, el diablo bajo la forma femenina.⁸¹

En apartados anteriores, al mencionar las narraciones diabólicas medievales, hemos hecho referencia al carácter burlesco y satírico con el que los mortales lograban engañar a Satán en sus fechorías. La leyenda de la puerta de la catedral de Aquisgrán es buen ejemplo de ello; cuenta que el diablo tomó parte de la construcción de la catedral y exigió como pago el alma del primer ser que traspasase el umbral. Ante ello, un monje decidió colocar un lobo enjaulado frente a la puerta que, al salir de su prisión, cruzó corriendo la entrada de la catedral, engañando así al diablo, quien tuvo que cumplir su pacto adueñándose del alma del animal. Ante esta triquiñuela, la leyenda asegura que el Príncipe de las Tinieblas golpeó con gran ímpetu la puerta de la iglesia, fracturándola y dejando varias marcas visibles en ella.⁸² Durante el siglo XVI, los

⁷⁹ Delumeau, J. (1989). *El miedo en Occidente...* p. 373

⁸⁰ Muchembled, R. (2002) *Historia del diablo...* p. 137

⁸¹ *Ibid.*, p. 137

⁸² Klein, R.W. (2004) *Diablos, demonios y ángeles caídos*. Imaginador.

autores protestantes de los *Teufelsbuecher* buscaban aumentar el terror de los fieles hacia el demonio y convencerles de que no era tan sencillo vencerle. Junto a ello, pretendían renovar la imagen del pacto demoníaco, señalando que sólo estaba al alcance de ciertas personas, como las brujas, quienes no ostentarían jamás el perdón divino. También afirmaban que no era necesario llegar a un acuerdo con el diablo para caer en sus redes, simplemente bastaba con pecar para atraer la influencia del Maligno.⁸³

Continuando con esta nueva visión, nos encontramos con un personaje que condicionó la imagen del adivino y mago del siglo XVI; Fausto. Este hombre, quien al parecer existió de verdad, habría nacido en Wurtemberg y muerto en 1540 de manera violenta por designio diabólico. Fausto hizo un pacto con Mefistófeles mediante el que obtendría conocimiento infinito y habilidades sobrenaturales durante 24 años a cambio de poseer su alma en ese mismo periodo de tiempo. Mientras que en otras historias católicas como *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo, donde la Virgen María intercede por el alma de desdichado y logra arrancársela de las garras del demonio, la teología de Lutero no consideraba a la Virgen más allá de la madre terrenal de Cristo, por lo que no ostenta ningún poder divino, por lo que Fausto acaba siendo condenado al infierno. Además, tanto para los cristianos como los luteranos, ostentar el conocimiento absoluto, que sólo pertenece a Dios, es un pecado demasiado grave como para ser perdonado.⁸⁴ Por tanto, podemos deducir que en esta nueva visión teológica no se condena el pacto diabólico, sino el pecado que conlleva querer adquirir una posición igualitaria a Dios.

⁸³ Muchembled, R. (2002) *Historia del diablo...* p. 139

⁸⁴ *Ibid.*, p. 140

7. La caza de brujas

Hasta ahora, hemos descrito el fenómeno de la brujería en la Edad Moderna a nivel teórico. Los *maleficia*, el diablo, sus secuaces femeninos y los tratados demonológicos que buscaban justificar la existencia de las brujas y un método seguro de luchar contra ellas. Estos fundamentos, llevados a la práctica, dieron lugar a lo que conocemos como la *brujomanía* o *caza de brujas* que se desarrolló en gran parte de la Europa Occidental desde el siglo XVI y que alcanzó su mayor auge durante el siguiente. Es importante, por tanto, analizar la evolución de la legislación sobre la brujería y conocer el proceso judicial en el que intervenían cuestiones tan relevantes como el interrogatorio y la tortura para obtener la confesión del reo. Aunque la locura persecutoria a las brujas se concentró mayoritariamente en los países del norte europeo (Inglaterra, Escocia, Alemania), presentaremos el juicio de las brujas de Zugarramurdi dirigido por el moderado inquisidor Salazar como muestra real y bien documentada de un auto de fe que, por otra parte, consta como el más famoso de la brujería española.

7.1. Legislación, tortura y castigo

La *Nemesis carolina* o *Constitutio Criminalis Carolina* (1532) está considerada como el primer cuerpo de leyes del Sacro Imperio Romano Germánico. Aprobado durante el reinado de Carlos V, consagra leyes dedicadas al asesinato, robo, homicidio, la homosexualidad y la brujería. Así, establece que “si alguien [...] ha hecho algún daño a otro por sortilegio o maleficio, será castigado con la muerte, e incluso condenado a la hoguera.”⁸⁵ Hasta el siglo XVI, durante el Medioevo, la acusación individual era la encargada de reunir las pruebas y presentarlas ante el juez de tal manera que si no lograba demostrar su alegato, podría enfrentar la misma pena que en su defecto habría sufrido la persona acusada. Así, se perseguía evitar incriminaciones constantes en casos tan difíciles de demostrar, como los de brujería. Este método jurídico se conocía como la “ley del talión” y fue abolido a finales de la era medieval.⁸⁶

Con el paso del tiempo, los delitos de brujería pasaron de la jurisprudencia eclesiástica a la secular, siendo los funcionarios públicos los encargados de recoger las acusaciones y buscar pruebas que demostrasen el delito denunciado. Además, el proceso dejaba al reo en una

⁸⁵ Delumeau, J. (1989). *El miedo en Occidente...* p. 547

⁸⁶ Quaife, G.R. (1989) *Magia y maleficio...* p. 164

situación bastante perjudicial, ya que no conocía la identidad de sus denunciantes y tampoco el delito al que se enfrentaba hasta unos meses después. Hasta ese momento, el prisionero era sometido a tortura para que confesara por sí mismo dicho crimen desconocido y aportara nuevos nombres de sus cómplices -sus compañeras de aquelarre en el caso de las brujas- continuando así la caza.⁸⁷

La consideración jurídica del crimen de brujería no era igual en todas las regiones. De esta manera, existían dos tipos: *delictum mixti fori* y *crimen exceptum*. El primero permitía que dicho delito fuese juzgado tanto por tribunales eclesiásticos como civiles, lo que eliminaba el conflicto de jurisprudencia entre ambos, mientras que el segundo lo definía como un crimen cuya excepcionalidad hacía posible que las leyes establecidas no se aplicaran sobre él, permitiendo la tortura, humillación y ejecución final. La coexistencia entre ambos hacía más fácil la persecución.⁸⁸ Asimismo, el grado en que las jurisdicciones aceptaban el *crimen exceptum* era el factor *sine qua non* que definía la caza de brujas; por ejemplo, en Ginebra las condenas eran menos frecuentes porque los magistrados no aceptaban el testimonio de niños y brujas, y “no admitían la culpabilidad por asociación”.⁸⁹

En los juicios, la figura del abogado cobra especial relevancia, no por su defensa de la bruja, en cuyos delitos diabólicos creían firmemente, sino por el incremento de miembros que comenzaron a ejercer esta profesión durante la Modernidad. En este sentido, el historiador Quaife señala que el trasvase de influencia sobre los delitos de brujería de la Iglesia al poder civil hizo que la abogacía conformase una élite burócrata defensora acérrima de la ley, como ocurrió en Francia y Alemania. Además de otorgarles influencia y poder, esta profesión no se encontraba libre de corruptelas, de tal manera que los abogados, interesados en los bienes económicos de la procesada, empleaban el derecho jurídico de confiscarlos si ésta resultaba culpable y finalmente condenada. Esto puede observarse en la “categoría social más elevada de muchas brujas continentales y la propagación del pánico en capas cada vez más altas de la escala social”.⁹⁰ En cambio, en Escocia se cobraban cuantiosas cargas a las autoridades locales que iniciaban los procesos judiciales y los abogados y jueces percibían únicamente su sueldo, sin posibilidad de obtener ingresos extras por medios fraudulentos, siendo los posibles beneficios económicos de los procesos retribuidos directamente al gobierno central escocés. No fue hasta el año 1604 cuando se abolieron todos los derechos de confiscación sobre los bienes

⁸⁷ *Ibid.* p. 164

⁸⁸ *Ibid.*, p. 173

⁸⁹ *Ibid.*, p. 175

⁹⁰ *Ibid.*, p. 172

de la bruja en Inglaterra, aunque Quaife achaca este cambio, más que a una cuestión filantrópica, al concepto de inalienabilidad sobre la propiedad que comenzaba a cobrar fuerza.

La codicia se traducía en abusos y corrupción dentro de la caza de brujas. No sólo en la sala del juicio, donde la víctima debía pagar las costas (incluyendo las dietas y los banquetes de los funcionarios del tribunal), sino también en el sueldo de los escribanos y los gastos de la preparación de la hoguera, entre otros. Además, el verdugo cobraba por cada grado de tortura y por la ejecución final. Por tanto, no es extraño que los “pinchadores” escoceses, dedicados a hacer sangrar las marcas del diablo en el cuerpo de la bruja para demostrar su inocencia, utilizaran agujas retráctiles que no provocasen heridas y tampoco daño a la víctima para condenarlas como culpables.⁹¹ Así, el juicio llegaba al fin que favorecía a todos, menos a la condenada, por supuesto.

En apartados anteriores, hemos mencionado la tortura como método para obtener la confesión de la acusada, quien posteriormente debía admitir que su declaración había sido voluntaria y no provocada por los martirios de la tortura. Esto conducía a numerosos abusos e irregularidades, puesto que al sufrimiento de la víctima se sumaba su analfabetismo y desconocimiento de los cargos por los que estaba siendo juzgada, lo que daba lugar a la confesión de lo que los inquisidores deseaban oír.

Siguiendo lo estipulado en la Cuestión XIV, décima acción de la segunda parte, del *Malleus Maleficarum*, el proceso de interrogatorio y tortura comenzaba con la entrada en la cárcel de la bruja, mientras que varias personas relacionadas con ella (amigos o familiares) intentaban convencerla para que confesara. Posteriormente, la acusada era obligada a desnudarse por otras mujeres que el *Malleus* recomienda que fueran “honestas y de buena reputación”⁹² para que los posibles maleficios que ocultase en sus ropas desaparecieran. Así, desnuda y expuesta, se le muestran los instrumentos de tortura y se le explica cómo funciona cada uno, con el objetivo de que confiese ante el horror y el temor que le produciría escuchar estas narraciones. Si no es así, comienza el martirio durante el que los torturadores, según expone textualmente el *Malleus*, “no debían proceder con alegría, sino como aparentando perturbación”.⁹³ En este punto, nos preguntamos por qué dicho tratado debía señalar con énfasis la actitud que debían mostrar los verdugos, ¿acaso disfrutaban torturando de manera tan cruel a una mujer desnuda e indefensa

⁹¹ *Ibid.*, p. 193

⁹² Rossi, P. (2018) Del martillo de las brujas al caso Belén. *Revista de Bioética y Derecho. Perspectivas Bioéticas*. 43, 77-89. Recuperado el 25 de junio de 2020 de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6486099> p. 80

⁹³ *Ibid.*, p. 81

ante ellos? La actitud de Kramer y Sprenger en la redacción del texto revela que ciertamente existía cierto placer sádico en las sesiones de tortura e interrogatorio a estas brujas que, recalquemos, no dejan de ser *mujeres*.

El *Malleus* estipula también que el tormento debe ser paulatino, primero se comienza por los castigos más leves para ir incrementando el dolor a medida que pasa el tiempo. De igual manera, se interroga a la acusada sobre los actos delictivos más pequeños y después, los peores. Los instrumentos de tortura eran variados y la mayoría de ellos sorprenden por su macabra inventiva. Es el caso del potro para desencajar las articulaciones o la aplicación de hierros candentes a heridas provocadas en partes sensibles del cuerpo, así como el uso de sogas y atizadores al rojo vivo.⁹⁴ Junto a la tortura inquisitorial, debemos mencionar las llamadas ordalías o Juicios de Dios, en los que se pretendía demostrar la culpabilidad o inocencia del acusado. La prueba del agua, utilizada en la Inglaterra anglosajona medieval y durante la Edad Moderna en otros países continentales, es una de las ordalías más conocidas. El teórico de brujas alemán Wilhelm Adolf Scribonius en su obra *Consultas y ensayos de Sendbrieff* (1583) expone un relato acerca de un *baño de brujas* ocurrido en Lemgow (Alemania):

Al día siguiente, casi a las dos de la tarde, fueron llevadas [las brujas] a las puertas de la ciudad y para descubrir la verdad fueron atadas de la siguiente manera: la mano derecha se ató al dedo gordo del pie izquierdo y la mano izquierda se ató al dedo gordo del pie derecho, de forma que no pudiera mover el cuerpo. Luego, en presencia de varios miles de personas fueron echadas al agua y, por tres veces, pero flotaron como madera en la superficie y ninguna se hundió.⁹⁵

Posteriormente, estas mujeres serían quemadas por brujas puesto que sus supuestos poderes diabólicos les habían salvado de ahogarse. En caso contrario, las mujeres morirían bajo el agua, siendo consideradas inocentes y en paz con Dios.

Continuando con el proceso, alguna de las personas presentes durante el suplicio puede pedir que la víctima sea desatada y presentada ante el juez, quien podría perdonarle la vida. Este hecho plantea una coyuntura interesante, también discutida en el *Malleus*, ¿puede el juez

⁹⁴ Quaipe, G.R. (1989) *Magia y maleficio...* p. 170

⁹⁵ Wikipedia. Ordalía del agua. Recuperado el 25 de junio de 2020 de https://es.wikipedia.org/wiki/Ordal%C3%ADa_del_agua

asegurar a la bruja que no será ejecutada sabiendo que si confiesa, acabará en la hoguera? En este punto, se plantea tres opciones: prometer su salvación si delata a otras brujas; cumplir su promesa durante un tiempo en el que la acusada permanecerá en prisión y después quemarla; o realmente salvarle la vida y luego delegar el caso a otro inquisidor que acabará ordenando la ejecución. De esta manera, se justifica el uso de engaños y mentiras para lograr condenar a la bruja en cualquier situación.⁹⁶

El *Malleus* continúa señalando que, si la víctima accede a confesión, se debe trasladar a otra sala donde pueda repetir su testimonio sin tortura. Si no es así, debe ser devuelta de nuevo. Finalmente, se incide en la importancia de que la acusada esté siempre bajo vigilancia para que no pueda contactar con el diablo o suicidarse.⁹⁷

Las consecuencias del proceso de tortura, además del grave daño físico, se concentran en la mente de la víctima, cuyo excesivo dolor le provocaría alucinaciones que quizás le convencieran de haber llevado a cabo aquellos actos de brujería y satanismo, confesando finalmente lo que los inquisidores deseaban, obteniendo así un testimonio con el que justificar la condena a muerte en la hoguera. Además, Rossi señala que la tortura tenía también un doble objetivo moral y social: la dominación masculina del cuerpo femenino y de su palabra (confesión) para someterla bajo el inquisidor antes de su ejecución, y la oposición entre la “mujer honesta” (aquella que la desnudaba) y la “mujer de mala fama” (aquella que moría condenada). En este sentido, podemos interpretar esta situación como el enfrentamiento entre dos modelos de mujeres; el correcto y el incorrecto, siendo el primero aquel que debe humillar al segundo desnudándolo ante los hombres para que reciba su castigo, lo que serviría también para que la mujer honesta no se aparte jamás del buen camino si no quiere sufrir el mismo destino que su opuesta: la malvada bruja. Dicha hipótesis nos llevaría a definir esta situación como otra manera más de clasificar a las mujeres y enfrentarlas entre sí.

La confesión era esencial para condenar a la bruja, ya que gracias a ella se demostraba que el crimen (por ejemplo: una cosecha destruida por una plaga) había sido provocado por un maleficio. Además, también servía como ejemplificación social, puesto que el testimonio de la condenada se leía en público y se repartía en copias impresas. La negativa de confesar era prueba de culpabilidad, puesto que se entendía que el diablo estaba ayudándole a soportar el

⁹⁶ Rossi, P. (2018) Del martillo de las brujas al caso Belén... pp. 82-83

⁹⁷ *Ibid.*, p. 83

dolor de la tortura, así como también lo era la confesión sin ella, ya que se consideraba como un engaño diabólico para confundir a los jueces cristianos.⁹⁸

En cuanto a las pruebas, no es erróneo afirmar que la objetividad del proceso mediante el que se obtenían e interpretaban era bastante dudosa. En este sentido, Quaife destaca el oficio de los “pinchadores” escoceses dedicados a comprobar mediante este método la sensibilidad de las brujas en ciertas marcas corporales, provocadas teóricamente por el diablo, o también la creencia inglesa de que las brujas siempre iban acompañadas por un diablillo que les ayudaba a llevar a cabo sus malvados actos. Este personaje subsistía amamantando de la hechicera y podía metamorfosearse en animales cotidianos, por lo que “una mosca que se colara por una grieta en una habitación cerrada a cal y canto podía ser fatal para la persona sometida a observación”.⁹⁹ La ordalía del agua anteriormente mencionada también podía ser falsificada para condenar a la bruja, bastaba con manipular las cuerdas para que la acusada pudiese salir a flote y no morir ahogada. Finalmente, huelga decir que la coerción y el chantaje a las encarceladas a través de amenazas, violaciones y palizas eran también métodos utilizados para que las mujeres confesaran su culpabilidad.¹⁰⁰

⁹⁸ Quaife, G.R. (1989) *Magia y maleficio...* p. 175

⁹⁹ *Ibid.*, p. 176

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 194

7.2. La acusación: víctimas y verdugos.

En el apartado anterior, hemos llevado a cabo una descripción del proceso jurídico al que se sometía la bruja para demostrar su inocencia o culpabilidad, que normalmente concluía trágicamente. Sin embargo, es esencial dedicar unas líneas al elemento fundamental que iniciaba la investigación: la acusación. La bruja era descubierta por el testimonio de los testigos que habían padecido o presenciado sus maleficios y clamaban justicia. A pesar de ello, no podemos negar la existencia de intereses materiales que iban más allá de la lucha moral y digna contra las *secuaces de Satanás* que planteaban los tratados demonológicos y los manuales inquisitoriales. Estas acusaciones interesadas partían desde todas las capas sociales, tanto la élite como el pueblo llano.

Durante la Modernidad, la realeza y nobleza se valían de variados instrumentos difamatorios para eliminar a sus enemigos políticos, la acusación de brujería era uno de ellos. Es el caso de Francia, donde personajes tan famosos como los templarios, Juana de Arco y Bonifacio VII fueron acusados y ajusticiados. Asimismo, el rey inglés Enrique IV fue acusado de brujería por el duque de Orleans cuando ansiaba ocupar tanto el trono inglés como el francés, y posteriormente, Enrique V logró arrebatar su dote y sus bienes a su madrastra Juana de Navarra -cuya ideología era proclive al apoyo de los franceses- alegando que quería asesinarlo con la ayuda de un fraile franciscano mediante artes oscuras. De la misma manera, uno de los personajes más amado y odiado de la historia inglesa, George Cromwell, fue acusado de vender su alma al diablo para ascender rápidamente al poder. Dicho alegato se sustentaba en el hecho de que Cromwell había iniciado el asedio de Drogheda, ganado las batallas de Dunbar y Worcester, y muerto durante una tempestad el 3 de septiembre de diferentes años. Esta coincidencia hacía sospechar a sus oponentes políticos.¹⁰¹

Aunque podemos señalar numerosos ejemplos de estas acusaciones en el seno de la alta sociedad, no alcanzarían la cantidad que se recogieron entre las masas humildes europeas, donde la mujer se encontraba en una frágil posición que la convertía en blanco fácil para el desprestigio, siendo la envidia o el chantaje motivos suficientes para ello. La calumnia, aunque finalmente se lograra demostrar como falsa, causaba un gran perjuicio al implicado y podía conllevar su ostracismo dentro de la comunidad, donde no encontraría trabajo y tampoco podría

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 184

comprar los productos necesarios para su subsistencia. En casos extremos, se recurría a la violencia para expulsar a la supuesta bruja y su familia de la vecindad.¹⁰²

Las acusaciones falsas más peligrosas y, desde mi punto de vista, sorprendentes, eran aquellas perpetradas por niños y adolescentes. En Berkshire (Inglaterra), vivía Ann Gunter, una joven que padecía ataques e hinchazones, expulsaba espuma por la boca y, lo que es más inquietante, agujas por la garganta, pechos y dedos. Acusó a tres mujeres de haberla embrujado, pero el tribunal las absolvió y enviaron a la chica a vivir con el obispo de Salisbury, quien descubrió, tras marcar algunos alfileres que Ann posteriormente expulsó, que todo había sido una farsa. El rey Jacobo estuvo también interesado en el caso y la joven, seguramente abrumada por la dimensión que estaba adquiriendo su condición, confesó que padecía una enfermedad nerviosa que su padre le obligó a exagerar. Ambos fueron procesados por difamación.¹⁰³

Otro ejemplo interesante es el del adolescente William Perry, quien en 1620 acusó a una anciana de haberle embrujado. Este caso se desarrolló con unas condiciones especiales que hicieron sospechar al obispo de Lichfield, puesto que Perry sufría convulsiones cuando se encontraban sacerdotes protestantes en la sala, pero se calmaba frente a los católicos. Además, según narra el historiador Quaife, el demonio que poseía al joven reaccionaba violentamente al escuchar el versículo San Juan 1,1. Este hecho sirvió al obispo para planear su trampa: bajo la creencia de que el demonio conocía todas las lenguas humanas, pronunció diferentes versículos en distintos idiomas, entre los que incluyó el citado anteriormente. William Perry reaccionó erróneamente y su farsa fue descubierta. Se trataba de un montaje ideado por un monje católico para reafirmar la validez de su religión frente a la herejía protestante.

En el seno de la comunidad aldeana, ¿cuál era la principal motivación que impulsaba las acusaciones de brujería? ¿Existía una verdadera creencia en los poderes diabólicos de algunas mujeres o eran simplemente sentimientos como la ira o el miedo los que propiciaron la *brujomanía*? Es complicado encontrar una respuesta certera a estas cuestiones tan subjetivas, pero podemos realizar una cierta aproximación a través del contexto histórico. La población de la Europa Moderna continuaba inmersa, en su mayoría, en una gran tasa de analfabetismo a la que se suma el fanatismo religioso provocado por las luchas intestinas que quebraron la Cristiandad durante los siglos XVI y XVII. Además, como hemos comentado anteriormente, el clero intelectual se encontraba inmerso en la elaboración de tratados demonológicos que los

¹⁰² *Ibid.*, p. 187

¹⁰³ *Ibid.*, p. 188

inquisidores utilizaban para la lucha contra Satanás, personificado en los herejes y las brujas. Bajo este clima de pánico y represión, no es extraño que el campesino decidiese responsabilizar de sus desgracias a las artes ocultas de su vecina anciana, pobre e indefensa. Era fácil descargar la ira sobre aquellos que no tenían posibilidades de defenderse y, como hemos señalado anteriormente, suponían una carga para la comunidad. En este sentido, podemos subrayar tres vínculos entre el acusador y el acusado: “el parentesco, la proximidad geográfica o el conflicto socioeconómico”.¹⁰⁴

La familia constituía una fuente de tensiones. Comenzando por el matrimonio, los esposos de mujeres acusadas de brujería solían declarar en el juicio no conocer sus actividades ilícitas para salvar la vida, aunque en la mayoría de las ocasiones también eran condenados por asociación. En cambio, si llevamos nuestro análisis hacia las capas más altas de la sociedad, es posible que la presencia de un cónyuge masculino poderoso protegiese a la mujer, siendo condenada al enviudar y quedar vulnerable ante las acusaciones. En segundo lugar, es inevitable mencionar los conflictos entre los parientes políticos. No es difícil recordar algún cuento popular en el que la madrastra es una bruja malvada que desea herir a su joven y bella hijastra. Otros historiadores se inclinan a pensar que la diferencia de edad tan avanzada entre los acusadores y las acusadas responde al trauma psicológico que conlleva el deseo de independencia de la madre por parte de los jóvenes, llevándoles a denunciar a mujeres que compartan ciertas características con sus progenitoras. Sin embargo, esta teoría pierde verosimilitud cuando analizamos el caso de los niños-brujos, cuya pronta juventud les impediría aspirar a la independencia pero eran capaces de testificar en los juicios narrando los vuelos a los aquelarres o apariciones del maligno, al igual que un adulto. Caro Baroja achaca estos testimonios a la presión ejercida por los padres para perjudicar a alguna vecina a través de sus hijos, cuya inocencia sería fácilmente moldeable utilizando historias de terror y cuentos de brujas.

La proximidad geográfica es un factor flexible, puesto que la cercanía y la lejanía eran condicionantes para la acusación. En este sentido, los aldeanos podían delatar tanto a su vecina por sospechar de su comportamiento diario y su convivencia con ellos, como a una forastera recién llegada al pueblo. En su estudio antropológico de la brujería vasca, Caro Baroja ejemplifica este hecho a través de una anécdota personal en la que, hace bastante años, su madre recibió la visita de una amiga. En un paseo, llegaron a un caserío donde su madre, que hablaba

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 224

vasco a la manera autóctona, fue bien recibida y tuvo una conversación agradable con la dueña, pero su amiga, procedente de Vizcaya, no corrió la misma suerte. Baroja cuenta que “para justificarse con mi familia, dijo [la señora] que había oído que las personas que hablan vasco de modo extraño son brujas”.¹⁰⁵

Finalmente, el factor socioeconómico es el más discutido por los autores. Quaipe niega que la teoría de Keith Thomas acerca de la caridad y la situación económica ligeramente superior del acusador respecto al acusado sea válida. Así, tiende a señalar la búsqueda de un chivo expiatorio por parte de los aldeanos como la verdadera causa de la creación de la manía persecutoria de las brujas. Era muy sencillo culpar de las desgracias que acaecían a una familia a otra persona cuya fama, por sus comportamientos y actitudes, ya fuese nefasta con anterioridad. Es el caso de Sarah Good, perteneciente al grupo de las primeras acusadas en Salem, cuya enemistad con sus vecinos, de quienes también dependía económicamente por las deudas de su esposo, le granjearon la reputación perfecta para ser tomada por bruja. A ello se sumó el testimonio de su esposo, señalando que “había faltado a la iglesia regularmente”¹⁰⁶ para oír misa.

Podemos observar los tres factores explicados anteriormente a través de los juicios de Salem (Massachusetts). La situación que precede a las acusaciones se define en la lucha política entre la familia Putnam, partidarios del tradicionalismo puritano y el proteccionismo económico, y los Porter, quienes deseaban abrir la localidad al exterior e implantar novedosos cambios socioeconómicos. En 1689, Salem abrió su propia parroquia y contrató al reverendo Samuel Parris como director espiritual de la comunidad, quien llegó a la aldea junto a su esposa Elizabeth, su hija Betty, su sobrina Abigail Williams y su matrimonio de esclavos Tituba y John. Según algunos autores, el sacerdote Parris fue el elemento clave que inició la escalada de la tensión en la aldea, ya que con sus sermones afirmaba la existencia de una guerra entre los salvados -aquellos que apoyaban las ideas tradicionales de la familia Putnam- y los condenados al fuego eterno, quienes preferían el aperturismo que proponían los Porter.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Caro Baroja, J. (1993). *Las brujas y su mundo...* p. 286

¹⁰⁶ Rosenthal, B. (1998) Dark Eve. En Reis, E. (Ed.) (1998) *Spellbound: Women and Witchcraft in America*. Scholarly Resources. Recuperado el 29 de junio de 2020 de https://books.google.es/books?id=xvcaMhP93pAC&redir_esc=y p. 86

¹⁰⁷ Fargas García, C. (2016) El fenómeno de la caza de brujas. El caso de las acusaciones por brujería en la aldea de Salem. *Revista Historia Autónoma*, 9, 71-86. Recuperado el 27 de junio de 2020 de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5812034> pp. 81-82

El 15 de enero de 1692, la pequeña Betty Parris y su prima Abigail Williams enfermaron, sufriendo extraños ataques que fuentes de la época describen como mordiscos y pellizcos por todo el cuerpo. Poco a poco, esta aflicción comenzó a expandirse, afectando a más niñas y mujeres adultas. Finalmente, Betty y Abigail señalaron como culpable a la esclava de la familia, Tituba, así como a dos mujeres más: Sarah Good y Sarah Osborne. La primera, junto con su marido John, resulta sospechosa por su origen extranjero y su color de piel, siendo acusada de “enseñar a las niñas [Betty y Abigail] trucos y encantamientos, fragmentos de algo que recordaba al vudú de los Barbados”¹⁰⁸ En cambio, Sarah Good y Sarah Osborne eran conocidas por la comunidad de Salem y las acusaciones contra ellas procedían de sus propios vecinos. Al igual que Sarah Good, de 48 años y pobre, Osborne fue también vilipendiada en el juicio público por su esposo, pero a diferencia de ella, cuenta con un agravante más: era una mujer de 60 años, acaudalada y que se encontraba en pleno conflicto legal por unas tierras con la familia Putnam.¹⁰⁹

Durante el proceso, la histeria colectiva fue adueñándose de los habitantes de Salem, quienes aceptaban ciegamente los testimonios de las víctimas. El terror incrementaba gracias a otros sucesos que ocurrían durante las sesiones de interrogatorio, como el juicio de Sarah Good, en el que el magistrado indicó a la acusada que mirase a las niñas enfermas y pronunciase el nombre del diablo con el que estaba asociada. Las jóvenes reaccionaron violentamente en uno de los ataques que sufrían, demostrando la culpabilidad de Sarah.¹¹⁰ El proceso finalizó en octubre, dejando veinte personas ajusticiadas por la horca y dos más fallecidas en la cárcel, siendo una de ellas la propia Sarah Osborne.

Aunque no se conoce la verosimilitud de las acusaciones de las niñas, cuyo comportamiento extraño es atribuido por algunos autores a un posible caso de envenenamiento, la *brujomanía* de Salem nos permite observar la interrelación existente entre la comunidad aldeana, los intereses de la élite gobernante y la búsqueda del chivo expiatorio. El sacerdote Parris se convierte en la espoleta que desencadena la locura persecutoria en la aldea, instando a sus feligreses a renegar del aperturismo que propone la familia Porter y apoyar el tradicionalismo de los Putnam, aliándose con ellos. Además, las hijas del reverendo comienzan a experimentar una enfermedad desconocida -y por tanto atribuida al diablo- que inmediatamente se expande a otras mujeres de Salem y que les permite acusar de brujería, seguramente por presiones de su

¹⁰⁸ Rosenthal, B. (1998) *Dark Eve...* p. 76

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 86

¹¹⁰ Fargas García, C. (2016) *El fenómeno de la caza de brujas...* pp. 84-85

padre, a su niñera y a otras dos mujeres: una pobre y de mal genio, y otra que lucha por el derecho sobre unas tierras contra una de las dos familias más poderosas de Salem. Sin hechos fehacientes, no sería profesional afirmar que el interés económico y de control juegan un papel esencial en el trasfondo de esta historia, pero sólo me atrevo a señalar que existen demasiadas coincidencias para tratarse de una simple casualidad.

7.3. Las brujas de Zugarramurdi

Para entender el proceso de brujería más famoso de la historia inquisitorial de España, es esencial mencionar en primer lugar la actuación del juez bordelés Pierre de Lancre en el Pays de Labourd (Labort), el País Vasco francés situado en la frontera septentrional de Navarra, donde también se ubica Zugarramurdi. Caro Baroja lo presenta como un hombre obsesionado por la religión y su cumplimiento, hasta el punto de desear la aplicación de sus doctrinas en la jurisdicción y el derecho, lo que le llevaba constantemente a encontrar delitos que debían ser reprimidos con dureza. Este carácter fuerte e intransigente fue lo que le granjeó reconocimiento y fama en el parlamento de Burdeos, donde trabajaba, y le consiguió su posterior misión en Labort en 1609 por orden de Enrique IV. En relación a ello, escribió su obra *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons*.

En este tratado, Lancre no sólo expone las características del proceso de limpieza que llevó a cabo en Labort, sino también argumentos que justifican la elección del demonio de aquel territorio para expandir su mal. En primer lugar, Labort era una región poblada por vascos, cuyo idioma ininteligible y costumbres hoscas causaban extrañeza en Lancre y los comisionados que llegaron posteriormente. Además, la fisionomía del terreno impedía la agricultura, por lo que sus habitantes preferían la pesca para subsistir, permaneciendo los hombres largos periodos de tiempo alejados de sus esposas e hijos. Esto se traduce en una situación familiar desestructurada y comportamientos sexuales pocos ortodoxos para la época, que Lancre consideraba libertinos, en los que las mujeres eran las protagonistas. Además, cuando los esposos regresaban con el dinero ahorrado se entregaban al derroche junto a sus familias hasta quedar de nuevo pobres, sin otra salida que volver al mar. A esto se une otra costumbre de los labortanos que provocaba gran inquietud en Lancre: las mujeres podían ser sacristanas durante la misa.¹¹¹ Por tanto, el

¹¹¹ Caro Baroja, J. (1993). *Las brujas y su mundo...* pp. 205-206

ámbito de actuación de Lancre se podría definir como un territorio religioso, política, social y económicamente inestable que, unido a la personalidad justiciera y cruel del juez, creaba el escenario perfecto para una sangrienta caza de brujas.

Dicha persecución se desarrolló desde julio a noviembre de 1609, saldándose con la quema de ochenta brujos y la absolución, por su juventud, de otros quinientos. Por si fuera poco, Lancre llega a asegurar, exageradamente, que vio la marca del diablo en más de tres mil niños.¹¹² Esta represión indiscriminada provocó la huida de muchas familias aterradas, en su mayoría sospechosas de brujería, hacia la Baja Navarra, Montserrat, Santiago de Compostela o Terranova. Sin embargo, la gran parte de la población se vio obligada a permanecer en Labort, sufriendo las nefastas consecuencias de los interrogatorios de Lacre.¹¹³

A través de ellos, el inquisidor descubre y plasma en el *Tableau* las características de los akelarres (akerr: macho cabrío; larre: prado), que coinciden con lo descrito en apartados anteriores de nuestro análisis. Las declaraciones recogidas por el juez retoman la figura del demonio como el director-animal de una asamblea sórdida, temible y repugnante de la que participaban las brujas y aquellos que iban a ser iniciados en el culto, normalmente niños. Se describen también vuelos sobre escobas, banquetes caníbales acompañados de pócimas y bailes extraños, entre otros sucesos. Huelga decir que Lancre no duda de la veracidad de estos testimonios y basa sus sentencias en base a ellos.¹¹⁴ Sin embargo, al basarse únicamente en las declaraciones de los testigos, sus afirmaciones pierden credibilidad. De hecho, cuando en su obra describe los brebajes y polvos que las brujas utilizaban para sus maleficios se ve obligado a admitir que “no pudo tener ni la menor muestra de ellos en sus manos.”¹¹⁵

El pánico desencadenado en Labort es contemporáneo a la *brujomanía* de Zugarramurdi, cuyos primeros brotes se concentran en el año 1608, cuando una joven llamada María de Ximildegui regresa a dicha localidad tras haber permanecido junto con sus padres unos años en Ciboure (Labort, Francia). Una vez en su aldea natal, María conversó con sus amigos y parientes sobre su estancia en Ciboure, donde había sido bruja y partícipe de numerosos aquelarres hasta que decidió, movida por un presentimiento, apartarse de ese mundo y regresar a la fe cristiana. De hecho, cuando ella regresó a Zugarramurdi, el juez Lancre estaba a punto de iniciar su

¹¹² Henningsen, G. (2010) *El abogado de las brujas. Brujería vasca e inquisición española*. Madrid: Alianza Editorial. p. 42

¹¹³ Caro Baroja, J. (1993). *Las brujas y su mundo...* p. 206

¹¹⁴ *Ibid.*, pp. 207-209

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 211

misión inquisitorial en Labort.¹¹⁶ Quizás fuese este el *pálpito* que hizo a María abandonar el aquelarre.

Sin embargo, parece ser que la vinculación de María de Ximildegui con la brujería no había finalizado por completo ya que, una vez en Zugarramurdi, aseguró haber asistido a dos conventículos más e incluso nombró a varias mujeres que vio en ellos. Las protestas de los vecinos no tardaron en llegar. El primero en quejarse fue el esposo de una de las aldeanas, María de Jureteguía, con quien Ximildegui mantuvo una larga conversación en la que aportó detalles muy específicos, acusando a su vecina frenéticamente y logrando la credibilidad de todos los presentes. María de Jureteguía acabó por confesar, excusándose a través de su tía, quien le había instruido en las artes oscuras y el culto al demonio, llevándole al aquelarre desde pequeña. Finalmente, fue llevada ante el párroco, quien le absolvió de sus pecados tras confesarse y pedir perdón públicamente por todos los daños y perjuicios que había cometido mientras ejercía como bruja.¹¹⁷

A partir de aquí, la historia se vuelve aún más fantástica y surrealista, puesto que María de Ximildegui comienza a sentirse acosada y perseguida por las brujas, quienes llegan a presentarse en casa de la joven, donde se encontraba con unos vecinos que querían protegerla. Según las crónicas, las hechiceras llegaron transformadas en numerosos animales que provocaron todo tipo de daños materiales, -por ejemplo, al huerto del suegro de María- pero no existe ningún informe oficial acerca de este suceso supuestamente tan destructivo. Sea como fuere, las acusaciones de Ximildegui se convirtieron en las precursoras de los hechos que sucedieron después: el allanamiento de las casas de supuestas familias de brujos y su confesión forzosa frente al párroco de Zugarramurdi.¹¹⁸ Para conseguir la amnistía, era suficiente con que los pecadores se arrepintieran y pidiesen perdón públicamente a todos los vecinos. Sin embargo, la Inquisición ya tenía constancia de lo que estaba sucediendo en la aldea navarra, viéndose obligada a intervenir.¹¹⁹

La jurisdicción sobre Zugarramurdi era competencia del tribunal de Logroño, compuesto a la altura de 1609 por dos inquisidores: Alonso de Becerra, 48 años y perteneciente a la orden de Alcántara y Juan del Valle Alvarado, 55 años y sucesor inmediato del inquisidor general y obispo de Valladolid Juan Bautista de Acevedo. En 1610, se uniría a la comisión don Alonso

¹¹⁶ Henningsen, G. (2010) *El abogado de las brujas...* p. 53

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 54

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 57-59

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 61

de Salazar y Frías, quien era, en palabras de Don Pedro del Castillo, un “hombre guapo y querido, muy respetado por sus opiniones, y que siempre actuó con gran tacto y decoro”¹²⁰, que además ejercía su trabajo con gran eficiencia y basaba sus investigaciones en pruebas fehacientes y objetivas, sin atender a habladurías y leyendas, talante que condicionará su participación en el caso de Zugarramurdi y le granjeará la enemistad con los otros dos inquisidores. Durante su carrera, ocupó varios puestos importantes, entre los que se encuentra el cargo de agente y procurador general de los obispos castellanos en Madrid, gracias a la influencia y protección que le brindaba su amistad con el arzobispo de Toledo, don Bernardo de Sandoval y Rojas, pariente del duque de Lerma.¹²¹

El 27 de enero de 1609 se inicia formalmente la primera fase del proceso judicial contra las brujas de Zugarramurdi. En este momento, sólo consta la acusación contra cuatro acusadas: Estevanía de Navarcorena, María Pérez de Berrenechea, Juana de Telechea y la anteriormente mencionada María de Jureteguía. Cada una de ellas prestó confesión voluntaria -sin tortura- frente a los inquisidores Valle y Becerra y sus testimonios son diversos, aunque concuerdan en que todas fueron iniciadas en la brujería desde niñas. Estevanía, la más anciana, reconoció haber cometido varios asesinatos por venganza, incluida a su propia nieta.¹²² Juana y María Pérez confesaron haber consagrado sus hijos al diablo, entre otros actos, y María de Jureteguía se atrevió a afirmar que, de niña, formaba parte del grupo de jóvenes que cuidaban los sapos del aquelarre, al parecer muy valiosos para las brujas, puesto que sufrió una azotaina cuando dio un puntapié a uno de los animales.¹²³ A pesar de que los inquisidores otorgaron total validez a los testimonios de estas mujeres, consta un documento donde se recoge una conversación entre María de Jureteguía y su tía materna en la que la primera confiesa haber inventado todo su relato para poder librarse de la prisión.¹²⁴

Uno de los sucesos más sorprendentes ocurridos durante el caso de Zugarramurdi fue la llegada a las puertas del tribunal de Logroño de un grupo de seis pastores dispuestos a explicar la historia de María de Ximildegui y todo lo sucedido anteriormente a la llegada de los inquisidores a la localidad. Sin embargo, aunque su intención era noble, Valle y Becerra decidieron continuar con el interrogatorio de las cuatro sospechosas para intentar obtener nuevos datos que arrojasen luz sobre la investigación. De esta manera, averiguaron que dos de

¹²⁰ *Ibid.*, p. 83

¹²¹ *Ibid.*, p. 82

¹²² *Ibid.*, p. 92

¹²³ *Ibid.*, p. 90

¹²⁴ *Ibid.*, p. 94

los recién llegados -Graciana de Barrenechea y Miguel de Goiburu- eran los jefes del aquelarre zugarramurdiarra, por lo que decidieron encarcelar y someter al nuevo grupo a las sesiones de interrogatorio.¹²⁵

Mientras esperaban las confesiones de los acusados, Valle y Becerra recibieron la respuesta del Consejo Supremo de la Inquisición a su informe sobre el proceso, que se estaba complicando. El Supremo envió un cuestionario de catorce preguntas que debían hacerse a los acusados. Estos interrogantes son una muestra significativa del escepticismo de la Inquisición española en relación a la brujería, puesto que creía insuficiente el testimonio de los supuestos miembros de los *sabats*, necesitaba testigos que confirmasen las declaraciones y pruebas físicas de los objetos mágicos que utilizaban las brujas. El historiador Henningsen señala: “la pregunta 8 [...] requería que el inquisidor se procurase el unguento en el caso de que la bruja confesase tenerlo, y solicitase la opinión de médicos y boticarios en cuanto a su composición y efectos.”¹²⁶

Este espíritu de crítica del Consejo Supremo será también característico del inquisidor Salazar, cuyas primeras dudas se muestran en el caso de la sospechosa María de Uburu, durante la segunda fase del proceso. Hasta ese momento, los tres inquisidores habían logrado llevar el proceso de Zugarramurdi en armonía, pero fue en la votación respecto a la condena de dicha sospechosa el día 8 de junio de 1610 cuando Salazar se apartó de sus compañeros y votó en contra. El inquisidor no estaba convencido respecto al delito de apostasía de María, puesto que las acusaciones contra ella estaban basadas en su participación en los aquelarres ya que los testigos aseguraban que, para formar parte de estas celebraciones, había que renegar de la fe cristiana. Sin embargo, haciendo alusión a informes anteriores, Salazar señaló que se habían aceptado las declaraciones de otras personas, como María de Jureteguía, que de niños habían estado presentes también en estas reuniones y que, sin embargo, no habían abjurado de Dios.¹²⁷ En definitiva, la incongruencia y falta de realismo en las palabras de los testigos hacían recelar a Salazar.

Las sospechas de Salazar, sin embargo, no evitaron la celebración del auto de fe que tuvo lugar en otoño de 1610. El cronista e impresor don Juan de Mongastón publicó un panfleto en 1611 en el que realizó sendas descripciones del auto de fe -donde estuvo presente- y de las “cosas y maldades que se cometen en la secta de brujos, según se relataron en sus sentencias y

¹²⁵ *Ibid.*, p. 95

¹²⁶ *Ibid.*, p. 99

¹²⁷ *Ibid.*, p. 238

confesiones”¹²⁸. De hecho, Mongastón se centra más en esta última relación que en la quema de las brujas en sí, debido a que considera más atractiva para sus lectores, según el artículo de Eva Lara Alberola, la descripción de las horripilantes costumbres de los brujos. En este sentido, la redacción de los hechos se acerca más a lo literario que a lo histórico, siendo incluso criticado por el humanista Pedro de Valencia en su *Discurso acerca de los cuentos de las brujas*, publicado en ese mismo año, donde muestra su preocupación ante la posibilidad de que la gente más *débil de conciencia* pueda creer ciegamente lo descrito en estas narraciones,¹²⁹ o incluso intente imitar los comportamientos de sus protagonistas.

El auto de fe duró tres días, desde el sábado 6 de noviembre hasta el lunes día 8, cuando se llevó a cabo la lectura de las causas de los condenados y la ceremonia de conciliación, en la que los once brujos que permanecían con vida -trece habían muerto en la cárcel y seis en la hoguera- juraban regresar a la fe católica y renegar de sus comportamientos heréticos anteriores. Mongastón señala, de nuevo con gran teatralidad, que “Becerra se acercó a la joven María de Jureteguía y la despojó de su sambenito gritando a la multitud que la Inquisición mostraba con ella tanta merced porque durante todo el proceso había expuesto su arrepentimiento sincero.”¹³⁰ Ante ello, los presentes en la plaza enaltecieron y alabaron a Dios.

Alonso de Salazar y Frías tendría su mayor auge en la participación de los procesos de brujería a partir de la segunda oleada de brujería navarra. El Supremo decidió enviar cartas a personalidades importantes y alejadas de la influencia del Tribunal de Logroño, entre las que se encontraban el obispo de Calahorra y el citado Pedro de Valencia. Ambos coincidieron en su escepticismo respecto a la brujería, pero Valencia fue más intransigente a la hora de criticar lo que él denominaba *cuentos de brujas*,¹³¹ tachándolos de fantásticos e inverosímiles. Aunque los argumentos del humanista coinciden en gran medida con los del inquisidor Salazar, Henningsen recalca que el único vínculo entre ellos es el ejemplar de Valencia que Salazar adquirió unos años después de su publicación. El historiador prefiere señalar que, al haber sido estudiantes en Salamanca, ambos habían adquirido el espíritu crítico y racional alarde de dicha institución.

¹²⁸ Lara Alberola, E. (2017) El panfleto de don Juan de Mongastón sobre las brujas de Zugarramurdi (Auto de Fe de Logroño de 1610), editado en 1611: ¿documento histórico o literatura? *RILCE: Revista de filología hispánica*, 33 (1), 259-282. Recuperado el 30 de junio de 2020 de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5725275> p. 262

¹²⁹ *Ibid.*, p. 273

¹³⁰ Henningsen, G. (2010) *El abogado de las brujas...* p. 254

¹³¹ *Ibid.*, p. 294

Salazar visitó varios distritos navarros y vascos donde se habían recogido denuncias por brujería y en ellos llevó a cabo su investigación de manera metódica y científica, como nunca antes se había visto. El inquisidor, además del cuestionario de las catorce preguntas anteriormente mencionado, añadió tres pesquisas más a su investigación: dónde se realizaban los aquelarres, cómo eran los ungüentos y pócimas que las brujas utilizaban, y qué podían aportar los testigos ajenos a las reuniones diabólicas sobre sus participantes. En las diferentes villas donde se llevó a cabo el experimento, Henningsen señala que se escogieron a cuatro de los brujos confesos y, una vez sometidos por separado a las preguntas pertinentes, se cotejaban las respuestas. Sólo en Ziga y Bera (Navarra) se encontraron similitudes entre los testimonios de los acusados, aunque el historiador lo achaca a la posibilidad de que los acusados se habrían reunido antes del interrogatorio para ponerse de acuerdo en sus declaraciones, gracias a los rumores llegados de pueblos vecinos sobre el procedimiento de Salazar.¹³² Por tanto, podemos señalar que el inquisidor no encontró, en general, prueba positiva alguna.

Tras obtener los resultados de sus pesquisas, Salazar creyó conveniente redactar dos memoriales y siete informes para sus colegas del tribunal en los que desarrolló por extenso diversas cuestiones. Aunque los informes se encuentran desaparecidos, los dos memoriales son bastante explicativos y constituyen una gran fuente de investigación para estudiar el proceso de las brujas navarras, así como la opinión del inquisidor al respecto. El segundo memorial (24 de marzo de 1612) describe los actos de los supuestos brujos a través de testimonios que permiten al inquisidor afianzar su escepticismo. Así, podemos destacar el caso de una anciana en Logroño a quien el demonio, según su declaración, le había arrancado tres dedos de los pies. Sin embargo, se vio obligada a retractarse de sus palabras cuando su familia aseguró que era una anomalía física de nacimiento.¹³³ Además de estos datos anecdóticos, Salazar no podía creer en la existencia de las brujas puesto que observaba vacíos inexplicables en las declaraciones: ¿cómo era posible que dos brujos que compartían la misma cama no se viesen en el camino al aquelarre ni allí mismo? ¿cómo podían haberse escondido ingentes grupos de brujos durante tanto tiempo?¹³⁴ Las pruebas eran insostenibles.

El Consejo Supremo de la Inquisición compartía la incredulidad de Salazar y sus escritos penetraron profundamente en las conciencias de sus miembros, a pesar de los esfuerzos posteriores de Becerra y Valle por desacreditarle. La respuesta de nuestro protagonista se

¹³² *Ibid.*, pp. 355-356

¹³³ *Ibid.*, p. 381

¹³⁴ *Ibid.*, p. 379

materializó en un cuarto memorial fechado en 1613 donde expuso, entre otras razones, algunas irregularidades que había observado durante los juicios celebrados desde 1609 y que hasta ahora había callado. Uno de los argumentos más fuertes fue su puntualización, a través de las cartas e instrucciones fechadas entre 1526 y 1596 enviadas a Logroño por el Supremo, de que hasta el auto de fe celebrado en 1610 en España no se había condenado a nadie a la hoguera por brujería. De hecho, Henningsen refiere: “en una carta fechada el 27 de noviembre de 1538, la Suprema escribe a los inquisidores que no deben creer todo cuanto está escrito en el *Malleus maleficarum*”¹³⁵ De este modo, a diferencia de otros tribunales de brujería que hemos descrito en páginas anteriores, la Inquisición española rechazaba la autoridad de uno de los manuales inquisitoriales para la persecución de brujas más importantes de Europa.

La discusión entre Salazar y sus compañeros de tribunal fue ardua y en sus respectivos escritos se aprecia cierto tono de burla y sarcasmo que podría darnos una idea acerca de la relación entre ambas facciones en los momentos finales del caso. Sin embargo, el Consejo Supremo resolvió intervenir a través de unas instrucciones nuevas en las que se aprobaron casi por completo todas las propuestas de Salazar, quien dirigió el cumplimiento de las mismas, junto a un nuevo compañero llamado Antonio de Aranda.¹³⁶ Además de estas instrucciones, se publicó un *edicto de silencio* que conminaba a aquellos que durante la caza de brujas habían proferido amenazas u otros actos violentos que detuviesen su actividad delictiva, de tal manera que aquellos que deseaban confesarse o retractarse lo hicieran libremente y sin presiones. Estas medidas surtieron efecto ya que, un tiempo después, Salazar escribiría a la Inquisición en estos términos sobre los brujos y las autoridades: “han quedado (a lo menos en Navarra) en tal quietud y silencio que parece increíble y que jamás nadie pudiera imaginarlo extirpando así por esta disimulación tan de raíz el fuego encendido como si jamás se hubiere de ello tratado”¹³⁷ No se puede evitar leer entre líneas un sentimiento de alivio, incluso diversión, en las palabras del inquisidor.

Don Alonso de Salazar y Frías fallecerá en el año 1636, miembro del Consejo Supremo y canónigo de la catedral de Jaén, dejando su talante y diplomacia en el recuerdo de las brujas de Zugarramurdi, aunque él mismo señala que: “No hubo brujos ni embrujados en el lugar hasta que se comenzó a tratar y escribir de ellos”.¹³⁸ De esta manera, Salazar entendía la brujería como un fenómeno relacionado con el pánico colectivo y la imaginación de las personas que,

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 405-406

¹³⁶ *Ibid.*, p. 434

¹³⁷ *Ibid.*, p. 442

¹³⁸ *Ibid.*, p. 382

por su propia ignorancia, achacaban a las brujas cualquier desgracia que les acaeciera. Si a ello le añadimos las enemistades que surgían en la convivencia vecinal, obtenemos el caldo de cultivo perfecto para la explosión *brujomaniaca* que en tan poco tiempo se expandió por la Navarra septentrional a principios del siglo XVII.

8. Conclusiones

La brujería y su persecución, como hemos podido comprobar a lo largo de este trabajo, es un hecho histórico que continúa hoy en día en constante revisión y debate. Existen una gran variedad de autores que han realizado estudios sobre ella desde diversos puntos de vista e interpretaciones históricas. Sin embargo, en este Trabajo de Fin de Grado se ha propuesto la investigación del fenómeno de la brujería en la Modernidad desde una perspectiva de género.

Es indudable que la condición sexual de la mujer, su consideración como *sexo débil* y su sumisión socioeconómica al hombre es un factor decisivo a tener en cuenta cuando estudiamos el suceso que nos ocupa. La influencia de los autores clásicos en el pensamiento renacentista del siglo XV es buena muestra de la misoginia implantada en la sociedad moderna que condiciona el papel femenino en ella, donde la autoridad del padre se trasladaba al esposo. Cuando este último fallecía, la mujer quedaba aislada en un espacio legal y moral inestable. Los tratadistas católicos y protestantes contemporáneos elaboraban extensos discursos en las que se describía cómo debía comportarse una viuda, cuya rectitud y decencia debía acrecentarse, especialmente por la ausencia del varón.

Sin embargo, la teoría se aleja de la realidad en el instante en que nos acercamos a observar la situación en la que quedaba un hogar sin el principal sustentador económico. Es imposible que una mujer conservase su *decencia* y su *honor* permaneciendo en la casa cuando su familia padecía hambre. Entonces, debía salir de la seguridad de su hogar y enfrentarse a una sociedad hostil a su nueva condición de viuda dependiente de la comunidad. Quizás encontrase un modo de subsistencia en la mendicidad y la caridad de sus vecinos, o tal vez elaborando ungüentos y conjuros para asistir a aquellos que acudiesen a ella. Si a ello le sumamos la sospecha eclesiástica de la intervención diabólica que constituían los pactos con el demonio y los aquelarres, hemos construido la imagen de la *bruja* que debe ser perseguida y eliminada de la sociedad cristiana.

La caza de brujas poseía, además, un importante matiz de pánico colectivo. El papel de los vecinos como acusadores responde, según algunos autores con lo que concuerdo, a la búsqueda de un chivo expiatorio a quien culpar de las desgracias que acaecían a la comunidad que no tenían explicación racional conocida. Asimismo, es relevante considerar el uso de la acusación inquisitorial como instrumento de venganza e interés personal, ya que estamos estudiando un fenómeno eminentemente rural donde el estrés por la supervivencia en un medio hostil podrían provocar enfrentamientos y conflictos vecinales que intentarían resolverse de manera extrema.

Finalmente, el estudio de la brujería como hecho histórico es, aunque apasionante, un reto en el que existen diversas interpretaciones subjetivas, puesto que nuestras fuentes están repletas de testimonios en los que se describen sucesos tan fantásticos como inverosímiles desde el raciocinio. Es por ello que, en este trabajo, se propone la interpretación de las acusaciones y la caza de brujas como la materialización de la misoginia y el androcentrismo de la sociedad y, aunque no negamos la existencia de cultos heterodoxos en reuniones nocturnas donde el consumo de drogas fuera frecuente, creemos, como anteriormente ya hiciera don Alonso de Salazar y Frías, que las brujas no existían hasta que la gente comenzó a *creer* en ellas.

9. Bibliografía

- ARMENGOL, A. (2002) Realidades de la brujería en el siglo XVII: entre la Europa de la Caza de Brujas y el racionalismo hispánico. *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, 3 (6). Universidad Autónoma de Barcelona.
- CANDAU CHACÓN, M. L. (Ed.) (2014). *Las mujeres y el honor en la Europa Moderna*. Huelva: Universidad de Huelva.
- CANDAU CHACÓN, M.L. (2014). “Los libros de Avisos: fórmula de educación y adoctrinamiento en la Edad Moderna. España e Inglaterra.” En Candau Chacón, M. L. (Ed.): *Las mujeres y el honor en la Europa Moderna*. (pp. 29-89) Huelva: Universidad de Huelva.
- CARO BAROJA, J. (1993). *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial.
- CRESPO VARGAS, P.L. (2011). *La Inquisición española y las supersticiones en el Caribe hispano a principios del siglo XVII: Un recuento de creencias según las relaciones de fe del Tribunal de Cartagena de Indias*. México: Palibrio.
- DELUMEAU, J. (1989). *El miedo en Occidente: (siglos XIV-XVIII): una ciudad sitiada*. Madrid: Taurus.
- DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA DE LA LENGUA. Demonología. Recuperado el 22 de abril de 2020 de <https://dle.rae.es/demonolog%C3%ADa>
- DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA DE LA LENGUA. Teúrgica. Recuperado el 1 de abril de 2020 de <https://dle.rae.es/?w=te%C3%BArgia>
- ESCRITURA Y VERDAD. Charlas de sobremesa. Martín Lutero. Recuperado el 26 de abril de 2020 de <http://escriturayverdad.cl/wp-content/uploads/OBRASDIVERSASDEMARTINLUTERO/CHARLASDESOBREMESA.pdf>

- FARGAS GARCÍA, C. (2016) El fenómeno de la caza de brujas. El caso de las acusaciones por brujería en la aldea de Salem. *Revista Historia Autónoma*, 9, 71-86. Recuperado el 27 de junio de 2020 de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5812034>
- HENNINGSEN, G. (2010) *El abogado de las brujas. Brujería vasca e inquisición española*. Madrid: Alianza Editorial.
- JURADO REVALIENTE, I. (2014). “La “mala lengua de la mujer”: blasfemias, irreverencias y proposiciones.” En Candau Chacón, M. L. (Ed.) (2014): *Las mujeres y el honor en la Europa Moderna*. (pp. 165-189) Huelva: Universidad de Huelva.
- KLEIN, R.W. (2004) *Diablos, demonios y ángeles caídos*. Buenos Aires: Imaginador.
- LARA ALBEROLA, E. (2017) El panfleto de don Juan de Mongastón sobre las brujas de Zugarramurdi (Auto de Fe de Logroño de 1610), editado en 1611: ¿documento histórico o literatura? *RILCE: Revista de filología hispánica*, 33 (1), 259-282. Recuperado el 30 de junio de 2020 de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5725275>
- LEVACK, B. P. (1997) *La caza de brujas en la Europa Moderna*. Barcelona: Altaya.
- LÓPEZ, R.J. (2007). “María como modelo de comportamiento para las mujeres según las publicaciones religiosas españolas del siglo XVIII”. Universidad de Santiago de Compostela. En González Cruz, D. (Ed.): *Virgenes, reinas y santas: modelos de mujer en el mundo hispano*. Huelva: Universidad de Huelva.
- MACKAY, C. S. (2009) *The Hammer of Witches: A Complete Translation of the Malleus Maleficarum*. Cambridge University Press.
- MADRID, R. (2015) El delito de brujería en el Libro Segundo de las Disquisitionum Magicarum de Martín del Río. *Teología y Vida*, 56(4), 351-377. Recuperado de <https://www.researchgate.net/publication/293799661>

NUEVO TESORO LEXICOGRÁFICO DE LA LENGUA ESPAÑOLA. Recuperado el 11 de abril de 2020 de <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtlle?cmd=Lema&sec=1.2.0.0.0>.

QUAIFE, G.R. (1989) *Magia y maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso*. Barcelona: Crítica.

ROSENTHAL, B. (1998) Dark Eve. En Reis, E. (Ed.) (1998) *Spellbound: Women and Witchcraft in America*. Scholarly Resources. p. 86 Recuperado el 29 de junio de 2020 de https://books.google.es/books?id=xvcaMhP93pAC&redir_esc=y

ROSSI, P. (2018) Del martillo de las brujas al caso Belén. *Revista de Bioética y Derecho. Perspectivas Bioéticas*. 43, 77-89. Recuperado el 25 de junio de 2020 de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6486099>

SAN AGUSTÍN. La adivinación diabólica. Recuperado el 22 de abril de 2020 de https://www.augustinus.it/spagnolo/potere_divinatorio/index2.htm

TIZZIANI, M. (2016) Entre el martirio y la incredulidad. Bodin, Montaigne y la caza de brujas. *Cuadernos del Sur – Filosofía*, 45, 131-148. Recuperado de <https://revistas.uns.edu.ar>

VICENTE GARCÍA, L.M. (2002). “Una nueva filosofía de la astrología en los siglos XII y XIII: El impacto de las traducciones del árabe y la postura de Santo Tomás de Aquino.” *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9, 249-264.

WIKIPEDIA. El Tío (Deidad) Recuperado el 2 de mayo de 2020 de [https://es.wikipedia.org/wiki/El_T%C3%ADo_\(deidad\)](https://es.wikipedia.org/wiki/El_T%C3%ADo_(deidad))

WIKIPEDIA. Ordalía del agua. Recuperado el 25 de junio de 2020 de https://es.wikipedia.org/wiki/Ordal%C3%ADa_del_agua

ZAMORA CALVO, M. J. (2000) Los ojos temerosos y la lengua endemoniada: temática de los relatos tradicionales insertos en el “Disquisitionum Magicarum Libri VI”. *Castilla: Estudios de literatura*, 25, 147-155. Recuperado de <https://www.researchgate.net/publication/28269889>

ZAMORA CALVO, M.J. (2016). *Artes maleficorum: Brujas, magos y demonios en el Siglo de Oro*. Barcelona: Calambur Editorial.