

REALIDADES DE LA BRUJERÍA EN EL SIGLO XVII: ENTRE LA EUROPA DE LA CAZA DE BRUJAS Y EL RACIONALISMO HISPÁNICO

Anna Armengol

Universidad Autónoma de Barcelona

El siglo XVII es el periodo de las grandes “cazas de brujas” en Europa pero, sorprendentemente, la mayoría de estudios consideran que en el área peninsular no se experimentó este fenómeno, a causa de un presunto “racionalismo hispánico” que negó en parte la realidad de la brujería. ¿Por qué esta peculiaridad del mundo hispánico? Este estudio realiza un estado de la cuestión a partir de la bibliografía más reciente sobre la brujería europea y peninsular durante el siglo XVII, con la intención de cuestionar dicho “racionalismo”. No obstante, de manera previa sería necesario aclarar los conceptos de magia, brujería y hechicería, que tradicionalmente han sido confundidos.

La magia, correspondería al conjunto de recursos destinados a conseguir poderes extraordinarios con la voluntad de dominar o controlar la naturaleza, a través del principio de simpatía o repulsión de unos objetos respecto a otros. El origen de la magia se remonta según Frazer, a los antiguos rituales paganos supervivientes, y, según Murray, se centraba esencialmente en el culto a la fertilidad. Inicialmente no existió un límite claro entre magia, ciencia y religión. A partir del siglo XIII, sin embargo, la magia se irá alejando de la religión y la ciencia en el marco del debate razón-fe, realidad-apariencia, con la progresiva divergencia entre la cultura sabia y la cultura popular.

Respecto al discurso intelectual, académico y eclesiástico, la cultura sabia elaboró desde el siglo XIII la cualificación herética de las expresiones concretas de la magia: brujería y hechicería. Ambos conceptos quedaron englobados bajo el de superstición. La brujería y la hechicería serían diferenciadas por la presencia del diablo a través de un pacto como recurso de mediación, en el primer caso, y la ausencia de dicho pacto en el segundo. Por otro lado, el discurso popular diferenció brujería y hechicería no por la intervención demoníaca sino en función del instrumental utilizado. La hechicería utilizaba materiales empíricos y la brujería, en cambio, se valía esencialmente de la imaginación y sugestión, en muchos casos a través de hierbas, ungüentos o alucinógenos.

Cuando los europeos modernos utilizaban la palabra brujería, se referían a dos tipos de actividad. La magia negra o maligna, protagonizada por la

realización de los maleficia (maleficios), ideados para producir daños, enfermedades, pobreza o cualquier otro infortunio. El otro tipo de actividad sería la relación existente entre la bruja y el diablo, el enemigo sobrenatural del Dios cristiano. La bruja establecía un pacto con el diablo y le rendía culto. Sin embargo, otra vez volvemos a observar una diferencia entre la cultura popular y la cultura de elite. A los integrantes de la primera, les preocupaban más los maleficia, por lo tanto en procesos que provenían desde abajo, se juzgaba a las brujas con relación a dicha causa. Contrariamente, a la cultura de elite le preocupaba más el pacto demoníaco, ya que se creía que la herejía de las brujas había llegado a ser más deliberada y organizada y, en consecuencia, representaba una amenaza para la sociedad.

El concepto acumulativo de brujería

El concepto acumulativo de brujería se basa en cuatro aspectos fundamentales: el pacto con el diablo, el aquelarre, los vuelos, y por último, las metamorfosis. Antes de analizar la naturaleza del pacto con el diablo, sería necesario determinar quién era el socio, con quién establecían dicho pacto, así como su poder espiritual y los atributos que le concedían los europeos, pero debido a la falta de espacio me remitiré a citar la obra de Levack donde puede encontrar sintetizada dicha información^[1].

La idea central de dicho concepto es la creencia en que las brujas establecían pactos con el diablo. El pacto no solo suministró la base de la definición legal del delito de brujería, sino que vinculó la practica de la magia nociva con el supuesto culto al diablo. Esta idea puede encontrarse en los escritos de San Agustín, pero no se difundió por Europa Occidental hasta el siglo IX, cuando se tradujeron al latín diversas leyendas referentes a dichos pactos. En éstos, la parte humana establecía un acuerdo similar a un contrato legal según el cual el diablo proporcionaba salud u otra forma de poder terrenal a cambio de servicios y la potestad sobre el alma después de la muerte. En algún caso el pacto implicaba prácticas mágicas.

El nexo entre magia y pacto demoníaco se hizo más patente en los siglos XII y XIII. La magia, que utilizaba el conjuro y el control de los demonios, se designaba con el nombre de necromancia, término que significaba evocación a los espíritus de los muertos. La magia ceremonial se practicaba básicamente en las cortes reales y papales. La condena de este nuevo tipo de magia fue obra de los teólogos escolásticos, que consiguieron una notable ayuda del papado y de inquisidores como Nicolás Eymeric. La clave de la argumentación escolástica fue la afirmación de que los demonios no proporcionaban servicios sin exigir nada a cambio. El mago era un hereje, ya que negaba a Dios, y un apóstata, porque renunciaba a su fe cristiana cuando accedía a adorar o servir al diablo. Esta consideración se extendió a los maleficia que se practicaban en el campo. Resulta interesante afirmar que cuando el mago-señor se transformó en bruja servil, el sexo del malhechor cambió.

Por lo que respecta al segundo integrante del concepto acumulativo de brujería, el aquelarre, se trata de la convicción de que las brujas que habían pactado con el diablo le rendían culto colectivo y participaban en varios ritos blasfemos, inmorales y obscenos. Esta idea no estaba tan extendida como la del pacto y resultaba menos uniforme en sus diferentes expresiones. El aquelarre representa una inversión de las pautas morales de la sociedad, aunque esto puede variar dependiendo de la sociedad, pero goza de características comunes en todas. El aquelarre europeo posee características que provienen de la influencia del cristianismo medieval. La fuerte insistencia en los aspectos eróticos de éste deriva de la actitud desfavorable de la Iglesia medieval y moderna hacia el sexo. La parodia de la misa católica que aparece en muchas asambleas francesas, españolas y italianas, muestra el miedo cristiano hacia la burla de su ceremonia más sagrada. Podríamos encontrar su origen en las invenciones retóricas que realizaron los monjes contra los herejes en los siglos XI y XII. Una segunda fuente fue la imagen de los herejes que dieron los escritores patrísticos. Un tercer principio lo constituyó la convicción de las autoridades que los herejes se reunían en secreto, acusación fundamentada en el fracaso de su busca. Un cuarto fundamento fue el contenido doctrinal de la herejía; por ejemplo, los cátaros eran dualistas. A través de dichas fuentes se construyó en los últimos años del siglo XII y principios del XIII un estereotipo del hereje como adorador secreto del diablo, nocturno y sexualmente promiscuo.

Por lo que respecta al origen de la palabra aquelarre, la hipótesis de Mikel Azurmendi de que no es una palabra vasca, sino una construcción culta emanada del lenguaje jurídico culto, ha sido corroborada recientemente por Henningsen. Éste afirma que se trata de una construcción erudita de principios del siglo XVII. Incluso precisa la creación de dicho término datándola entre el 14 de febrero de 1609, en que el Tribunal de Logroño recibe un nuevo grupo de presos de Zugarramurdi, y el 22 de mayo del mismo año, en que la palabra aparece por primera vez. Ha sido posible detectar como probable “inventor” de la palabra, al inquisidor Juan del Valle Albarado[2].

La cuestión de los vuelos proporcionaba una explicación a la facultad de las brujas para asistir a reuniones nocturnas secretas en zonas remotas sin que se detectara su ausencia. Cuando el aquelarre tenía lugar en países distantes y el número de participantes era excepcionalmente grande, se recurrió como corolario necesario a la creencia en la capacidad de las brujas para volar[3]. La convicción de los vuelos contribuyó de forma indirecta, tanto a la formación del concepto de aquelarre, como a la aceptación por parte de una elite instruida del pacto demoníaco. De todos los medios de transporte de las brujas, el que se ha citado con más frecuencia ha sido la escoba, que representa un principio del sexo femenino y muestra, por tanto, la preponderancia de las brujas sobre los brujos. A veces se representaba a las brujas volando a través del viento o por sus propias fuerzas. En algunos casos se informó de la utilización de ungüentos para volar, planteándose así la cuestión de si las unturas contenían alucinógenos que provocaban a las brujas la sensación de estar recorriendo grandes distancias, y hasta, la

fantasía de su presencia en el aquelarre. Los experimentos realizados en el siglo XX con los ingredientes enumerados en las recetas para éstos ungüentos han demostrado que contenían antroponas y otros tóxicos que, en contacto con la piel, pueden producir una gran euforia, fantasías y sueños vividos[4]; una explicación propuesta en el siglo XVI por algunos escépticos como Weyer, por otra parte. Pero no tenemos que extraer conclusiones precipitadas, ya que otras recetas antiguas para unturas voladoras contienen sólo elementos inertes. Los ungüentos de las brujas habrían de considerarse producto de un folklore ingenuo o de la teoría demonológica y no como sustancias psicotrópicas eficaces.

Y por último, una creencia popular estrechamente relacionada con el vuelo y que nunca se integró plenamente al concepto acumulativo de brujería fue la de las metamorfosis. Dicha creencia con la realidad física del cambio de forma no fue aceptada en general por los intelectuales de la época moderna. Jean Bodin fue uno de los pocos que la aceptaron, pero sus ideas fueron rechazadas por Pierre Le Loyer y Martín del Río entre otros, que se basaban en que era producto de la ilusión demoníaca. Pero en algunas zonas de Europa se juzgaron y sentenciaron como brujas a varios lobos[5]. No obstante, la acusación de metamorfosis no apareció con frecuencia en los juicios como para considerarla integrante del concepto acumulativo de brujería.

La figura protagonista

Con la intención de poder llegar a descubrir las tensiones sociales que propiciaron los procesos por brujería, sería necesario determinar quiénes fueron las brujas realmente. Por otro lado, deberíamos tener en cuenta que fundamentalmente nos basamos en los datos que nos han llegado a través de sus perseguidores.

Por lo que respecta al sexo, aproximadamente el 75% de los individuos procesados son mujeres. Estas cifras muestran que la brujería era un delito relacionado con el sexo, aunque en la definición de brujería no encontramos nada que excluya a los hombres. No obstante, encontramos dos países, Rusia y Estonia, donde se produce el caso inverso, y en los países escandinavos la distribución por sexos resulta casi equivalente. Según William Monter[6] esto estaría relacionado con la vinculación a otras formas de herejía. La desvinculación entre sexo y herejía podría explicar por qué las inquisiciones españolas y romana juzgaron a un número superior de brujos que la mayoría de los tribunales europeos. Russell expone que cuando el delito implicaba brujería política, y por supuesto, cuando las “cazas de brujas” quedaban fuera de control, los hombres también quedaban expuestos a ser procesados.

Entre las causas de dicha situación podríamos encontrar el hecho que la mujer era considerada moralmente más débil, más carnal y sexualmente más inmoderada, y en consecuencia, sucumbía más fácilmente a la

tentación del diablo. Pero, entre las clases populares dicha imagen poseía menos importancia, preocupaban más las atribuciones mágicas. En este sentido, las funciones habituales de las mujeres en la sociedad guardan una estrecha relación, ya que ofrecen mayores oportunidades de practicar la magia nociva: cocineras, curanderas y comadronas. Resulta interesante el hecho que las acusaciones se originaban por tensiones ocurridas entre mujeres, por eso una cifra importante de testimonios son mujeres[7]. Otra explicación sería que las mujeres, que no disponían ni de poder político ni físico, podían utilizar la brujería como instrumento de protección y venganza.

Por lo que se refiere a la edad, el estereotipo de la bruja sería el de una mujer vieja, la mayoría tenían más de cincuenta años. Entre las razones que podrían explicar la supuesta edad avanzada encontraríamos el hecho de que fueran procesadas cuando las sospechas habían ido aumentando durante años. Algunas brujas eran curanderas y comadronas, oficios que realizaban mujeres de edad avanzada. También el paso del tiempo va ligado a conductas excéntricas y a debilidad física, por lo cual aumenta la posibilidad de recurrir a la brujería. No obstante, esto no resulta incompatible con la idea de la bruja movida por el deseo sexual, pues se creía que el diablo se aparecía a las futuras brujas en forma de un joven atractivo. La edad de las brujas acusadas durante los primeros años de ejercer la magia amorosa oscila entre los veinte y treinta años. En algunas ocasiones se juzgó a niños y adolescentes, sobre todo cuando las “cazas de brujas” quedaban fuera de control. A veces los hijos de las brujas eran víctimas de acusaciones, ya que estaba extendida la creencia que el poder brujo se propagaba por instrucción y por herencia[8].

El estado civil de las brujas varía en función de la ubicación temporal y territorial, pero podríamos encontrar algunos aspectos comunes. En la mayoría de regiones hablaríamos de personas no casadas y, dentro de dicho grupo, las viudas eran las más numerosas. A diferencia de éstas, las brujas casadas generalmente no estuvieron expuestas a cargos por brujería, pero sí observamos acusaciones debido a conflictos de carácter familiar.

Las brujas formaban parte de los estratos más bajos de la sociedad, por lo tanto estaban más dispuestas a recorrer a la venta de curas mágicas con la intención de sobrevivir, a utilizar la brujería como medio de venganza y a pactar con el diablo para mejorar su situación económica. La “caza de brujas” guarda una estrecha relación con un momento histórico en el que la pobreza se extendió. No obstante, encontramos brujas, que excepcionalmente gozaron de una destacada posición social, en dicho caso, el origen de la acusación sería una conspiración política real o imaginada, o el deseo de los familiares de apoderarse de sus pertenencias.

LA CAZA DE BRUJAS

Resulta difícil hablar de procesos de brujería anteriormente a 1430, ya que el concepto acumulativo de brujería estaba en proceso de formación, pero

encontramos autores como Richard Kieckhefer que han seguido su evolución. El periodo que va de 1435 a 1500, el último estudiado por Kieckhefer, presagia las cazas masivas de fines del XVI y principios del XVII, coincidiendo con la eclosión de tratados de brujería. María Tausiet opina que dichos cambios responden a la constitución de los estados modernos que con su afán centralista intentaron imponer criterios unitarios frente a una cultura popular diversa y local, considerada cada vez más como supersticiosa. [9]

Sorprendentemente, a inicios del XVI los procesos se estabilizan y en algunos casos descienden, aunque encontramos excepciones en el País Vasco, Cataluña, la diócesis de Como, el norte de Italia... Dicha reducción fue provocada por la interrupción de la publicación de tratados y manuales coincidiendo con la difusión del humanismo renacentista que adoptó mayoritariamente una postura escéptica al respecto, y a consecuencia de los efectos derivados de la introducción de la Reforma, no porque ésta se manifestara en defensa de las brujas, sino por las dificultades que conllevó instaurar un nuevo aparato judicial.

Durante las décadas de 1550, 1560 y 1570 observamos síntomas de que Europa estaba a las puertas de un nuevo periodo de “caza de brujas” más intenso que el de fines del XV. Se produjeron pocos pánicos de masas pero sí un notable aumento del número de juicios individuales y de pequeñas cazas. En Inglaterra, Escocia y los territorios alemanes se aprobaron varias leyes sobre brujería. Teólogos, juristas y otros intelectuales superaron sus dudas, como prueba tenemos la refutación de las teorías de Weyer por parte de Thomas Erastus y Jean Bodin[10]. Había llegado a su fin el periodo dominado por el escepticismo y se iniciaba el dominio de autores como Boguet, De Lancre, Guazzo y Del Río, el periodo 1580-1650, cuando culminó la “caza de brujas” europea. El impacto de la Reforma fue importante, como veremos más adelante. Por otro lado, nos encontramos en el inicio de uno de los periodos, económica y políticamente, más inestables. Europa experimentó una continua inflación, una transición hacia la agricultura comercial, una serie de hambres, varias depresiones en el comercio y una situación calificada de crisis productiva[11].

La agitación política adquirió la forma de un conjunto de sublevaciones provinciales, guerras civiles y religiosas y revoluciones nacionales. También muchas zonas sufrieron epidemias de peste, así como enfermedades desconocidas. Dichos conflictos acrecentaron las disputas personales, que habitualmente se expresaron a través de acusaciones por brujería. Por tanto, nos encontramos delante una situación propicia para alimentar un estado de ansiedad que estimularía la caza de brujas.

Los fundamentos ideológicos

Con la intención de entender cómo y por qué se produjo la denominada “caza de brujas” en la Europa de los siglos XVI y XVII sería

oportuno tener en cuenta todo un marco ideológico que se fue gestando desde la época medieval. La Iglesia fluctuó entre una actitud escéptica, nominalista y empírica, y otra crédula.

Durante la alta Edad Media la jerarquía eclesiástica se mostró escéptica respecto a la brujería. Santo Bonifacio en el siglo VIII afirmaba: no es digno de un cristiano creer en brujas[12].

Dicha opinión era generalizada en el derecho canónico, que tenía como exponente el Canon Episcopi, que negaba la posibilidad de los vuelos nocturnos para someterse a la diosa Diana.

El papa Juan XXII con la bula Super Illius Specula (1326) concedió la categoría de herejía formal a la brujería, asimilando maleficio a brujería diabólica y a herejía[13]. Como explica M. Romanello[14], a partir del siglo XIV empiezan a desarrollarse una serie de factores propiciatorios que preparan el terreno para un posterior incremento de las creencias mágicas. La progresiva centralización del gobierno dentro del aparato eclesiástico, iniciado durante el periodo de Aviñón y proseguido después con el retorno a Roma, así como la persecución de la herejía llevada a cabo por la Inquisición también influyeron. En el año 1484, el que se llamó “el año de la gran constelación” (es decir, de la temida conjunción entre Júpiter y Saturno en el signo de Escorpión, que había sido motivo especial de profecías), Inocencio VII publicó la bula Sumis Desiderantes Affectibus donde afirmaba la existencia de la brujería y autorizaba la redacción del Malleus Maleficarum. Fue el primer tratado que hizo accesible a un público amplio el concepto acumulativo de brujería. Se publicó por primera vez el 1486 y se reimprimió en treinta ocasiones antes del 1520. El Malleus fue escrito por dos inquisidores dominicos, Heinrich Kramer y Jacob Sprenger. El primero, autor principal, era un teólogo, que había sido nombrado inquisidor para el Sur de Alemania en 1474. Sprenger, era profesor de teología en la Universidad de Colonia, fue nombrado inquisidor de Renania en 1470. Ambos habían cooperado en el procesamiento de brujas, habían encontrado resistencias por parte de las autoridades locales, eclesiásticas y civiles. Sirviéndose de errores que habían cometido ellos mismos, publicaron el Malleus Maleficarum, donde adjuntaron como prólogo la bula papal Sumis desiderantes. También incluyeron un aval de la Universidad de Colonia que fue falsificado al menos parcialmente. El libro era un manual para inquisidores, tenía la forma de una disputa escolástica de preguntas y respuestas.

El Malleus no formuló el concepto acumulativo de brujería, pues éste ya había sido formulado cincuenta años antes. De hecho, era insuficiente respecto a dicho aspecto, pues se refería al aquelarre de pasada y no estudiaba el beso obsceno o la marca del diablo. Entre sus novedades destaca su clara misoginia, mostrada a través de la afirmación de que las mujeres poseen una gran capacidad para el crimen. No obstante, dicha obra ayudó a confirmar la fusión entre diversas creencias ya que se analizaba a las brujas en una obra de forma ordenada y sistemática. Sirvió como “enciclopedia de brujería” y transmitió un conjunto de creencias cultas a un

público más amplio. También proporcionó un soporte teológico y asesoramiento legal para instruir causas de brujería y declaró que los que negaban la realidad de la brujería eran herejes. Dicho tratado no provocó un incremento de los procesos de brujería, pero contribuyó a la “caza de brujas”, atribuyéndole autoridad y credibilidad.

A finales del siglo XV la nueva infraestructura ideológica empieza a adquirir cuerpo de una forma decisiva. María Tausiet Carlés opina que a finales del siglo XV en Europa, coincidiendo con la eclosión de los procesos por brujería, aumentó el número de tratados contra la superstición. Esto no había preocupado hasta el momento en que se empezaron a construir los Estados modernos[15].

No obstante, no es extraño encontrar opiniones divergentes. Por ejemplo, la de Ulrich Muller (Molitor) que aporta razonamiento a las dudas planteadas por el archiduque de Austria Segismundo a través del *Tractatus de Pythonicis Mulieribus* (Estrasburgo, 1489), donde muestra que “las brujas no tenían ningún poder” de los que se les atribuía, que eran víctimas de la desesperación, de la miseria y de los odios campesinos. Éste no era el único que pensaba de dicha forma. Magistrados como Andrea Alciati y Gianfrancesco, filósofos como Cornelio Agrippa y Girolano Cardano, médicos como Antonio Ferrari y franciscanos como Samuel de Cassini, decían que los poderes de las brujas eran fruto de la ilusión.

Pero los escépticos rápidamente fueron atacados por demonólogos como Jean Bodin. Por lo que respeta a la figura de Bodin, nos abre algunos interrogantes interesantes ya que nos podría sorprender el contraste entre su “racionalismo” político y su visión supersticiosa y crédula sobre las brujas. Levack nos da una posible explicación a través del ejemplo de Jacobo VI de Escocia. Éste no elaboró las ideas crédulas que aparecen en su *Demonología* hasta que se convenció que un grupo de brujas capitaneado por el duque de Bothwell estaba implicado en una conspiración política en su contra[16]. Jean Bodin, los postulados absolutistas del cual aceptaba plenamente el rey Jacobo, pensaba probablemente en términos similares cuando escribió la *Démonomanie des sorcières*, no cabe duda que consideraba a la bruja como una amenaza para al buen funcionamiento de la República.

A la creciente pujanza de los demonólogos “creyentes” tendríamos que sumar el hecho de que hacia la segunda mitad del siglo XVI la ruptura entre la Iglesia Romana y la Iglesia Protestante ya se había consumado, esto representaría un nuevo elemento para la caza de brujas. Se constituye como práctica frecuente la equiparación de los “reformadores” a servidores de Satán, así Henry Boguet conceptúa a Lutero como criatura satánica.

Dentro de la Reforma también se extendió una nueva ideología. En 1540 en Wittenberg, la ciudad de Lutero, quemaron cuatro brujas. El mismo Lutero admitió la teoría de los incubos y súcubos, el vuelo nocturno... También proclamaba que aunque no hicieran daño, se debían quemar en virtud del pacto que habían establecido con el diablo. Los predicadores luteranos

introdujeron la epidemia de brujería en Brandemburgo, Wütemberg, el ducado de Baden, Baviera... Precisamente fue la “revolución calvinista” la que animó a promulgar en Escocia en 1563 la primera ley contra brujería. Por otro lado, católicos y protestantes se pusieron de acuerdo en pronunciarse duramente en contra de los escépticos.

Durante el Renacimiento en lugar de atribuir al diablo los sucesos supuestamente mágicos, a la manera escolástica, los neoplatónicos afirmaron que el hombre podía practicar la magia por sí mismo apropiándose de las fuerzas sobrenaturales del universo. Defendiendo sus propias formas de magia y subestimando las de los analfabetos, atacaron muchos de los supuestos del *Malleus Maleficarum*. No obstante, a pesar de la amenaza de los postulados introducidos por el Renacimiento, el concepto acumulativo de brujería sobrevivió hasta el siglo XVII. El neoplatonismo nunca tuvo una posición predominante dentro de los círculos intelectuales europeos, ni consiguió cambiar la mentalidad de juristas y clérigos ya que no negaba dos ideas claves: la existencia del diablo y de la magia.

La fuerza y los límites del escepticismo renacentista son evidentes en la obra del crítico más famoso de la “caza de brujas” en el siglo XVI, Johann Weyer. Éste era discípulo de Agrippa y médico del duque Guillermo de Cléveris, un tolerante humanista. Su obra refleja la actitud desfavorable de Agrippa respecto a la necromancia, así como la actitud tolerante de Erasmo hacia las personas acusadas de brujería. También se soporta con una tradición muy vigorosa entre los círculos teológicos luteranos, que basándose con el *Canon Episcopi*, mantenían que las brujas no realizaban todas las actividades que se les atribuían. Cuando exponía sus ideas Weyer utilizaba su conocimiento médico, afirmando que los supuestos maleficia podían explicarse por causas médicas naturales y, al mismo tiempo, que las confesiones relativas a sus actividades diabólicas eran provocadas mayoritariamente por una enfermedad uterina, la *melancholia*. Para Weyer la brujería era el intento realizado por una persona mentalmente trastornada para llevar a cabo algo imposible, tanto físicamente como legalmente. Pero como no examinó con solidez teológica ni filosófica los poderes del diablo, su tratado quedaba incapacitado para hacer frente a las críticas de que sería objeto. Aunque el pacto demoníaco fuera imaginario, seguían siendo culpables de herejía. Weyer no excluyó su procesamiento por parte de las autoridades eclesiásticas, aunque insistió en omitir la pena de muerte. Se opuso a que fueran juzgadas por tribunales civiles, ya que no causaban los daños que se les atribuían.

Debido a la debilidad de sus argumentos, las opiniones de Weyer fueron desacreditadas por hombres como Thomas Erastus y Jean Bodin. Este último, con la intención de refutar las teorías del que calificaba de “pequeño médico” en el prólogo de su *Demonomanie des sorcières* afirmaba que dicha obra había sido escrita para : “responder a aquellos que por libros impresos se esfuerzan por salvar a las brujas por todos los medios: de suerte que parece que Satán les haya inspirado y atraído a su rebaño para publicar éstos bellos libros...” [17]. No obstante encontró apoyo en Inglaterra de la mano de escritores como Reginald Scott, las ideas del cual eran en realidad

más escépticas que las de Weyer, pero globalmente las autoridades europeas no aceptaron su postura y creyeron en la realidad de la brujería, sobretodo a partir de medianos del XVII.

Los fundamentos legales

La gran “caza de brujas” fue esencialmente una operación judicial. La totalidad del proceso de descubrimiento y eliminación de las brujas, desde la denuncia hasta el castigo, se producía bajo la mirada de los jueces. Pero, sabemos que en algunas ocasiones, la población se tomó la justicia por la mano, aunque no existe forma de determinar cuántas personas murieron de ésta forma ilegal. El procesamiento intensivo de brujas en la época moderna se vio favorecido debido a ciertas innovaciones legales que tuvieron lugar entre los siglos XIII y XVI y que ayudan a explicar por qué la “caza de brujas” se produjo en un momento determinado de la historia.

La adopción del proceso inquisitorial demostró su máxima utilidad en delitos de brujería y herejía. Pero los requerimientos de prueba eran muy exigentes: el testimonio de dos testimonios oculares o la confesión del acusado. Las autoridades judiciales empezaron a permitirse la tortura con el propósito de obtener confesiones. Pero la tortura demostró ser un medio poco fiable, ya que generó confesiones engañosas. Brian P. Levack afirma: si la tortura es lo bastante dolorosa, hasta la persona más inocente y de labios más cerrados cometería perjurio contra si mismo y confesaría prácticamente cualquier cosa que sus torturadores quisieran que dijese. Los arquitectos del sistema judicial no lo desconocían y, por ello, reglamentaron su aplicación. Estas medidas variaban de un lugar a otro y con el paso del tiempo. Contenían originalmente la prohibición de utilizarla si el juez no podía demostrar que el crimen había tenido lugar, si no existía una sólida presunción de culpabilidad, proporcionada por un testimonio ocular o evidencias circunstanciales. No se podía aplicar si era el único medio de establecer los hechos del caso, y antes se había de amenazar con su uso al sospechoso. Tampoco estaba permitido provocar la muerte a la víctima, se había de realizar en un solo día y no se podía repetir. También había ciertas normas que eximían a las mujeres embarazadas y a los niños. Y por último, no estaban permitidas las preguntas capciosas y se debía repetir la confesión fuera de tortura. Esto nos conduce a pensar que si los tribunales hubieran cumplido dichas normas, la “caza de brujas” no se hubiera producido.

Probablemente los jueces no se sentían culpables de torturar a personas inocentes porque, o bien pensaban que Dios protegería a los inocentes, o bien no creían en la inocencia del acusado. La tortura quedaba compensada por la magnitud del delito y con la confesión se justificaba dicha tortura. Por otro lado, la tortura facilitó la divulgación del concepto acumulativo de brujería. Aunque no contamos con estadísticas completas, parece ser que cuando se utilizaba de forma habitual, el índice de condenas podía ascender al 95%. Cuando no se aplicaba como en el caso inglés descendía al 50%[\[18\]](#).

Sería necesario atender a que la magnitud y las características de las “cazas” variaron dependiendo del tipo de tribunales que llevaron a cabo el proceso. A medida que la “caza de brujas” se afianzó en el XVI y principios del XVII una serie de circunstancias dio pie a la reducción de la jurisdicción clerical: la definición de brujería como delito civil, el declive de la inquisición papal y los tribunales eclesiásticos y las reticencias entre juristas y jueces eclesiásticos a tolerar abusos en los procedimientos. Resulta irónico que éstos fueran los primeros en reconocer que las violaciones procedimentales habían provocado numerosos errores judiciales y propugnaran cautela en posteriores actuaciones.

La Inquisición sólo mostró signos de vitalidad en España y Italia, donde retuvo la principal jurisdicción sobre brujería. En ambos países los índices de procesos y ejecuciones según los datos que poseemos actualmente se mantienen relativamente bajos en comparación con el resto de Europa. Los tribunales locales actuaron con cierto margen de independencia del control central, político y judicial. La mayoría de procesos fueron tramitados en tribunales con una jurisdicción geográficamente limitada, se trataba de tribunales de señorío, ciudades, condados, diócesis, provincias o territorios eclesiásticos. Eso no significa que las autoridades centrales no tuvieran competencias. Era frecuente que las autoridades centrales iniciasen la “caza de brujas” y concedieran a los funcionarios locales la autoridad para tramitar casos de brujería. Pero la mayoría fueron dirigidas por funcionarios judiciales de secciones administrativas menores que el Estado o la Iglesia. Dichos jueces ejecutaron a más brujas cuando no eran supervisados por instancias superiores.

El entorno de las brujas

Julio Caro Baroja a través de *Las brujas y su mundo* nos presenta unos personajes concretos (las brujas) en el mundo que les rodeaba, mundo que, varía en función de la época, circunstancias, países y con una estructura social que cambia, intentando hacer ver cuál es la idea de lo real en el mundo habitado por la bruja. Presenta un carácter de “funcionalismo histórico”, explicando los problemas de estructura que originan el cambio y el conflicto [19].

Nuestra impresión sería que durante este periodo la brujería fue un fenómeno esencialmente rural. La localización rural de la brujería se atribuye habitualmente a dos características: las creencias supersticiosas del campesinado y las pequeñas dimensiones de estas comunidades. Algunos historiadores como Christina Larner han llegado a mantener que la existencia de un campesinado crédulo respecto a las brujas constituía una condición indispensable para que se produjera una “caza de brujas” [20].

Algunas de las “cazas” más famosas se dieron en medios urbanos, aunque el origen de muchas implicadas procedía del campo. Por otro lado, una vez iniciada, tenía más posibilidades de adquirir una envergadura procesal mayor en la ciudad, debido a la mayor densidad de población.

Podríamos concluir, que en la Europa moderna existió más de un “mundo de brujas”. Hubo un mundo campesino donde sospechas y acusaciones de brujería eran fruto de la vida cotidiana y daban lugar a juicios aislados y grandes pánicos. Pero existió también un mundo urbano de brujería donde el hechicero político, el mago ritual, la monja posesa y el propagador de pestes representaban un papel, donde las acusaciones y las “cazas” en cadena podían difundirse rápidamente. Dicho universo urbano también era el destino de muchas brujas rurales, allí la campesina analfabeta acusada por sus vecinos se encontraba delante un magistrado o un clérigo urbano y letrado que actuaba como su inquisidor.

LA BRUJERÍA IBÉRICA EN EL SIGLO XVII

La ley y la bruja

A través de este apartado nos proponemos abordar la actuación legal ante los casos de brujería. Este tema resulta bastante difícil de tratar por lo que respecta al caso español ya que observamos que las valoraciones de la mayoría de trabajos que se han llevado a cabo sobre dicha cuestión han extraído conclusiones al respecto basándose fundamentalmente, y en algunos casos exclusivamente, en las fuentes inquisitoriales. Probablemente por este motivo se ha llegado a la conclusión que en España tuvo lugar una especie de “racionalismo” al respecto, ya que si nos fijamos en las evidencias que nos muestran las fuentes inquisitoriales, la caza de brujas en España fue una caza menor. Pero sería necesario ser cautos a la hora de realizar comparaciones precipitadas, puesto que sólo estamos hablando de tribunales inquisitoriales, olvidando que las jurisdicciones reales, eclesiásticas, y hasta señoriales también actuaron. Es en este punto dónde encontramos evidentes carencias para realizar una valoración completa. No obstante, sería necesario puntualizar que en los últimos años han aparecido nuevas perspectivas de investigación, pero de esto hablaremos más adelante.

Racionalismo e Inquisición

Sin duda, es indispensable tratar la figura de Salazar y Frías, que tradicionalmente ha sido reconocido como el impulsor del racionalismo. Encontramos autores como Henningsen que a través de *El abogado de las brujas*^[21] analiza los acontecimientos que tuvieron lugar en Logroño entre 1610 y 1614. A través de las confesiones de los acusados, y los informes y memoriales detallados, el autor va reconstruyendo como surge el histerismo, lleno de sueños estereotipados, creencias oscuras y confesiones forzadas. También muestra cómo es la histeria la que provoca la escisión de la Inquisición entre creyentes y escépticos. Entre los últimos, Henningsen exalta la figura de Salazar, considerándolo “el abogado de las brujas” ya que fue la labor consciente y activa del Inquisidor la que permitió detectar los efectos de la “brujomanía” y confirmar la equivocación

inquisitorial. La intención del autor es mostrarnos como la creencia en las brujas era una especie de mitificación de los grupos socialmente marginados, así como las nefastas consecuencias de dichas creencias.

Fernández Nieto en *Proceso a la brujería: en torno al Auto de Fe de los brujos de Zugarramurdi*^[22] nos pone de manifiesto la disconformidad que los escépticos de la época mostraban respecto a la actuación inquisitorial, después del auto de fe de Logroño. Junto con documentación de la época, nos ofrece las argumentaciones y justificaciones de éstos, y, aparte de Salazar destaca al humanista Pedro de Valencia.

En un recientemente reeditado artículo de Caro Baroja, también se remarcan, con un trabajo de exhaustiva documentación, los elementos necesarios para valorar la actuación de Salazar, en oposición con sus colegas y contrincantes Alvarado y Becerra. Nos ofrece los datos y principales actuaciones de éste inquisidor, también nos sitúa en el contexto cultural del momento. Por un lado encontraríamos a seglares, inquisidores y magistrados que creían en los hechos atribuidos a los acusados de brujería. Y por otro, al Consejo de Madrid, el Gran Inquisidor, Alonso Salazar... incrédulos a dichas ideas. También observamos las grandes hostilidades entre los colegas inquisidores, el excesivo secreto de sus confesiones y el terror colectivo de las personas que realizaban falsas acusaciones bajo amenazas o torturas, de las que posteriormente se retractaban^[23].

Pero sería necesario tener en cuenta que sus dos colegas de Logroño, Alonso Becerra y Juan del Valle, opinaban de forma contraria. Y ciertamente, se produjeron bastantes condenas a muerte. Carmelo Lisón Tolosana pone las citas siguientes de Salazar y del Valle como ejemplo de que delante del mismo suceso se produce una percepción diferente de la realidad. Estas hacen referencia a los conocidos sucesos de Zugarramurdi de principios del siglo XVII, y se hallan en las relaciones dirigidas a la Suprema: “Estamos seguros que viéndose nuestros papeles con la atención y consideración que aquellos señores (los supremos inquisidores) acostumbran constatará con grande claridad y evidencia, por fundamentos certisimos e infalibles la verdad de esta secta (de brujas)... que van real y verdaderamente y se hallan corporalmente en las juntas... (aquellarre); creen firmemente que aquel demonio es Dios” (Valle Albarado, inquisidor); “No he hallado... ni aún indicios de qué colegir algún acto de brujería que real y corporalmente haya pasado... Se comprobó... haber sido todo irrisorio, fingido y falso... Y así todo es demencia que pone horror imaginarlo” (Alonso de Salazar Frías, inquisidor)

Podríamos preguntarnos por qué se produjeron estas diferentes percepciones. Probablemente porque estas pobres mujeres se autoinculparon de crímenes que no habían cometido. Hoy sabemos de la existencia de al menos un texto que expone como el carcelero escuchó a un par de mujeres que confesaban e inculpaban a otras mujeres esperando que la confesión, aunque falsa, fuera el mejor camino para salir de la cárcel. Pero obtuvieron el efecto contrario acelerando la dinámica de la “caza de brujas” y agravando la situación de histeria colectiva. Sus declaraciones

servieron para que Del Valle pudiera comprobar in situ (en Zugarramurdi, y a través de la investigación directa con los vecinos) la realidad visible y tangible de la brujería. Las consecuencias son bien conocidas: seis mujeres fueron quemadas en la hoguera y cinco en efígie en el auto de fe de Logroño en 1610. También encontramos otros autores que con anterioridad han hecho referencia a los procedimientos utilizados, entre otros Florencio Idoate que en Un documento de la Inquisición sobre brujería en Navarra, enmarca el documento mediante un breve recorrido por los actos brujeles de Navarra hasta inicios del XVII, situándonos así en el auto de fe de Logroño de 1610. En dicho documento aparecen declaraciones de los acusados, las conclusiones a que llegaron los inquisidores, la actuación vacilante y contradictoria de la justicia, declaraciones grotescas y folklóricas, desde aquél que lo negaba todo, hasta aquel que confesaba para acogerse al Edicto de Gracia. Años más tarde Idoate insistió en el tema a través de su libro La brujería Navarra y sus documentos donde realiza un proceso de selección de procesos de brujería en Navarra entre los siglos XIV y XVII. Es la variedad y el contraste de textos lo que nos permite seguir una trayectoria lo más amplia y exacta posible del fenómeno: confesiones bajo tortura, declaraciones y masiva presencia de niños y mujeres en los juicios, acusaciones de fiscales... [\[24\]](#)

Otros autores como Caro Baroja estudian la importancia de las testificaciones infantiles en procesos por brujería, donde los adultos pueden manipular fácilmente las testificaciones de niños y adolescentes. De esta forma nos muestra el problema de la calidad de dichas testificaciones. En algunas ocasiones los inquisidores aceptaban todo lo que declaraban los testimonios, pero en otras se intentó frenar la histeria y las fantasías de los declarantes. Esta actuación ambigua la atribuye al terror colectivo [\[25\]](#).

Por otro lado, las diferencias en la percepción de Salazar radican en un método de investigación diferente. Constató la escasa fiabilidad del testimonio verbal de confidentes y testimonios. Aunque llamaban a su puerta voluntariamente y deseosos de descargar su conciencia y beneficiarse del Edicto de Gracia, consideró que muchos de éstos no alcanzan a entender de sí propios, lo cual no era extraño considerando la dificultad de la materia. A veces no proseguía los interrogatorios por falta de las mínimas circunstancias de cordura, pero contrariamente reflejó de algunos su buen natural y cordura. Por lo tanto, valorar la capacidad del informador representaba un requisito fundamental del investigador. Tampoco dio crédito a muchos testimonios, porque pudo comprobar que a través de hostilidades, tensiones y venganzas nombraron indebidamente a muchos que con certidumbre sabían que no eran culpados. Salazar acumuló casos, con pruebas y señales para demostrar su falta de fiabilidad y hasta sostuvo afirmaciones más graves: a las dichas violencias han concurrido escandalosamente en muchas partes los mismos comisarios y ministros de la Inquisición con los casos exorbitantes. De esta forma, inculcando a inquisidores y eclesiásticos locales, concluyó afirmando que en los tribunales de Logroño se había cometido una terrible injusticia.

La Suprema dio la razón a Salazar en 1614, incluso ofreciendo reparaciones con la convicción de que efectivamente la brujería era una ilusión. Pero los procesos continuaron. Por tanto, como han puesto en evidencia R. García Cárcel y D. Moreno, sería necesario dudar sobre lo apropiado de la calificación de “racionalista” para la actitud hispánica: Fueron los erasmistas los que adoptaron una actitud más crédula hacia las brujas. ¿Quién es más racionalista? ¿El que en su proceso racional asume los límites de su razón o el que dogmatiza a partir de la creencia ilimitada en el poder de su razón? La ingenuidad de los ilusos no ha hecho nunca tantos estragos como las actuaciones implacables en nombre de la razón pura o práctica. Ciertamente las fronteras entre la legitimidad y el fraude en el mundo visionario y esotérico son extremadamente sutiles y difíciles de evaluar. También nos introducen un aspecto interesante. Tradicionalmente se ha relacionado la cuestión de la “caza de brujas” europea con la supresión de los presuntos lastres que frenaban el proceso de transición del feudalismo al capitalismo. Por lo tanto, podríamos hablar de inmovilismo hispánico (permanencia en un mundo más atrasado respecto a la senda de la modernización capitalista) en lugar de racionalismo.^[26] Y concluiremos remarcando que últimamente se está empezando a cuestionar la idea del supuesto “racionalismo inquisitorial”. No sería acertado valorar de una forma homogénea a toda la institución, ya que ésta reunió diferentes jerarquías. Precisamente, examinamos a continuación algunos estudios regionales que nos muestran posturas crédulas posteriores a los procesos de Logroño.

Procesos y brujas

En los últimos años observamos una tendencia al incremento de estudios sobre los diversos modelos regionales de brujería peninsular, que se suman a los tradicionales de Galicia y vasco-navarros.

Por lo que respecta a los estudios clásicos de la zona de Galicia, Bernardo Barreiro con *Brujos y astrólogos de la Inquisición de Galicia* y el famoso libro de San Cipriano realizó el primer estudio regional sobre brujería. La mayor parte de la obra está dedicada al resumen de cuarenta procesos de los siglos XVI y XVII, y el resto incluye una copia del celebre *Ciprianillo*. También son de referencia obligada obras como *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia* de Carmelo Lisón Tolosana donde la investigación antropológico-cultural constituye un trabajo monográfico centrado en el análisis de palabras que conforman un eje: las sabias, las brujas y las meigas. El autor intenta mostrar aspectos de la etnografía gallega para configurar una estructura socio-cultural. Por otro lado, Carlos Alonso del Real ha dedicado un pequeño trabajo al asunto, y Jaime Contreras un capítulo de su tesis sobre la Inquisición gallega^[27].

Pero es la zona vasco-navarra la que ha sido objeto de más estudios, con contribuciones tan destacadas como la de Julio Caro Baroja. A través de *Brujería vasca* muestra una antología de textos antiguos sobre brujería en el País Vasco que tratan temas como las primeras manifestaciones de la

brujería, las brujas y brujos de Navarra, de Zugarramurdi, de Fuenterrabía y del País Vasco francés, junto con testimonios de inquisidores, testimonios y jueces... En dicha compilación, el autor pretende demostrar cómo las ideas arquetípicas influían en la mentalidad popular y culta. Caro Baroja también apunta que la brujería, sobre un fondo mágico-religioso pre-cristiano y sobre un "misterio" propio de las sociedades rurales, desde antiguo está asociada sobre todo al sexo femenino. La Inquisición denunciaba la brujería como una práctica pagana de las masas rurales, contraria a la religión existente. Todo esto, sumado a la mitomanía, el histerismo, los odios y las rivalidades de familia, nos muestra el origen de la represión de la brujería. No obstante, cuestiona las parodias de las ceremonias cristianas así como la convicción de la existencia de las brujas. A través de otro artículo expone el caso de la brujería rural vasca del XVI y XVII como una fe popular en la proyección del mal hacia determinados vecinos, provocada por tensiones de carácter social y cierta credulidad hacia actos diabólicos atribuidos a las brujas. Por el contrario, en el mundo culto, a través de unos documentos que trabajó Idoate, nos muestra las disputas que empiezan a surgir entre teólogos, letrados y juristas de la Inquisición. [28] Es precisamente Florencio Idoate quien también nos ha dado a conocer brevemente los principales sucesos referentes a la brujería en la Navarra del XVI y principios del XVII[29].

Por lo que hace a la zona de Murcia y de Castilla la Mancha ya teníamos estudios como los de Cirac Estopiñán, que ha trabajado la imagen que poseían las mentes castellanas de la bruja, a través de las acusaciones de que eran objeto dichas mujeres, y también a través de las confesiones recibidas bajo tortura. Se trataba de mujeres de edad avanzada y condición humilde. También nos apunta una relación del nombre, sexo, cualidades y carácter de las personas procesadas por el tribunal de Toledo (XVI-XIX) y Cuenca (XVI-XVIII); ambos tribunales procesaron mayoritariamente a mujeres integrantes de los estratos marginales de la sociedad[30]. En los últimos años Juan Blázquez Miguel ha trabajado la zona de Madrid. En su obra Madrid. Judíos, herejes y brujas[31] plantea una dicotomía entre el pueblo, que mantenía una postura crédula, y la Inquisición, que se mostraba escéptica. Según Blázquez, la moderación inquisitorial sería uno de los motivos que frenaron la "caza de brujas" en Madrid. Aunque cuando pone como ejemplo una carta, que data del 18 de junio del 1698, donde el inquisidor general Rocabertí ordenó a un niño, que gozaba de gran fama como practicante de exorcismos, que preguntara a Lucifer por las causas de los hechizos que sufría el rey nos muestra la credulidad de la Inquisición al respecto. De ahí se destaca que, pese a que la Inquisición mostraba una conocida benignidad respecto a otros tribunales ante la brujería, no podríamos sostener que todos sus integrantes mantuvieran una postura escéptica. Casi toda la sociedad creía en la magia y la brujería y Blázquez aporta innumerables ejemplos. Nos plantea un ambiente donde la superstición era patente y hasta cierto punto tolerada. Pero por lo que se refiere a brujería sólo ha encontrado un caso. Por lo tanto, Blázquez nos presenta la brujería enmarcada en un contexto de pobreza, delito y

prostitución, un mundo oscuro lleno de relatos negros que ocultan la dura realidad.

El caso de las islas Baleares resulta interesante porque nos plantea contradicciones que sería oportuno tener en cuenta en investigaciones posteriores. Amorós, en su *Brujas, médicos y el Santo Oficio* [32] muestra la influencia de la obra del médico y filósofo inglés Drage. Dicha obra llegó a la Península en 1665, y es interesante para observar como las creencias europeas sobre la brujería tuvieron repercusiones en las islas. Al final de esta obra encontramos un pequeño tratado sobre enfermedades y males provocados por brujería. La sintomatología de las posesiones y hechizos era ampliamente conocida a través de testimonios médicos y literarios. Era necesaria la aceptación de un testimonio que había de coincidir en lugares y épocas diferentes, la expulsión por vómito o defecación de materiales extraños por parte del paciente. En el último caso para diferenciar si estos síntomas habían sido provocados existían una serie de normas, también para su curación. Dejando de lado la utilización de medicinas contra los demonios, eficacia de las cuales dudaba el propio Drage, toda la curación se traducía en actuar sobre el agente que había provocado la enfermedad, la bruja, coaccionándola para que abandonara su acción. Los castigos eran diversos, pero los más utilizados eran la prisión, el tormento y la muerte. Por otro lado, resulta interesante la utilización que hace Amorós de un inventario del comisario del Santo Oficio, Juan Contreras, que sale a la luz después de su muerte, en 1682. Se trata de una relación de los procesos realizados y de las causas que se investigan. También apreciamos que estamos delante de la creencia en una epidemia de brujería, ya que el 72% de las causas eran de brujería. A través de la descripción detallada del inventario, sólo encontramos un hombre, frente a 42 mujeres. Amorós opina que la existencia de dichos documentos, muestra una postura claramente crédula, se trataba de una epidemia que habría alertado a todos los estamentos sociales. El autor cree que en este sentido Menorca no se diferencia ni de Europa, ni del resto de España. Dicha afirmación en el caso peninsular resultaría polémica, pues muchos autores sostienen que no se produjo una “caza de brujas”. Por otro lado no encontramos los elementos que conforman el concepto acumulativo de brujería, ni el estereotipo de la bruja; probablemente debido a que estamos delante de una auténtica “caza de brujas”, en la que la situación de pánico general desborda a la población. Amorós opina que el origen del problema serían las enfermedades inexplicables de que hablábamos anteriormente, éstas acentuaron la creencia en espiritados y embrujados, en la perpetuación de dichas creencias jugaron un papel importante médicos y exorcistas.

Flora García Ivars ha trabajado la zona de Granada. En su libro *La represión en el Tribunal Inquisitorial de Granada, 1550-1819* [33] encontramos un apartado dedicado a la brujería. La autora muestra una postura escéptica, advirtiendo que sería necesario enmarcar la brujería en el ambiente mágico que envolvía la sociedad de Antiguo Régimen. En este contexto resulta sencillo entender que entre realidad y imaginación existirían límites imprecisos, algo que se acentuaría en ambientes rurales. Opina que tras los

procesos de Navarra de principios del siglo XVII, la Inquisición adoptó una postura cauta que se ve reflejada en el caso de Granada dónde las sentencias por brujería son más duras que las de hechicería, pero menos que las de herejía. Cree que para obtener una visión más amplia de las prácticas de brujería se deberían consultar los procesos, cosa que resulta imposible ya que para el Tribunal de Granada no se han conservado. El delito de brujería era prácticamente inexistente. Por otro lado, Martínez Soto comenta que aparecen 186 casos de superstición en el XVIII con un buen número de casos por brujería, contrariamente al tópico generalizado de que la brujería desaparece a partir de 1640. Una brujería, la de los siglos XVII y XVIII, normalmente sin sabbat, pero con apelaciones al diablo a través de múltiples vías. La brujería sería, eso sí, un fenómeno mayoritariamente femenino, el 65%, así como las denunciadas[34].

Por otro lado, la brujería asturiana ha contado más con trabajos de folklore que con estudios históricos, entre éstos últimos destacaríamos el de Rodríguez -Vigil[35].

En el caso de Aragón se han hecho notables progresos con los estudios de María Tausiet Carlés y de Gari Lacruz. La primera, se basa en documentos aragoneses del XVI y XVII, salvo algunos de carácter normativo; mayoritariamente son procesos abiertos por la justicia episcopal contra la brujería ya que, en comparación con las fuentes inquisitoriales y seculares consultadas para el mismo periodo, son las que poseen más información. Tausiet, nos introduce en la problemática que relaciona a determinados oficios con la brujería[36]. No eran necesarios demasiados requisitos para ser reputada como tal: una corriente de opinión contraria a nivel local y la simple sospecha de la autoridad para iniciarse el juicio, el desarrollo del cual dependía más de la voluntad del juez que de la existencia de pruebas materiales. Encontramos un elevado porcentaje de comadronas acusadas de brujería que responde a diversas motivaciones y a conflictos de intereses variados en una etapa de cambios políticos, económicos, sociales y culturales. No es casualidad que cuando en Europa se empieza a traspasar el control de buena parte de las actividades artesanales a manos de profesionales, coincidiendo con el endurecimiento del Estado, las comadronas, depositarias y transmisoras de una cultura popular enraizada, se convirtieron en representantes de la superstición frente a los hombres de ciencia, que personificaban la cultura de elite que se pretendía imponer desde diferentes instancias del poder. De dicha forma nació el mito de la comadrona-bruja definido en el *Malleus Maleficarum*. Este entroncaba directamente con el mito por antonomasia de la brujería: el sabbat. Casi todas las descripciones dedicaban gran atención al canibalismo y especialmente el efectuado con niños de corta edad.

Para la autora, tales creencias fueron fruto de la mentalidad popular, pero también de la cultura de élite. Tausiet también nos muestra cómo en el caso aragonés se suman también todo un género de supersticiones relacionadas con la mujer. Pero, no obstante, como continuaban siendo útiles, se hizo imprescindible crear una distinción entre comadronas buenas y malas. El

médico Damián Carbón en el primer tratado de obstetricia escrito en lengua romance dedicaba un capítulo a las condiciones que ha de tener la comadre para ser buena. A través de este artículo observamos diferentes ejemplos dónde se utilizó a la bruja como “chivo expiatorio”.

Por lo que respecta a la zona de Canarias, Francisco Fajardo Spínola^[37] ha hecho un estudio exhaustivo y bien documentado que abarca los territorios del conjunto del archipiélago durante todo el periodo moderno, trabajando la denominada Inquisición Episcopal, la justicia eclesiástica y la señorial. Nos muestra la gestación de la brujería, que se consolida en la segunda mitad del XVII y el XVIII. Observamos que en Canarias se cumplen todos los componentes del concepto acumulativo de brujería así como del estereotipo de la bruja, aunque encontramos rasgos típicos de la región. Por lo que respecta a la “caza de brujas”, los historiadores han relacionado los episodios de persecuciones con situaciones de crisis social, de inseguridad y terrores colectivos; y sabemos que la identificación de las brujas como fuente del mal puede dar una explicación a tales sucesos. Se podría relacionar con la situación que viven las dos islas orientales, especialmente Lanzarote, en los últimos decenios del XVI: invasiones frecuentes de moros, recelos respecto a la fidelidad de los moriscos que pueblan la zona, sequías y plagas frecuentes... un cúmulo de circunstancias que podrían haber suscitado un fenómeno de ansiedad que desembocara en una “brujomanía”. El autor considera que no tuvo lugar una “caza de brujas”, porque no se produjeron ejecuciones, ni procesos masivos. En resumen, faltaron muchos de los elementos de la histeria europea. No obstante, sí tuvo lugar un miedo colectivo hacia las brujas, sobre todo en determinados momentos del XVI y XVII, pero Spínola opina que la Inquisición contribuyó a la moderación.

Y finalmente, hablaremos de Cataluña, donde lamentablemente tenemos una gran falta de estudios sistemáticos recientes sobre la evolución histórica de la brujería. El último sería el de José Luis de la Torre Inquisición y superstición en Cataluña durante el siglo XVII y data del 1985. A partir de dicho estudio sobre las fuentes inquisitoriales se ha podido llegar a unas conclusiones interesantes, pero estas fuentes tienen sus limitaciones, una de las principales la parquedad de los informes de las causas de fe. La ausencia en el Archivo Histórico Nacional de procesos referentes al tribunal inquisitorial de Cataluña es importante ya que las causas de fe son una síntesis de éstos y, por tanto, la información queda reducida. Por otro lado, cuando tratamos el tema de la brujería en Cataluña sería interesante saber si se produjo una “caza de brujas”, o contrariamente, volvería a manifestarse en el Principado la tendencia racionalista hispánica. En principio los documentos inquisitoriales indican que no tuvo lugar una “caza de brujas”, pero como comentaremos a continuación, hemos encontrado indicios que nos muestran lo contrario.

VALORACIONES

Ha llegado el momento de extraer nuestras propias conclusiones y

manifestar las carencias y interrogantes que quedan pendientes de estudio. Nos aventuraremos a exponer algunas ideas, que agradeceríamos que se valoraran como hipótesis que sería interesante comprobar y desarrollar en una investigación futura.

En los últimos años en el área peninsular se han producido dos tipos de estudios, unos de carácter general, basados fundamentalmente en fuentes inquisitoriales, y otros de carácter regional que apuntan nuevas perspectivas de investigación. A través de éstos podemos encontrar básicamente argumentaciones que giran en torno de la idea que en el área peninsular no tuvo lugar una “caza de brujas” al estilo europeo y que, contrariamente, existió una especie de “racionalismo hispánico” al respecto. Los fundamentos del concepto acumulativo de brujería y el estereotipo de la bruja “moderna” son los mismos en Europa y en la Península, salvo pequeñas variaciones de carácter regional, pero, llamativamente, según el nivel actual de las investigaciones los resultados derivados de dichos fundamentos ideológicos serían diferentes.

Se han aportado diferentes argumentaciones para dar credibilidad a dicha idea. Para que se produjera la “caza de brujas” europea fue necesario que la clase dirigente creyera que el delito de brujería era de máxima magnitud, que se practicaba a gran escala y que las brujas formaban parte de una secta organizada y conspiradora de adoradores del diablo. En principio, esto no tuvo lugar en la Península. Por otro lado, la “caza de brujas” es fundamentalmente una operación judicial, y resulta evidente que la Monarquía hispánica poseía unas bases legales diferenciadas respecto de las europeas. Sobre todo por la presencia de la Inquisición, que gozaba de una auténtica transferencia de jurisdicciones y competencias sobre brujería, y que efectuaba una singular conexión entre jurisdicción eclesiástica y civil. Asimismo, sabemos que las jurisdicciones reales, eclesiásticas, civiles y hasta señoriales también actuaron frente a la brujería.

De esta manera, si nos fijamos en las evidencias que nos muestran las fuentes inquisitoriales, no disponemos de bases documentales para afirmar que se produjo en el mundo ibérico una dinámica similar a la “caza de brujas”. Aunque, por lo que hace a la actitud de la Inquisición, muchos autores defienden un cambio a partir de las instrucciones del 1614, nosotros opinamos que no se produjo un cambio de mentalidad homogéneo y la escisión entre la postura crédula y racionalista continuó presente en el mundo hispánico. A todo ello conviene añadir que nosotros estaríamos de acuerdo con Doris Moreno cuando afirma que no se puede estudiar la Inquisición sin tener en cuenta los mecanismos de interrelación vertical y horizontal entre los poderes centrales y locales. En este sentido se está empezando a producir un revisionismo que apuesta por entrar en profundidad en el estudio de los tribunales regionales y las elites de poder inquisitoriales

[38].

Desde esta nueva orientación metodológica, si nos fijamos en los estudios

de carácter regional, observamos que en algunos territorios sí que se produjo un ambiente que propició una “brujomanía” al estilo europeo, como por ejemplo el País Vasco y Mallorca. Pero, a través del estudio del caso catalán hemos encontrado indicios para pensar que en Cataluña pudo haberse producido una “caza de brujas” al estilo europeo. Esto nos hace pensar que nuestras valoraciones se podrían extrapolar al resto de la Península, incluso teniendo en cuenta la complejidad y diversidad de ésta y la dificultad de establecer una explicación única para sus orígenes y desarrollo. La base de nuestra argumentación gira en torno al hecho de que faltan datos e investigaciones sobre tribunales seculares y locales para determinar si tuvo lugar dicho fenómeno. En el caso de Cataluña, pese a que las fuentes inquisitoriales nos indican que no se produjo una “caza de brujas”, Doris Moreno a través del estudio de la zona de Tarragona, ha podido comprobar cómo los tribunales seculares, al menos durante el XVI, gozaban de competencias por lo que respecta al delito de brujería. Aunque la Inquisición gozaba de mayores competencias, existen pruebas que muchos casos fueron tratados por la justicia secular y no llegaron a instancias de ésta. Una justicia secular que provocó muchas muertes frente a la tónica más benevolente de la Inquisición. [39]

El trabajo que Pladevall[40] realizó sobre las brujas de Vic, que no fueron procesadas por la Inquisición, nos indica que las conclusiones generalizadas a partir de la documentación inquisitorial pueden ser inciertas, ya que las brujas procesadas en Vic durante la segunda mitad del siglo XVII fueron mayoritariamente condenadas a muerte. Por otro lado, los datos que nos han llegado a través de los cazadores de brujas procesados por la Inquisición, nos muestran la existencia de un número superior de víctimas a las que encontramos en los documentos inquisitoriales.

Por lo que hace a la perspectiva del debate erudito sobre realidad o falsedad de la brujería, hemos tenido ocasión de realizar una interesante aportación de primera mano. Actualmente estamos trabajando un documento enviado por el Padre jesuita Pedro Gil al virrey de Cataluña Duque de Albuquerque, Francisco Fernández de la Cueva, en 1619. El hecho de que Pedro Gil se dirija a una autoridad civil nos induce a pensar que esta jurisdicción tenía competencias importantes sobre brujería. Se trata de un memorial en defensa de las brujas, que las presenta como víctimas de la ignorancia, y es un testimonio de la postura racionalista e incrédula sobre el fenómeno. ¿Nos mostraría, acaso, que la postura dominante en la Cataluña del siglo XVII era la incrédula, acorde con la tradición del racionalismo hispánico? Lo interesante, sin embargo, es que junto al texto catalán aparecen unas extensas glosas redactadas en latín por un anónimo Doctor de la Universidad de Perpiñán en las que se exponen argumentos basados en la interpretación más intransigente y crédula (y, en este sentido, europea) sobre la brujería. La utilización de Martín del Río o Bodin como autoridades es un factor incontestable en la solidaridad con la descrita línea de pensamiento europeo.

La propia redacción del memorial por parte del jesuita Gil y, sobre todo, el

hasta ahora desconocido texto del glosador de Perpiñán, añadirían nuevos elementos de duda al supuesto “racionalismo hispánico”. Estos documentos son posteriores a los sucesos de Zugarramurdi, y no obstante, evidencian una continuidad de los métodos e ideologías que Salazar denunciaba, con el corolario terrible del procesamiento y de la condena a muerte de personas inocentes. ¿Hasta qué punto estos planteamientos ideológicos y de práctica judicial no exponen un clima similar o identificable con las “cazas de brujas” europeas[41]?

Finalmente, queremos destacar aquellos extremos que sería necesario investigar en un futuro. En el caso europeo hemos observado la falta de estudios sistematizados de brujería que realicen una comparación entre las diferentes regiones europeas, que sin duda nos serían de gran ayuda para el estudio del área peninsular. También sería necesario descubrir si se produjo una lógica, una intención política detrás de las persecuciones por parte de las autoridades. Si existió una conexión entre los aspectos sexuales de la brujería y los valores forzados por autoridades y teólogos y la “caza de brujas”. Así como la relación entre la proliferación de la ciencia y el progreso político del XVII y dicho fenómeno. Por lo que respecta a la lucha de sexos, nosotros creemos que resulta poco probable debido a que la mayor parte de testimonios de los juicios son mujeres, pero no obstante, no deja de sorprender el hecho de que cuando la bruja se convierte en sirviente del diablo se produzca un cambio en el sexo del delincuente.

Algunos de los aspectos comentados anteriormente serían aplicables al caso peninsular, pero no obstante, urge más averiguar si realmente tuvo lugar una “caza de brujas” o un “racionalismo hispánico”. Para llegar a tal objetivo es necesario explorar otras jurisdicciones aparte de las inquisitoriales, así como una mayor profundización de los estudios regionales buscando una homogeneidad de criterios, la comparación con el caso europeo, una diferenciación más clara entre la mentalidad de la cultura popular y la de elite, y por último, saber si entre el medio rural y el urbano se produjeron diferencias sustanciales. Por tanto, el tema de la brujería peninsular durante el siglo XVII posee todavía múltiples territorios interesantes por explorar en un futuro.

[1] B.P. LEVACK: La caza de brujas en la Europa Moderna, Madrid, 1995, p. 56-62.

[2] G. HENNINGSEN: “El invento de la palabra aquelarre”, en VV.AA., Historia y humanismo. Estudios en honor del profesor Dr.D. Valentín Vázquez de Prada, vol. I, Pamplona, 2000, p. 351-359; M. AZURMENDI: “La invención de la brujería como akelarre”, Bitarte. Revista cuatrimestral de humanidades 4 (1995), p.15-37.

[3] H.C. LEA: Materials toward a History of Witchcraft, vol. 3, Nueva York,

1953, p. 1296.

[4] M.J. HARNER: "The role of hallucinogenic plants in European witchcraft" en M.J. HARNER (ed): *Hallucinogens and Shamanism*, Londres, 1973, p. 127-150.

[5] E.W. MONTER: *Witchcraft in France and Switzerland: The Borderlands during the Reformation*, Ithaca, 1976, p. 144-51.

[6] *Ibidem*, p. 23-24.

[7] C. HOLMES: "Women Witnesses and Witches", *Past and Present* 140 (1993), p. 45-78.

[8] G. HENNINGSEN: *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, Madrid, 1983.

[9] R. KIECKHEFER: *European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, Londres, 1976, p. 10-26; M. TAUSIET CARLÉS: "La imagen del sabbat en la España de los siglos XVI y XVII a través de los tratados de brujería y superstición", *Historia Social* 17 (1993), p. 3-20.

[10] E.W. MONTER: *European Witchcraft*, Nueva York, 1969, p. 55-71.

[11] E. HOBSBAWM: "La crisis del siglo XVII", en *Crisis en Europa 1560-1660*, comp. Trevor Aston, Alianza, Madrid, 1983.

[12] H.R. TREVOR- ROPER: "L' ÉPIDEMIE DE SORCELLERIE EN Europe aux XVIe et XVIIe siècles", en *De la Réforme aux Lumières*, París, 1972, p.135.

[13] R. GARCÍA CÁRCEL: "¿Brujería o brujerías?", *Historia* 16 136 (1987), p.44-50.

[14] M. ROMANELLO (ed): *La Stregoneria in Europa*, Bolonia, 1975, p. 13-56.

[15] M.TAUSIET CARLÉS, "La imagen del sabbat en la España de los siglos XVI y XVII a través de los tratados de brujería y superstición", *Historia Social* nº17 (1993), p.3-20.

[16] B.P. LEVACK: *La caza de brujas en la Europa Moderna*, Barcelona, 1997, p. 97; C. LARNER: "James VI and I and Witchcraft" en *The Reign of James VI and I*, ed. A.G.R. Smith (Londres, 1973), p.74-90.

[17] R. MANDROU: *Magistrats et sorcières en France au XVIIe siècle*, París, 1980, p. 129.

[18] H.C.E. MIDELFORT: *Witch Hunting in Southwestern Germany, 1562-1684: The Social and Intellectual Foundations*, Stanford, 1972, p. 149.

[19] J. CARO BAROJA: *Las brujas y su mundo*, Madrid, 1986.

[20] C. LARNER: *Enemies of God: The Witchhunt in Scotland*, Baltimore-Londres, 1981, p. 193.

[21] G.HENNINGSEN: *El abogado de las brujas: Brujería vasca e Inquisición española*, Madrid: Alianza, 1983.

[22] M. FERNÁNDEZ NIETO: *Proceso a la brujería: en torno al auto de fe de los brujos de Zugarramurdi*. Logroño, 1610, Madrid, 1989.

[23] J. CARO BAROJA: "De nuevo sobre la historia de la brujería (1609-1619)", *Príncipe de Viana* 56:206 (1995), p. 741-802.

[24] F. IDOATE: *Un documento de la Inquisición sobre brujería en Navarra*, Pamplona, 1972; F. IDOATE: *La brujería navarra y sus documentos*, Pamplona, 1978.

[25] J. CARO BAROJA: "Procesos y causas por brujería y testificaciones infantiles", en *XXVI Curso Internacional de Criminología*, San Sebastián, 1977, p. 53-68; J. CARO BAROJA: "El ballet del inquisidor y la bruja" en *Magia y Brujería: Estudios Vascos XVII*, San Sebastián, 1987, p. 137-157.

[26] R. GARCÍA CÁRCEL y D. MORENO MARTÍNEZ, D.: *Inquisición, Historia Crítica*, Madrid, 2001.

[27] B.BARREIRO: *Brujas y astrólogos de la Inquisición de Galicia*, Madrid, 1973; C.LISON TOLOSANA: *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, *Antropología cultural de Galicia*, Madrid, 1973; C.ALONSO DEL REAL: "La brujería en Galicia", en *Brujología. Congreso de San Sebastián, Ponencias y Comunicaciones*, Madrid, 1975; J. CONTRERAS: *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia, 1560-1700. Poder, sociedad y cultura*, Madrid, 1982.

[28] J. CARO BAROJA: *Brujería vasca: Estudios Vascos V*, San Sebastián, 1985. J. CARO BAROJA: "El problema de la hechicería", en *Los Vascos: Etnología*, San Sebastián, 1949, p. 458-480.

[29] F. IDOATE: *La brujería*, Pamplona, 1983; F. IDOATE: "El señor de Andureza y los brujos" en *El Señorío de Sarriá*, Pamplona, 1959, p. 285-290; F. IDOATE: "Brujos y brujas" en *Rincones de la Historia de Navarra: Tomo III*, Pamplona, 1966, p. 665-680.

[30] S. CIRAC ESTOPIÑÁN: "Bruxas e Xorgiñas", en *Los procesos de hechicería en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)*, Madrid, 1942, p. 186-201. S. CIRAC ESTOPIÑÁN: "Los procesados", en *Los procesos de hechicería en la Inquisición de Castilla la Nueva*, Madrid, 1942, p. 209-222.

[31] J. BLÁZQUEZ MIGUEL: *Madrid. Judíos, herejes y brujas. El Tribunal de Corte (1650-1820)*, Toledo, 1990.

[32] J.L.AMORÓS: *Brujas, médicos y el Santo Oficio*, Institut d'Estudis

Menorquins, 1990.

[33] F. GARCÍA IVARS: *La represión en el Tribunal inquisitorial de Granada, 1550-1819*, Madrid, 1991.

[34] R. MARTÍNEZ SOTO: *Magia y superstición en el Tribunal de la Inquisición de Granada*, Tesis Doctoral, Universidad de Granada, 1999.

[35] RODRÍGUEZ-VIGIL, J.L.: *Bruxas, Lobos y Inquisición. El proceso de Ana M^a García*, La Lobera, Oviedo: Nobel, 1996.

[36] M. TAUSIET CARLÉS: “Comadronas-brujas en Aragón en la Edad Moderna: mito y realidad”, *Manuscrits*, nº15 (1997).

[37] F. FAJARDO SPÍNOLA: *Hechicería y brujería en Canarias en la Edad Moderna*, Las Palmas, 1992.

[38] D. MORENO: “Inquisició y poder local. El Sant Ofici a Terrassa”, *Terme* nº13 (1998).

[39] D. MORENO: “Las estrategias inquisitoriales ante la brujería en la Cataluña de 1548”, en Professor Nazario González. *Una Historia Abierta*, Publicaciones Universitat de Barcelona (Bellaterra), 1998.

[40] A. PLADEVALL I FONT: *Persecució de bruixes a les comarques de Vic a principis del segle XVII*, Barcelona, 1974.

[41] Una consideración más amplia sobre el memorial del jesuita Gil la hacemos en A. ARMENGOL, “Racionalisme i bruixeria al segle XVII. El memorial en defensa de les bruixes del Pare jesuïta Pere Gil”, Trabajo de Final de Carrera (Historia), Universidad Autónoma de Barcelona, 2001.