

Sección: Humanidades

Julio Caro Baroja:  
Las brujas y su mundo

Mar. 44 815

3 M / 7078



El Libro de Bolsillo  
Alianza Editorial  
Madrid



La primera edición de esta obra  
se publicó por *Revista de Occidente* en 1961

Primera edición en «El Libro de Bolsillo»: 1966  
Segunda edición en «El Libro de Bolsillo»: 1968  
Tercera edición en «El Libro de Bolsillo»: 1969



R. 20.821

© Copyright by Julio Caro Baroja  
Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1966, 1968, 1969  
Calle Milán, 38; ☎ 200 0045  
Depósito legal: M. 25527 - 1969  
Núm. de Registro, 2968 - 66  
Grabado cubierta: Fragmento «Caprichos» Goya  
Diseño cubierta: Daniel Gil  
Impreso en España por Selecciones Gráficas  
Ayda. Dr. Federico Rubio y Galí, 184, Madrid  
Printed in Spain

## Prólogo

### 1. Explicación personal sobre el origen de este libro

Este libro es, en gran parte, consecuencia de recuerdos y pensamientos de la niñez y de la primera juventud del autor. En efecto, si aquellas fases decisivas de su vida no hubieran estado vinculadas a un país determinado, no hubiera contado con mayores razones para escribirlo.

Allá entre 1920 y 1930 las lindes de España y Francia por el País Vasco eran muy frecuentadas por toda clase de gentes. A los turistas o a los veraneantes que se asentaban en Biarritz, San Juan de Luz o San Sebastián, podía parecerles que no tenían ya mucho carácter tradicional. Pero los que estaban más hondamente relacionados con aquellas tierras sabían que en los caseríos dispersos por valles y montañas cercanos a las playas de moda, vivían personas y aun familias enteras, cuyas ideas no se hallaban en consonancia con las que en aquel momento primaban en la mente de las poblaciones aludidas y de otras, más bien industriales, de la misma área. En efecto, algunos campesinos vascos, escudados en su misterioso idioma, seguían poseyendo una imagen del mundo de aspecto arcaico; y cuando uno se llegaba

a interesar por ellos y a no considerarlos como puro signo de rusticidad, percibía los acentos misteriosos a veces, líricos otras, burlescos también en ocasiones, de que estaba henchida tal imagen.

Aún no había pasado yo de la adolescencia a la juventud cuando a unos cientos de metros de casa tuve ocasión de conversar con personas ya ancianas (nacidas entre 1850 y 1860) que podían ser consideradas como ejemplos destacados de mentalidad mágica. Uno de los rasgos que más les caracterizaban (enfrente ya de la generalidad de sus coterráneos) era el de que creían, a pies juntillas, en la facultad adscrita a ciertos seres humanos de transformarse en animales, de volar o de llevar a cabo otros actos de los que, en bloque, solemos llamar (sin saber por qué a veces) hechiceriles. Esto en una tierra que dio ser a las brujas y brujos que se dice tenían su conciliábulo en la cueva de Zugarramurdi y que fueron castigados en Logroño el año de 1610; tierra que fue asimismo teatro de los extraordinarios hechos contados por Pierre de Lancre, perseguidor fiero de los brujos del Labourd por el mismo tiempo. De Lancre, no contento con su actuación legal, publicó unos libros en que dejó memoria de sus experiencias y cuya lectura siempre producirá asombro.

Mi rincón familiar ocupa, pues, lugar de cierta fama en los anales de la Brujería europea.

Y a las impresiones vividas hubieron de sumarse las que me causó la lectura de los libros que acerca de la brujería vasca en particular y la europea en general iba reuniendo mi tío, Pío Baroja, en aquella misma casa donde yo pasaba los veranos («Itzea», en Vera de Bidasoa) y entre otros los de Pierre de Lancre precisamente.

Entre 1931 y 1934, cuando aún no había cumplido veinte años, puedo decir que era un erudito en cuestiones de Brujería. Mas como les pasa a muchos eruditos (y también a muchos jóvenes) no comprendía gran cosa de lo que iba leyendo y anotando en papeles y cuadernos.

Vino luego la guerra de 1936. Los estudios universi-

tarios y otras actividades me hicieron abandonar durante mucho tiempo, en un armario viejo, los apuntes redactados con una letra aún infantil y con arreglo a un pensamiento más infantil si cabe.

Alguna vez, sin embargo, me he ocupado de la Brujería vasca; de la española también. Pero la falta de línea y de pensamiento en mis apuntes juveniles, más amplios y generales, me quitaba el deseo de insistir sobre ellos, cuando se me ocurría sacarlos del viejo armario y repararlos durante algunas horas perdidas.

Hace pocos años, sin embargo, estando en Londres, compré varios libros modernos sobre Brujería. Los leí, volví a ocuparme del tema como si fuera cosa nueva. Después, requerido por un querido amigo y colega, que demuestra más fe en lo que puedo hacer que yo mismo, me he lanzado a la empresa de aprovechar parte de lo que reuní en otro tiempo, ajustándolo a un pensamiento actual.

La experiencia no es del todo agradable. Equivale a volver muchos años atrás y ver cuántos proyectos incumplidos, cuántas torpezas no superadas, cuántos trabajos marchitos constituyen la propia vida. Pero cada persona tiene su sino y cada libro también tiene el suyo, según dice la vieja sentencia. Una vez hechas las confidencias anteriores voy a tratar de explicar brevemente el punto de vista que he adoptado al escribir éste, el método que he seguido en mi revisión, hecha de un golpe.

## 2. Cuestiones generales de método y forma

El título que he dado a este libro, «Las brujas y su mundo», indica mi primer propósito, que es partir de la consideración de unos personajes concretos para centrarlos en el mundo que les rodea, mundo que, en cada época, también puede variar y de hecho varía bastante. En otras palabras, las brujas, según las creencias comunes, llevan a cabo una serie de acciones, en circunstancias históricas distintas, en países con una cultura diferente y con una estructura social que cambia.

Al cambiar su mundo circundante la bruja parece que ha de cambiar también de posición. Pero en realidad es un personaje muy igual a sí mismo, en tanto en cuanto existe. Y es, precisamente, al estudiar los cambios de la circunstancia en que se mueve, cuando nos damos cuenta del modo impresionante como cambian también en las mentes de hombres de sociedades distintas las *fronteras de la realidad* o, mejor dicho, de lo que se tiene por real. Este libro, escrito por un aficionado a los estudios de Historia social y de Antropología, sin pretensiones filosóficas, toca un tema que, directa o indirectamente, han tratado varios historiadores del pensamiento científico y filosófico, pero que creo aún es susceptible de investigaciones provechosas, porque la generalidad de aquéllos partieron de una consideración excesivamente esquemática del mundo imaginario frente al mundo real y siempre más sometidos a aquella idolatría ontológica de que hablaba lord Bacon de lo que ellos mismos pensaban.

La palabra *realidad*, como palabra expresiva de la totalidad de los objetos *materiales* existentes, y más aún el término realismo, como demostrativo de la fe en la existencia real de los objetos experimentados, tienen para el hombre actual, con una educación científica, un sentido que le han dado varios cientos de años de investigaciones y meditaciones, pero que puede hacernos errar al estudiar la noción de lo real en mentes sobre las que no gravitan aquellas investigaciones, que, en gran parte, fueron de carácter experimental, físico-natural y que, por otro lado, no están desprovistas de abstracciones problemáticas en cuanto a su realidad misma.

No voy a ponerme a discutir un asunto para el que no estoy preparado. Aquí he de procurar hacer ver, simplemente, cuál es la *idea de lo real en el mundo habitado por la bruja*, y aún más que esto, examinar lo que creen que es real aquellos que se consideran víctimas de ésta; porque se ha de advertir que la información que poseemos en punto a Hechicería, y sobre todo Brujería, es mucho más abundante del lado del *que cree en*

*brujas* que del lado del *que se cree a sí mismo brujo o bruja*.

Esta distinción es de incalculables resultados desde el punto de vista de nuestra investigación, porque el problema de la Brujería se tiene que esclarecer, en gran parte, examinando la conciencia del que se juzga víctima de los brujos y brujas, no la de éstos, y es un problema de sociedades dominadas por un miedo particular, no de individuos plenamente convencidos de su poder.

Nuestras averiguaciones se extenderán a dos campos de observación. Uno representado por sociedades actuales, otro por sociedades de épocas pasadas. Éste es un libro histórico en esencia. Pero, aparte de contener algunos capítulos finales con datos relativos a personas y comunidades actuales, se ha nutrido de las experiencias de los antropólogos modernos, lo cual le da un carácter relativista que no gustará a muchos y sobre el que he de decir también algo.

En bastantes libros del siglo XIX y parte de este que ya va más que mediado, se estudia la Brujería europea en función de sus relaciones con el Cristianismo, cosa que no deja de tener su base profunda, como se verá. Pero hay que advertir que dentro del Cristianismo los pareceres sucesivos y aun simultáneos de personalidades de máximo relieve con respecto a los actos mágicos y hechiceriles, general o particularmente considerados han sido muy variados, de suerte que no puede hablarse, al tratar de los hechos concretos que se van a estudiar, de una *interpretación cristiana única* de ellos, resultando contingentes y circunstanciales bastantes de las medidas que se dan como absolutas y emanadas de ciertas autoridades, en nombre de la misma Religión cristiana. Católicos de la Edad Media más antigua y católicos de la Edad Media más moderna disintieron entre sí al examinar ciertos asuntos de Magia; después, entre los protestantes también hubo hondas divergencias de opinión y, en suma, el problema se planteó muchas veces como un problema de tipo filosófico y jurídico en el que la base teológica juega gran papel (nadie lo ha de poner

en duda), pero acaso no tan grande como otros factores. Deben tenerse, así, muy en cuenta, tanto o más que las teorías de los teólogos, las situaciones de hecho en que se vieron las sociedades sometidas a la creencia en el poder de magos, brujos y hechiceros, en épocas malas de guerra, enfermedades y otras calamidades, y los mismos rasgos estructurales de la sociedad en que se practica la Magia (incluso aberraciones psíquicas profundas) para *comprender* el problema en su totalidad.

Era muy fácil a fines del siglo XIX criticar a inquisidores, jueces y autoridades por sus actuaciones frente a la Brujería. Pero los que guiados por un espíritu laico, racionalista y un poco anticlerical, censuraron severamente a aquellos personajes poco simpáticos en verdad (como lo son todos los que tienen que administrar justicia en asuntos problemáticos), debieron examinar con más cuidado las características de las personas y de las masas sobre las que hacían aquella justicia despiadada. Y entonces ya que no una justificación plena de ella (el historiador no tiene por qué justificar nada contra lo que es hábito descomedido) hubieran encontrado una «explicación»: del mismo modo que el antropólogo moderno, al estudiar casos parecidos en sociedades tales como la tobríandesa (objeto de las luminosas averiguaciones de Malinowski) o la de los azande del África oriental (que, a su vez, lo ha sido de los profundísimos estudios de Evans Pritchard), halla que las actuaciones de los magos, brujos y hechiceros y las de la sociedad en que viven se compenetran de modo tal que es imposible pedir a aquéllos o a éste respuestas que estén fuera de aquel *orden*: orden *social*, tanto o más que orden de *ideas* y de *nociones religiosas e intelectuales*.

Porque para que se den la bruja, o la hechicera, o el mago (cada cual con sus atributos respectivos) tienen que existir unas estructuras particulares con arreglo a las cuales funciona la sociedad. Al dar a mi libro el título que le he dado, he procurado subrayar mi interés por este problema *estructural* por no decir *funcional*, ya que la primera palabra parece estar ahora más en boga

que la segunda y ya que también los llamados funcionalistas en el campo de la Antropología han simpatizado poco con los que estudiamos temas como éste desde un punto de vista que llamarían de anticuario, no sin cierto desdén. Creo, sin embargo, que hoy día estamos en situación de hablar de algo que podría llamarse «estructuralismo» o «funcionalismo histórico». Pero no es cuestión de hacerlo ahora. Sólo indicaré que a lo largo de esta historia particular los problemas de estructura se presentarán una y otra vez de modo imperioso y con ellos los de «cambio» y «conflicto» (dos comodines de la Antropología moderna) y que, aunque he de hacer gran caso de las variaciones en el dominio de lo que normalmente se llama «Cultura» (otro comodín más, que ahora empieza a ser incómodo), no dejaré de tener en cuenta hechos que rebasan el dominio de la especulación histórico-cultural, que entran en el de la Psicología y que desgraciadamente no podré sino poner de relieve, sin buscarles sus más hondas y profundas raíces por falta de preparación. A ellos se alude ya en el primer capítulo de *Las brujas y su mundo*.

Primera parte

## Capítulo 1

### Sobre una concepción primaria del mundo y de la existencia

#### 1. El cielo, el sol, la luna y la tierra

En las páginas que siguen se procura dar idea de la naturaleza y desenvolvimiento histórico de un grupo de hechos que se repiten con bastante homogeneidad en la Europa occidental a lo largo de los siglos, que acaso tienen equivalente en otras partes de la tierra y que han sido objeto de discusiones e interpretaciones distintas. Varias obras modernas se han destinado al mismo fin que ésta. El autor cree, sin embargo, que aún puede decirse algo para esclarecer los intrincados hechos que quedan comprendidos, clasificados, bajo la etiqueta general de *Brujería* o *Hechicería* en los repertorios del saber, tales como enciclopedias y manuales de Historia de las Religiones, Antropología, Sociología, etc.

Para proceder con orden en su intento le parece que debe consagrar previamente su atención —aunque sea de modo breve— al análisis de ciertos aspectos básicos de la mentalidad de aquellas personas que, en general, han sido las más propensas a creer en hechicerías o a practicarlas, separadas, con frecuencia, por considerables distancias desde todos los puntos de vista. Resulta impo-

sible que un historiador o un antropólogo puedan defender hoy que existe absoluta identidad en la configuración mental de seres tan lejanos entre sí, en el espacio y en el tiempo, como pueden serlo un campesino medieval del sur de Alemania y un hombre que viviera en una región cualquiera de la Grecia clásica, creyentes los dos en hechicerías. Pero, en cambio, por medio de averiguaciones históricas y antropológicas sí es posible llegar a establecer la existencia de una especie de base común para gran parte de las *creencias* y sobre todo de ciertas *actuaciones* de uno y otro: de modo parecido a como —según los lingüistas— en la lengua griega, en la alemana (y en otras muchas europeas) hay un fondo también común, antiquísimo, que es el indoeuropeo precisamente o, si se quiere, el indogermánico. La ventaja que ahora tenemos sobre los filólogos, en un intento tan pretencioso como es el de fijar semejante base común en la psique de europeos de tan distintas tierras y edades, es la de que creemos que esta base no sólo se constituye con elementos de la tradición recibida de épocas pasadas, sino que, en gran parte, la integran experiencias, o mejor dicho, sensaciones, emociones y deseos propios que se han dado y se dan ahora en la vida cotidiana de cada persona y que se darán también en el futuro.

Situémonos, en efecto, en un medio al que podemos calificar mejor que como *primitivo*, como *primigenio*, elemental: aquél en que se realiza la percepción primera de los fenómenos que nosotros llamamos naturales. Un medio eminentemente campesino.

¿Qué impresión *producen* y *han producido* con frecuencia en el ánimo de niños y viejos, de hombres y mujeres, cosas tales como el cielo azul, el sol, la luna, el día, la noche y la tierra? ¿Qué asociaciones han realizado partiendo de estas impresiones? ¿Con qué deseos, experiencias, emociones y creencias religiosas los ligan? ¿Qué sistemas se construyen, ordenando las impresiones y experiencias aludidas?

Por encima de los credos y de los sistemas religio-

so de creencias, concretos, vinculados a tales o cuales sociedades conocidas en la Historia, hay un cúmulo de hechos sobre los que han llamado la atención los filólogos indoeuropeístas, los folkloristas, los historiadores de las religiones y después algunos psicólogos, que juzgo debemos tener presentes al comenzar nuestra tarea de fijar unas cuantas asociaciones fundamentales, para dar idea cabal de la base que hemos afirmado existe.

El firmamento, la tierra, el sol, la luna, el día y la noche, desde un punto de vista *científico*, son una cosa. Desde un punto de vista *vital* son otra: incluso para el hombre que hoy sepa más de Astronomía y Astrofísica, de Meteorología, etc. Podemos no creer en su divinidad, podemos armarnos de todos los argumentos de la Ciencia para tratarlos como a cuerpos o hechos físicos. Pero la contemplación de un bello cielo azul, de una noche estrellada, de una luna resplandeciente, de un horizonte tempestuoso, nos llegan más hondo que cualquier teoría astronómica por perfecta que sea. A nosotros y a otros más cultos o menos cultos. Puestos en esta coyuntura, podemos comprender de un lado la *Ciencia*, de otro la *Poesía*. Haciendo un esfuerzo más de la comprensión de la *Poesía* podemos pasar a comprender el *Mito*. Pero no el Mito de una forma esquemática o convertido en lugar común retórico, sino el Mito como algo vital.

La vida del hombre y *su* espacio y *su* tiempo, considerados de un modo cualitativo y concreto (no en la forma cuantitativa y abstracta que dan la Ciencia y ciertos sistemas filosóficos a ambos), son la base de la mayoría de las concepciones cosmológicas del hombre antiguo. Puede decirse, en consecuencia, que este hombre tuvo una concepción dramática de la Naturaleza, en la que lo divino y lo demoníaco, el orden y el caos, el bien y el mal se hallan en pugna constante y con una existencia ligada a la vida del hombre mismo<sup>1</sup>.

Cada elemento de la Naturaleza que nosotros estamos ya acostumbrados a considerar en abstracto como algo impersonal, indiferente y articulado, para el hombre pri-



mitivo es algo directo, emocional e inarticulado. Es un ser al que el hombre se dirige como en segunda persona: no es «él» («el cielo», «la tierra»), es «tú»<sup>2</sup>. Y le habla, o usando de un tú mayestático como el que se emplea para hablar a Dios, o recurriendo a un «tú» familiar. Los poetas usan aún este procedimiento hasta cierto punto en nuestra sociedad. Pero el hombre antiguo veía a estos elementos cargados de atributos que, en sí, nada tienen de naturales y que rebasan los límites de la concepción poética. Así resulta que en muchos pueblos de Europa y también de otros continentes, el cielo, el firmamento azul, el día iluminado, se asociaron a la noción de un principio superior, ordenador, masculino y paternal, a la idea de una divinidad suprema en suma. La bóveda celeste y el Dios padre se identifican. Los que fundaron el estudio comparado de los idiomas indoeuropeos hablan de esta identificación casi al punto de hacer sus primeros descubrimientos<sup>3</sup>. Después han ampliado o sistematizado las averiguaciones algunos historiadores de las religiones indoeuropeas mismas. Recordemos entre ellos, como uno de los más sistemáticos, a Leopold von Schroeder, cuya obra sobre la religión de los *arios* tanto tiene aún hoy de aprovechable<sup>4</sup>. En un ámbito mucho más vasto y con pretensiones apologeticas que no he de discutir ahora, acumuló también gran cantidad de noticias sobre el «Dios del cielo» como dios padre, dios principal (ya que no siempre Dios único), W. Schmidt en su inmenso tratado acerca de los orígenes de la idea de Dios, del que, al morir, llevaba publicados muchos volúmenes<sup>5</sup>: una obra que acaso, no sin malicia, se ha solido comparar, por su tamaño y erudición, a *The Golden Bough*, de sir James George Frazer, aunque las ideas del uno fueran antitéticas a las del otro. Por su parte, otro historiador de las religiones, italiano, ha dedicado también su atención al Dios del cielo entre distintos pueblos y en publicaciones varias<sup>6</sup>.

No he de extenderme en detalles sobre una concepción general acerca de la que el mismo Frazer allegó también muchos datos en otra obra titulada *The Wor-*

*ship of Nature*<sup>7</sup>. Sólo, sí, quiero subrayar su importancia en el desarrollo religioso de los pueblos antiguos de Europa: en el Panteón greco-latino este dios del cielo aparece, al final, como Zeus o Júpiter, señor del trueno y cabeza de los dioses, sí, pero realizando, a veces, algunos actos contrarios a su majestad básica, a la majestad celeste<sup>8</sup>. Pero antes de seguir adelante conviene decir unas palabras más acerca del punto de vista que aquí se adopta al considerar concepciones como ésta y los caracteres generales de diferentes sistemas religiosos que se han de tener en cuenta en lo futuro. Este punto de vista es hostil a toda interpretación atomizada y formal de nociones tales como las que se llaman mitológicas, mágicas, hechiceriles, etc. Es hostil a la tendencia a dar explicaciones excesivamente particulares de ellas, fiándose más en el análisis de un mito que en la consideración de varios en situación de interdependencia.

Es cosa corriente —por ejemplo— hacer distinciones muy tajantes entre lo religioso y lo estrictamente mitológico y establecer teorías autónomas acerca del origen de los mitos, de los ritos, etc., como pueden ser, por ejemplo, las ideadas por escuelas tales como la de la «Natur-Mythologie», cuyo carácter excesivamente poético ha sido criticado con razón<sup>9</sup>. Otras escuelas más a la moda subrayan los aspectos *sociales* de la Religión. Aquí, sin caer en una pura interpretación sociológica, vamos a considerar que toda Religión, como sistema según el cual se adora a algo —y esto no es novedad—, consta de cuatro aspectos que, de acuerdo con la terminología griega (superior a todas cuando se trata de llegar a la esencia de las cosas por medio de palabras), son los que siguen: «Mythos», «Logos», «Ethos» y «Eros». En cada sistema religioso lo que es mítico, lo que se ajusta a razón y lo que se ajusta a moral y a reglas sociales de amor o desamor son partes estrechamente unidas entre sí; y claro es que frente a los valores positivos, dentro del sistema, es decir, frente a las divinidades más reverenciadas, frente a los mitos de significado más elevado, frente a las razones y dogmas pres-

tigiosos, frente a las reglas morales más potentes y autorizadas, o frente a los amores más fuertes, quedan los seres sobrenaturales o míticos más temidos u odiados, las razones que se consideran peligrosas o erradas, las conductas contrarias a la moral y los odios o las pasiones más ofensivas. El sistema religioso, pues, funciona en conjunto, o no funciona.

Entre los antiguos indoeuropeos, el cielo era en sí un Dios, un Dios ordenador, un Dios paternal, un Dios supremo. Cuando estaba descontento por algo aparecía en forma tempestuosa, mandaba el rayo, precedido del trueno amenazador<sup>10</sup>. El Júpiter latino, el «Thor» germánico, son versiones de la misma fe, del mismo modo como el «jueves» de la semana en el habla española y el «Donnerstag» de la germánica son nombres paralelos del día consagrado a aquella divinidad superior a todas.

Con respecto al sol (y haciendo caso omiso de las concepciones mitológicas de los que veían en él el origen de todos los cultos, la base de un sinnúmero de sistemas) es cierto que entre los mismos pueblos de la Europa antigua fue considerado también como una divinidad de primer orden, aunque acaso con caracteres menos homogéneos que los del «Dios del cielo». En efecto, al sol se le atribuyen rasgos más variados en las mitologías diferentes<sup>11</sup>, así como a la misma luz divina.

Pero es común que en los rituales esté asociado con ideas tales como las de fuerza, belleza, vigor, la vida en suma. Los dos solsticios del año, el del invierno y el del verano, fueron momentos de gran alcance para el hombre europeo, que en uno vio la fecha del nacimiento de muchos dioses (incluso del *sol* mismo), y en el otro el momento de su apogeo, de su triunfo, propio para realizar gran cantidad de ritos protectores<sup>12</sup>. De estos ritos aun conservan parte los campesinos que celebran el día de San Juan encendiendo hogueras, poniendo enramadas, bañándose en las fuentes, etc. Pero frente a los valores sensuales, emocionales y religiosos en última instancia que se asocian al *firmamento azul*, al *sol*, al

*día* (y formando como un sistema de contrarios) están los que se asocian con la *luna* y con la *noche* misma.

El sol es el principio de la vida. La luna, a la que con máxima frecuencia se considera como de sexo *femenino*, es la que, por su parte, preside la noche y la que ampara a los muertos. Las ideas de *luna*, *mes* y *muerte* están relacionadas en más de una lengua y no sólo en las indoeuropeas. La luna es la medidora por excelencia, la que sirve para regular las acciones de los hombres, pero no la que da fuerza a sus actos: su luz es fría e indirecta, muerta.

Durante el día fluye, pues, la vida de los hombres. Durante la noche éstos han considerado que la vida se paralizaba, que *debía* paralizarse e interrumpirse y que la muerte tenía su imperio: con la muerte y con la noche, por una vía creo que instintiva, se asocia el mal, o lo que es contrario al desarrollo de la vida normal. La noche es una cosa temible y esta impresión de misterio pavoroso (no de misterio augusto) la produce aun en la psique de las personas más desprovistas de creencias religiosas concretas<sup>13</sup>.

Durante la noche se creía y se cree también que aparecen las almas de los difuntos en escena. Entonces, asimismo, se decía que salían de cavernas y espeluncas los espíritus que normalmente residían en otro elemento con el que hemos de contar: la *tierra*. La tierra es la *madre* de todo, del mismo modo como el firmamento es el *padre*. La luna y el sol alternativamente suben o bajan del uno a la otra en su ministerio cotidiano<sup>14</sup>. Pero la tierra en sí se asocia con la creencia en seres que viven debajo de ella, en lo que, sin darle siempre un carácter peyorativo podemos llamar los *infiernos*: lo que está por debajo de nosotros<sup>15</sup>.

Ahora bien, sería vano pretender que lo que se ha pensado y sentido en torno al firmamento, al sol y a la luna, al día y a la noche y a la tierra durante milenios debe analizarse en función de una o de varias mitologías, al estilo de las que han estudiado los retóricos, los poetas y hasta algunos mitólogos. Lo que se ha expuesto

sucintamente constituye los fundamentos sólidos no de uno, sino de varios sistemas religiosos, y, por tanto, de los diferentes aspectos de toda Religión que hemos llamado «Mythos», «Logos», «Ethos» y «Eros», a saber: de un cuerpo de creencias *míticas*, de un orden *lógico*, de un orden *moral* y de un sistema de *amor* y *desamor* en la vida social. Hagamos ahora algunas observaciones de carácter histórico sobre tales religiones y sobre las comunidades que las profesaron.

## 2. La luna y su «círculo»

A comienzos de este siglo hubo varios autores que defendieron la tesis de que los mitos lunares eran los más importantes y primarios en todo el desenvolvimiento de la Mitología: de esta tendencia fueron Ehrenreich, Siecke y Winckler, cada cual partiendo de una especialidad. Otros se declararon más bien «solares» y otros partidarios de teorías que podrían llamarse «meteorológicos». Todo esto hace tiempo que pareció extravagancia<sup>16</sup>.

Hace ya mucho también que ciertos etnógrafos alemanes y austríacos que formaron una escuela famosa en su época, defendieron la tesis de que existen varios «ciclos de cultura» que se caracterizan por el culto al dios del cielo, el culto solar y el culto lunar respectivamente, asignando a cada culto en particular rasgos parecidos a los indicados antes. Pero la realidad es que la determinación de los ciclos está muy lejos de haber sido probada, al menos con los caracteres rígidos de exclusividad y oposición que les daban aquéllos, tanto en terreno religioso como en otros aspectos sociales y económicos<sup>17</sup>.

Con relación al culto lunar sostenían aquéllos, por ejemplo, que era propio del «ciclo matriarcal agrícola», al que pertenecerían muchos pueblos que aún existen y que sería también el de los agricultores más primitivos. Éstos se hallarían organizados con arreglo a un sistema de descendencia y formación de grupos sociales matri-lineales, y dentro de tales grupos, la mujer, además de

tener un papel importante en la vida económica, como cultivadora de plantas variadas, sería asimismo sacerdotisa, en un culto en el que la luna vendría a ser considerada como «madre primera» y dentro de un sistema religioso en el que el culto de los antepasados o mejor dicho de las *almas* de éstos (representados a veces por máscaras) tendrían un papel esencial. Sería también la mujer, dentro de este ciclo, muy experta en artes mágicas. Pueblos en los que se darían rasgos semejantes se encontrarían en distintas zonas del trópico: Melanesia, SE. de Asia, interior de Africa (Congo), las tierras bajas del Amazonas y del Orinoco en América del Sur y las más templadas de América del Norte<sup>18</sup>.

La crítica posterior ha destruido en gran parte esta construcción teórica cíclica, como digo.

Pero aunque se rechace, no cabe duda de que la conexión entre ciertas actividades de la mujer, ciertas concepciones y ciertas creencias de las que se acaba de hablar, se halla documentada muy a menudo, de suerte que incluso puede dar mucho que pensar a los antropólogos más hostiles a la escuela de los ciclos culturales que, si no me engaño, son, o han sido, los llamados funcionalistas. Porque esta conexión se puede fundar no en hechos de los que se pretende estudiar y aclarar a la luz de la palabra «Cultura», sino partiendo de verdaderas «funciones», casi más orgánicas que sociales.

Así, por ejemplo, la relación estrecha que se establece en muchas sociedades entre la luna, el mes lunar, la idea de mes y la menstruación de la mujer misma, ha debido de influir de modo decisivo en el hecho de que la luna como divinidad y la mujer como ser humano se hallan una y otra vez asociadas. Y esta relación básica ha podido contribuir a que se establezcan otras más complicadas, a través de vías menos claras, subconscientes, en que la sexualidad anda también por medio. Mas no puedo meterme en este campo porque carezco de toda autoridad para ello.

Pero sí indicaré que con independencia de lo que dicen la Etnología y la Historia religiosa en general y de

lo que se llega a reconstruir por vía filológica, hay datos que permiten pensar que en Europa existió una época en la que se practicó la agricultura primitiva en forma parecida a como se ha practicado en otras partes hasta fecha moderna<sup>19</sup>. Y de modo concreto puede imaginarse que a lo largo del período al que los arqueólogos llaman en bloque el Neolítico europeo, existieron, aquí y allá, comunidades en las que la mujer cultivó la tierra y dio lugar a sistemas matrilineales, en que sirvió asimismo de sacerdotisa y en que se dió culto a «Diosas Madres» con carácter ctónico y con carácter lunar también algunas de ellas. Esto se rastrea a través de los datos arqueológicos<sup>20</sup> y puede apoyarse en otros relativos a pueblos conocidos por los geógrafos e historiadores griegos y considerados por ellos como muy arcaizantes o «primitivos». Así Estrabón, en unos pasajes de su «Geografía», describe la manera de vivir de los cántabros y otros pueblos del norte de la Península Ibérica, como ajustados a sistemas de parentesco matrilineales, en los que la mujer tenía grande autoridad y significación económica, pues trabajaba la tierra y era propietaria, y en los que también se daba claramente un culto lunar<sup>21</sup>.

Bachofen, en su famoso libro cargado de erudición clásica, de romanticismo y de intuiciones extraordinarias, acerca de asuntos que han inquietado a muchos antropólogos, sociólogos y psicólogos muy posteriores, ya utilizó casi todos aquellos textos para poner de relieve las conexiones indicadas y para construir su teoría acerca del matriarcado o derecho materno primitivo. Fue también él quien señaló impresionantes conexiones entre la luna y la mujer<sup>22</sup>. Desde la época de Bachofen ha progresado mucho nuestro conocimiento sobre las sociedades matrilineales sin embargo. Pero sería empresa superior a la de este libro la de estudiar cómo se ajustan las sociedades del Neolítico y las constituidas por los grandes pueblos pastoriles y patriarcales de la Antigüedad; la de fijar cómo en las viejas religiones europeas, el dios del cielo y el sol y la luna como divinidades, entran en una serie de sistemas integrados, armónicos, con una

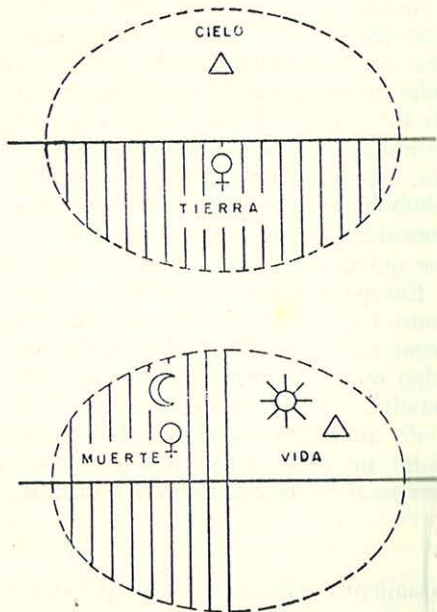
estructura muy lógica en sí misma y un funcionamiento regular. Tampoco se ha de investigar la razón por la que los sistemas constituidos en épocas prehistóricas influyen de modo decisivo en otras posteriores. Pero sí he de insistir en que creo que esta influencia no se debe a puros mecanismos culturales, sino a lo que en sí tienen de vitales las nociones de la *majestad* celeste, de la *fuertza* solar, del misterio y *secreto* de la noche y su astro, nociones que han gravitado, gravitan y gravitarán sobre generaciones y generaciones. Desde niños estamos familiarizados con ellas y por haber vivido entonces en el campo han dejado en nosotros huella indeleble. En otras palabras, aunque los mitos sean parte de la tradición recibida por los hombres de sus antepasados, hallan su fundamento en el mundo actual, en el mundo circundante. Nadie mejor que Malinowski ha puesto de relieve el papel de los mitos en la vida cotidiana, nadie ha hecho resaltar también más —acaso demasiado— su sentido «utilitario», arremetiendo contra los mitólogos «naturalistas», «simbolistas» y «poemáticos», así como contra los que los consideran como mera «crónica» o «historia»<sup>23</sup>. Y creo que quienes estudian las viejas religiones y mitologías de Europa pueden sacar mucho provecho de su crítica, tanto como de sus concepciones propias; creo pueden llegar también a la conclusión de que en ellas el mito es algo más que pura explicación tradicional, poética o simbólica, de los fenómenos de la Naturaleza. Es expresión de un orden en el que la Naturaleza misma está incluida: un orden que, en última instancia, imponen el hombre o la sociedad con sus medidas y convenciones.

### 3. El pensamiento mágico; la concepción del mundo y del hombre

Las religiones de los pueblos más ilustres y las de los más humildes se ajustan a tal orden de un modo u otro. Y así cuando el niño del país católico aprende las oraciones y recita el Padrenuestro o el Credo, automá-

ticamente ordena el cosmos de suerte que coloca al Dios Padre en el cielo, como pone a los infiernos bajo la tierra y allí también el dominio de las potencias del mal. El mismo niño puede ir añadiendo a nociones cardinales como éstas otras más: nociones no dogmáticas ni mucho menos, pero con una «fuerza vital» también que está por encima de accidentes e incidencias, por encima de las variaciones de la Historia y de razones puramente epistemológicas.

En el esquema adjunto se establecen los hechos fundamentales que constituyen la base general descrita de la



que parto, ajustándolos a dos sistemas, a saber: uno, el que forman el *Cielo* de un lado como elemento *masculino*, expresión de la *paternidad*, de la autoridad *superior* y el otro la *Tierra* como elemento *femenino*, expresión

de la *maternidad* y de la *fecundidad*. El otro sistema es el que constituye el *Sol* y el *Día* como *Vida*, como *Fuerza*, como *Bien* y la *Luna* y la *Noche* como *Muerte* y como *Mal*; como elemento femenino asimismo, pero no tan fecundo como la *tierra*

He aquí, pues, que el devenir del hombre y de su mundo está sujeto a una serie de hechos elementales, ordenados de modo categórico, imperioso, en un engranaje que comprende lo mismo a las sociedades que establecen la medida, que a todos los demás seres de la Creación, que se adscriben a dos grandes esferas en las que los fenómenos físicos quedan encuadrados, lo mismo que los hechos morales. No parece posible, en efecto, el señalar barreras o límites infranqueables entre unos y otros. Este mundo elemental es representación y voluntad, como quería el viejo Schopenhauer. Sólo un pensamiento analítico llega a separar al fin lo *natural* de lo *moral* de modo absoluto y aun en una especie de virtuosismo alejandrino los intelectuales modernos (tan afines a los de la época helenística) hacen distinciones sutiles y hablan de «Cultura», de «Sociedad», de «Historia», etc., etc., como de conceptos distintos entre sí y aun encontrados con el de «Naturaleza» y dividen el campo de la experiencia religiosa tanto cuanto place a sus propias cabezas.

Pero volvamos a nuestro mundo ordenado en grandes bloques del modo simple que ya va descrito: ¿Qué tiene que ver todo esto —nos preguntará tal vez alguno— con el tema de que se dice trata este libro?

Esta imagen de las diferentes partes y momentos del cosmos y del mundo en relación con unos hombres, con unas sociedades humanas concretas, condiciona de modo imperioso la forma de los hechos mágicos y dentro de los considerados tales acaso más especialmente los que vamos a englobar bajo los nombres genéricos de *Hechicería* y *Brujería*. Porque así como cada mito, sea celeste, sea solar, sea lunar o ctónico, tiene su función de orden moral, su significado de tipo incluso utilitario en la vida de la sociedad, cada mito también parece poseer un con-

trapunto mágico. Vamos a procurar aclarar esta idea, hablando ahora un poco de la Magia en general.

A comienzos del siglo xx muchas de las investigaciones que se realizaron sobre la Magia en la Antigüedad se hallaban influidas por una especial concepción que se tenía de la Magia misma como hecho general y perfectamente aislable. Era aquella la época de las grandes definiciones antropológicas y, así, se acuñaron o se usaron muchas, cuales las de Animismo, Preanimismo, Totemismo, etc., no sin que hubiera debates y polémicas en torno a la exactitud de las mismas definiciones.

Hoy día nos parece que casi todas tienen un valor mucho más limitado que el que se les quería dar entonces y que sólo sirven para poner de relieve un rasgo, un aspecto particular, dentro de conjuntos de hechos tan complejos de por sí, que se prestan más a la descripción que a la definición. Así, en casi todas las «teorías y definiciones de la Magia», elaboradas por los antropólogos de la referida época, se ve de modo patente que sus autores tuvieron que luchar mucho para hacer que la materia observada no se saliera del marco de sus definiciones y clasificaciones.

Según es sabido, consideraban algunos de los más afortunados (coincidiendo en esto con Hegel) que el pensamiento mágico es, en sí, *más antiguo o primitivo* que el pensamiento religioso y que los procedimientos conminatorios, coercitivos, empleados por el que cree en la Magia, para obtener tales o cuales resultados (benéficos o maléficos) eran anteriores, en conjunto, a los procedimientos propios de las sociedades con una religión organizada y con ritos adecuados para impetrar el favor de la Divinidad o de las divinidades. Del *conjuro* con el que se expresan la voluntad y el deseo, acompañado muy a menudo de actos imitativos del hecho deseado o de operaciones de contacto con lo que aquel hecho puede tener más relación, se pasó a la *oración*, que implica acatamiento y vasallaje. Y con la facilidad que se tenía entonces para construir hipótesis genealógicas y evolutivas de valor universal, se colocaban los datos extraídos

en una ingente rebusca a través de los países más distantes y a lo largo de épocas muy diferentes, adjudicándose siempre a los hechos que se reputaban mágicos una prioridad temporal con respecto a los religiosos; y cuando se hallaban juntos, asociados —como ocurría con harta frecuencia—, se daba por sentado que unos correspondían a una fase evolutiva diferente y anterior a la de los otros. Frazer, que fue el que por entonces elaboró la teoría general más famosa basada en una amplia encuesta sobre la «Magia simpática» con sus dos ramas («Magia homeopática» y «Magia contagiosa»), no tuvo más remedio que dedicar un capítulo de su obra a las relaciones de Magia y Religión. Pero no pasó de explicarlas como consecuencia de una «mezcla» hecha en épocas tardías, una «fusión» o «amalgama»<sup>24</sup>.

La realidad es que al proceder como procedió —con la mejor buena fe posible y con un ansia loable de objetividad— cometió un abuso de método y rompió la unidad de una serie de sistemas particulares, para someterlo a hipotéticas ordenaciones temporales o a asociaciones excesivamente racionalistas.

En todo caso, para los espíritus menos doctrinarios resultaba ya entonces muy difícil separar lo estrictamente mágico de lo religioso, en sistemas tales como el de la religión de los egipcios, caldeos y otros pueblos antiguos<sup>25</sup>. Y lo que se deducía a la postre de su inmensa colección de datos y de otras colecciones parecidas era que no solamente los ritos religiosos estaban unidos con enorme frecuencia a los actos mágicos, sino que también cada grupo de creencias religiosas contaba con su Magia particular. Puede defenderse, así, que la Magia pública, realizada con fines favorables a la sociedad (la Magia para producir la lluvia, la mejora de las cosechas, etc.) corresponde a un «Mythos» y a un «Logos», cuenta con su «Ethos» y «Eros», dentro de un sistema religioso, del mismo modo como la Magia maléfica se ajusta a otro sistema.

Dentro del mundo clásico, el imponente cortejo que el mismo Frazer describió tan soberbiamente, de sacer-

dotes hacedores de lluvia, de reyes-sacerdotes, de reyes que encarnan divinidades (incluso al mismo Júpiter) encargados de ministerios principalísimos y objeto ellos mismos de rituales misteriosos, nos hace pensar que en torno a las divinidades *celestes* y *solares* y en las esferas más altas de la sociedad griega y romana se desarrollaron unos tipos peculiares de Magia. Magia con frecuencia hereditaria y que justificaba la existencia de linajes reales y sacerdotales y que se aplicaba para resolver problemas públicos. Esta Magia respondía a unos intereses sociales.

Sería vano querer dar aquí idea de toda ella. Nuestro intento es más modesto. Dejando este mundo de reyes y sacerdotes, de guerreros y hombres en general, dejando al sector público de la sociedad, dejando también los mitos *celestes* y *solares* a un lado, vamos a exponer unos datos concretos para hacer ver que, en el mismo mundo clásico, las nociones de *luna*, *noche* y *muerte* están asociadas de modo estrecho, que con ellas se asocian unos principios *femeninos* y que, en último término, estas nociones se ligan con actuaciones *mágicas malélicas* en las que, de modo singular, se cree toma parte un determinado tipo de *mujeres*.

En el mundo antiguo como en otros observables hoy, la Magia (considerada en la forma objetiva como se consideraba a comienzos de siglo) no constituía en sí un sistema al que se podía recurrir como se recurre a una ciencia particular. En cada caso la Magia es una respuesta peculiar que da el hombre a un grupo de hechos concretos y acaso nosotros pretendemos determinar más que los antiguos mismos cuándo interviene un pensamiento de tipo mágico en tales hechos. Ante la Hechicería femenina nuestros ojos pueden ver más claramente aún sin recurrir a abstracciones.

El examen de la Hechicería greco-latina nos servirá también para sentar las bases de una investigación histórica amplia en épocas posteriores, dentro de unos moldes. Porque, en efecto, aquélla no es de importancia excepcional sólo desde los puntos de vista histórico y

antropológico para describir el desarrollo de ciertas creencias en el occidente de Europa, sino que ha dado pie a creaciones famosas de orden estético, orden que, dicho sea de paso, desprecian más de lo justo los historiadores y antropólogos al tratar de este asunto.

Por otra parte, la misma Hechicería, nos pone frente a un problema al que se aludió en el prólogo y que es de gran alcance no tanto desde el punto de vista religioso como desde el filosófico. Porque, precisamente, por lo abigarrado de su contenido mítico, por lo extraño de la estructura lógica de los actos que quedan comprendidos dentro de ella y por lo no menos equívoco de su intención desde el punto de vista moral, resultó casi ininteligible para muchos de los que en distintas épocas se han ocupado de los caracteres del conocimiento humano y ha dado, así, pie a cantidad de conjeturas, polémicas y discusiones.

Así, por ejemplo, notemos que ya Plotino (desde un punto de vista que creo no puede tener que ver gran cosa con el de un erudito de comienzos del siglo xx inclinado al racionalismo como Frazer) consideraba también que los actos mágicos se explicaban por la *simpatía* o acuerdo que hay entre las cosas *semejantes* y la hostilidad que existe entre las que no lo son, de suerte que incluso aquellas cosas pueden obrar sin intervención del hombre; pero el mago —añade— establece a su guisa los contactos conociendo no sólo tales simpatías, sino también el poder de ciertas figuras y actitudes.

Sostenía también aquel filósofo con su parte de taumaturgo que el mago sólo puede atacar la parte *irracional* del individuo y que por eso el sabio, que posea una razón impenetrable, no experimenta en su alma los efectos de la Magia<sup>26</sup>. Esta observación nos da una pista digna de ser seguida, aunque no podemos aceptar la idea de que el concepto del Universo de Plotino, ni el de la Naturaleza de Frazer, obran comúnmente en el pensamiento del mago o hechicero elemental o primitivo.

Hay, acaso, una simpatía, una afinidad, una semejanza entre la *luna*, la *noche* y la *mujer* que justifica todo

el sistema que vamos a describir a continuación. Ahora bien: ¿Quién establece esta semejanza o afinidad? ¿Es la mujer misma en funciones de hechicera o son los que la observan, la solicitan o la persiguen al verla dada a esta tarea? Personalmente creo que en este asunto, como en otros, la *opinión pública* es más digna de tenerse en cuenta que la idea que de sí misma tenga la hechicera. En nuestro caso lo que *se dice* de un sujeto es más importante que lo que *hace* éste.

Y he de volver a insistir ahora, una vez más, en que las fronteras entre la realidad física y el mundo imaginario y de los mitos no han sido siempre tan claras de contornos como mucha gente parece creer hoy. Entre lo que físicamente existe y lo que el hombre se imagina o ha imaginado, comprobando luego que no es cierto, ha habido un campo en el que lo natural a todas luces y lo imaginario parecían interferirse, resultando así que a personas (por no hablar de otros seres naturales) se les atribuían rasgos y caracteres que nada tienen de natural. Las hechiceras y aún más las brujas han vivido más que nadie en este campo, han sido los personajes más peregrinos dentro de un mundo en el que hombres y animales, astros y planetas, luces y sombras, han sido considerados de modo familiar y pasional. Pero por muy arbitraria que nos parezca esta manera de vivir y por difícil que resulte la empresa claro es que para intentar comprender la personalidad de la bruja debemos establecer ciertas separaciones y fronteras entre conciencias y conciencias.

Hasta ahora, todo lo que se ha dicho aquí sobre la Magia parte de la consideración de un personaje o de unos personajes: los magos, hechiceros y brujos en sí, hombres o mujeres que actúan en sentidos distintos. Pero es imposible tener una idea clara de la misma *Magia*, de la *Hechicería* o de la *Brujería*, tal como las vamos a encontrar y definir posteriormente, sin considerar tanto como a estos personajes aquellos sobre los que actúan, o mejor dicho, aquellos sobre los que se cree que

actúan; es decir, el elemento de la sociedad que se beneficia o padece por sus actuaciones.

Este elemento que pudiéramos llamar pasivo es de gran importancia en la formación de todos los problemas que vamos a estudiar, puesto que, en última instancia, es el que da la forma real a los actos mágicos, al considerar que una enfermedad que ha sufrido, una tempestad, un mal negocio o, por lo contrario, una empresa en la que ha salido bien librado, se deben a intervención de otra persona o personas, a voluntades ajenas, malévolas o propicias.

Las consecuencias que trae a una sociedad el hecho de que se crea objeto de actos mágicos constantemente son incalculables, pues todo su sistema de sanciones, religiosas o legales, debe ajustarse al que podríamos llamar sentido mágico de la existencia.

En este libro uno de los temas será el de describir a base de qué experiencias terribles y dolorosas han podido las sociedades europeas extirpar de sus sistemas legales, de sus códigos de justicia, tal sentido mágico de la existencia, la «magicalidad» misma y la noción de los crímenes de Magia, Hechicería y Brujería. Así, pues, el tema que abordamos, que a algunos les parecerá a primera vista intrascendente y hasta ridículo, tiene más enjundia o meollo del que éstos creen.



## Capítulo 2

### La caracterización de la hechicera antigua, greco-latina

#### 1. Sobre las teorías de la magia

En alguno de los libros que tratan de este mismo o parecido tema se defiende la tesis de que la Brujería europea de la época de las grandes persecuciones, tiene unos *orígenes históricos* concretos, precisos, en el culto a Diana. En otros se estudia en relación con los orígenes de la idea del diablo cristiano. En otros a la luz de ciertos movimientos sociales de la Edad Media. No faltan los trabajos en que se examina partiendo de las teorías generales de la Magia, según las concibieron los antropólogos de comienzos de este siglo, o según los autores de época anterior no influidos aún por la investigación antropológica.

Pero la prueba de que el hecho de la Brujería en sí rebasa, por su complejidad, todas las explicaciones que se le han dado, es que en cada una de ellas parece haber un elemento de verdad y la cuestión es integrar estos elementos en un todo donde puedan quedar más ajustados. Para ello creo lo mejor empezar, ahora, partiendo del punto en que terminé el capítulo anterior y preguntando, en primer término: ¿En qué relación concreta

aparecen asociados, dentro de las sociedades antiguas europeas más conocidas históricamente, la noche, la luna, los genios de la noche mismos y ciertas mujeres a las que se atribuían determinados actos? ¿Cómo debemos definir la naturaleza de actos tales?

#### 2. Magia y religión en el mundo clásico

Tomemos ahora como base el estudio del mundo clásico<sup>1</sup>. En las obras más afamadas sobre la Magia en Grecia y en Roma, vemos que en una y otra sociedad se emplearon de continuo los procedimientos reputados específicamente mágicos para obtener cosas tales como producir la lluvia, parar el granizo, expulsar las nubes, calmar los vientos, hacer prosperar animales y plantas, aumentar los bienes, curar las enfermedades, etc., etc. Mas también se usaba de la Magia con intenciones torcidas: en el campo para estropear las cosechas y hacer enfermar a las bestias de los enemigos, en la ciudad para debilitar a estos mismos, si se disponían a pronunciar un discurso o a llevar a cabo otro acto público, para derrotar a los rivales en certámenes deportivos, etc. La muerte (y esto en todos los sectores de la sociedad) se creía producida por hechizos con harta frecuencia<sup>2</sup>. De por sí constituye todo un mundo la que podríamos llamar *Magia erótica*, la que está ligada a las relaciones y los deseos de los dos sexos<sup>3</sup>.

Ahora bien, toda descripción y análisis de la Magia greco-latina que no tenga en cuenta la *intención* de los hechos, buena o mala, e incluso el *sector social* dentro del que se desarrollan, desenfocará la visión de ella en absoluto, porque siendo tales hechos parecidos en lo referente a ciertos procedimientos que se emplean para producirlos, son esencial, radicalmente, distintos en su fin y, por tanto, quedan vinculados a las dos órbitas de la existencia, contrarias pero complementarias, a que se aludió en el capítulo anterior: la órbita del *Bien* y la órbita del *Mal*, y estas órbitas es imposible que queden fuera del campo de la Religiosidad. Y así vemos, en

primer lugar, que en Grecia y Roma la práctica de la Magia con fines benéficos era considerada como lícita y aun necesaria. Se dedicaban a ejercerla una serie de personas de modo más o menos frecuente: desde los *sacerdotes de determinadas divinidades* a profesionales, tales como los médicos<sup>4</sup>. El mismo Estado mantenía a los encargados de augurar el porvenir y a los que hacían pronósticos especiales, a los que, en interés público, adivinaban lo que había ocurrido o tenía que ocurrir y cada actividad de éstas dio origen a una especie de *técnicas* que pueden hallarse minuciosamente estudiadas en los tratados sobre la religión y el culto de griegos y romanos. Sería enfadoso volver sobre lo ya hecho mil veces<sup>5</sup>.

Fórmulas mágicas para obtener cosas útiles y beneficiosas se encuentran en libros de autores de los más austeros y severos que dio Roma, conjuros y composiciones de sentido oscuro, pero de aire conminatorio, se recogen en tratados de Agricultura y Medicina: también en textos sacerdotales relativos a ciertos cultos y ritos<sup>6</sup>.

A veces un punto de incredulidad hizo ya que escritores latinos, en los mismos tratados técnicos, aconsejaran a labradores y gentes del campo que no se dejaran llevar por lo que les dijeran los adivinos y hechiceros de diferente pelaje y origen<sup>7</sup>, o por las mujeres a las que se denominaba «sagae»<sup>8</sup>.

¿Y qué diremos de aquella Magia, de aquellos conjuros y encantos que encerraban intención dañina? Su ilegitimidad fue puesta siempre de relieve. En los momentos más antiguos en que aparecen hombres que dudan de su eficiencia vemos que éstos la consideran, de todas formas, como digna de ser castigada con penas severísimas. Platón distinguía entre los que creían conocer las prácticas maléficas como especialistas y los profanos. Entre los especialistas pone a los mismos médicos y como hombre de Estado más que como hombre de fe, juzga que si aquéllos pretendían hacer el mal se les debe condenar a muerte. La pena para el profano será siempre menor<sup>9</sup>.

Pero esto no es todo; se juzgó también que, aunque

era posible que cualquiera utilizara estos maleficios en momentos de pasión, lo más frecuente era que los llevaran a cabo, en especiales circunstancias de tiempo y lugar, determinadas personas. Platón mismo ataca a los que creen que pueden invocar a los muertos y captar la voluntad de los mismos dioses, no sólo con sacrificios y oraciones, sino también con encantos<sup>10</sup>. Puede que el pasaje que contiene este ataque se refiera a algunos secuaces del Orfismo de modo concreto. Pero hay que reconocer que en la Antigüedad son varias las divinidades que de hecho se presentan amparando malas acciones, cosa difícil de comprender para el hombre moderno, religioso y también para el agnóstico, epígono del Cristianismo.

Dentro de esta religión, Dios es la pura imagen del Bien, el Diabolo la del Mal. Pero los paganos sabían —y esto chocó ya a más de uno de ellos— que sus dioses estaban sujetos también al poder del Mal, del mismo modo como estaban sujetos a las mismas pasiones de los hombres: incluso a los caprichos y deseos fugaces. Y en un Olimpo poblado por divinidades semejantes es donde hay que imaginarse cómo podía obrar el pensamiento maléfico. La cosa no es fácil. Es más fácil, sin duda, pararse en las formalidades más elementales y ver si unos hechos u operaciones se desarrollan en función de la creencia en el poder de un conjuro o una fórmula conminatoria, o si se desarrollan en función de la creencia en el valor de la plegaria, que analizar la íntima estructura de la concepción mágico-religiosa, incluso partiendo de las pistas que nos dan autores antiguos.

Lucano, por ejemplo, genio sombrío y con tendencia a hacerse preguntas de difícil respuesta, al tratar de los objetos que poseía la maga Erichto, capaces de *hacer violencia a los dioses* («vim factura deis»)<sup>11</sup> y tras enumerar los hechos más extraordinarios y que van contra el orden establecido y que pueden obtenerse por medio de la Magia maléfica, se pregunta: ¿Qué pactos son los que hacen que los dioses se sientan tan obligados? ¿Les resulta placentero obedecer a los conjuros? ¿Se debe el

poder de éstos a una piedad desconocida o ignorada, o al poder de amenazas misteriosas? <sup>12</sup>

He aquí muy bien planteados unos problemas capitales en la vida espiritual de muchos pueblos, aunque no resueltos. He aquí tres hipótesis que el estudioso de los hechos mágicos y religiosos en general debe tener muy presentes.

Porque, en efecto, el mago de un lado al conminar, imprecar y amenazar incluso, parece creer que existe un aspecto o lado débil de la divinidad o de ciertas divinidades que puede explotarse, sea porque la divinidad es *caprichosa*, sea porque él conoce *secretos* de ella, ocultos a los demás mortales (secretos que incluso pueden ser vergonzosos), sea por otras razones aún más extrañas que éstas, como puede ser incluso la del *parentesco* del mismo mago con la divinidad, o aquella afinidad o simpatía de que hablaba Plotino.

Para imaginarse cuál era su mentalidad hay que admitir que en los sistemas religiosos greco-latinos los dioses estaban sometidos en gran parte a las leyes que rigen el mundo físico y el mundo moral de los hombres, que las nociones del Bien y del Mal estaban ligadas también para ellos con experiencias y sensaciones de tipo físico. En otras palabras, la Naturaleza y la Moral, la Divinidad y el Hombre no constituían entidades tan separadas entre sí como lo están en sistemas filosóficos y aun religiosos familiares al hombre moderno y en un mundo ordenado por la Ciencia o la Filosofía y secularizado en gran parte.

Porque, en esencia, ¿qué eran los mismos dioses griegos y sobre todo los romanos?

La idea de lo numinoso —según lo definió Otto— invadía de tal manera la vida de aquéllos que no solamente los cuerpos físicos y celestes eran en sí tales dioses, sino que también las acciones humanas, aun las más insignificantes, eran expresión de un *quid* divino. ¿Cómo puede, entonces, imaginarse a la Naturaleza como una entidad separada, autónoma, con sus propias leyes? ¿Cómo cabe pensar que la frontera entre la Magia y

Religión se puede establecer teniendo en cuenta una especie de concepto «laico» de la Naturaleza misma? ¿Cómo imaginar que mentes dominadas por la creencia en la Magia misma y con una fe estrecha en la existencia de multitud de divinidades tuvieran tal noción de lo *natural* como algo posiblemente desligado de lo *religioso*?

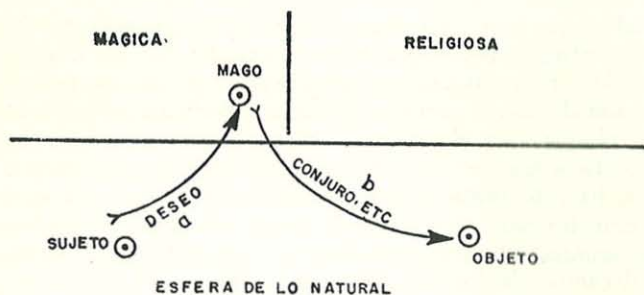
Creo que sólo un abuso de método es el que ha convertido a la Magia en conjunto (y a la Magia clásica en particular) en materia que puede quedar totalmente al margen o sólo circunstancialmente adherida a la Religión, susceptible por tanto de estudio aislado. La realidad es que una y otra han estado unidas de modo mucho más estrecho de lo que se da a entender aun en la generalidad de los tratados y así resulta que los campos de acción de una y otra se interferían. Podemos admitir, sí, en bloque, que el campo en el que opera más el pensamiento mágico es el campo del *deseo* y de la *voluntad* que ha roto otros vínculos, y que en tanto en cuanto la mente humana se somete de modo fundamental a ideas de *acatamiento*, *agradecimiento* y *sumisión*, sigue dentro del campo de los sentimientos religiosos.

Ahora bien, en un caso u otro, dentro de la vida práctica, entre el sujeto que desea una cosa, buena o mala, incitado por odio o amor y el objeto de su deseo, suele interferirse con frecuencia un *tercer* elemento que, en unos casos, es esencialmente mago o hechicero y en otros sacerdote. Uno conjura, el otro normalmente ora y sacrifica. Pero a veces también, el sacerdote recurre a prácticas mágicas, a conjuros y el mago a oraciones y sacrificios. En ningún caso, de todas formas, podemos pensar que se introduce en su pensamiento un pensamiento «naturalista», una idea de la «Naturaleza» como nosotros podemos entenderla. Esto no quiere decir que las sociedades antiguas no creyeran en la existencia de unos hechos naturales. Pero estos eran, precisamente, los de la vida cotidiana que no estaban cargados de sentido religioso, o de una intención mágica que entra ya dentro del mundo de lo tremendo, de lo inefable, de lo secreto.

Creo, pues, que con razón consideró el mismo R. Otto a la Magia en conjunto como una forma de lo que él llamaba «numinoso»<sup>13</sup>. Con razón también juzgaba que —desde el punto de vista que aquí nos interesa— lo natural es, sencillamente, lo que no está cargado de este atributo<sup>14</sup>.

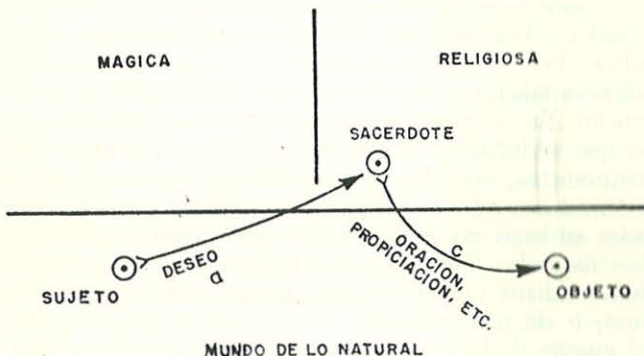
Así, pues, la posibilidad más sencilla de acción en que intervienen un sujeto que desea, un objeto deseado y un intermediario podría expresarse mediante el esquema adjunto:

## ESFERA DE LO NUMINOSO

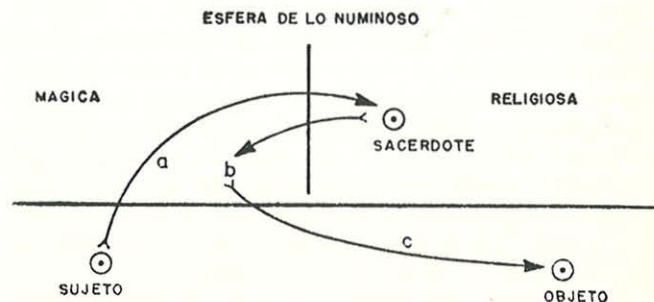


La segunda, de esta forma:

## ESFERA DE LO NUMINOSO

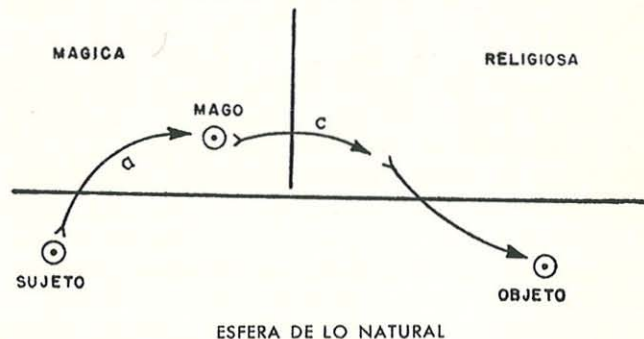


En un tercer caso, la operación sería la siguiente:



No hace falta más que modificar un poco la figura para obtener el esquema de una cuarta posibilidad:

## ESFERA DE LO NUMINOSO



A veces, también, se combinan un conjuro y una oración, o se suceden. La fluidez de los pensamientos y de las emociones impide dar, pues, valor decisivo a toda separación rígida y formalista de los hechos mágicos y religiosos en investigaciones de este tipo. Impide también establecer un orden sucesorio cronológico que per-

mita decir que, siempre, un procedimiento (el mágico, por ejemplo) es *anterior* a otro (el religioso) o viceversa.

Tampoco puede decirse que la Religión opera única y exclusivamente en la órbita del Bien y que la Magia actúa en otra órbita indiferente o maligna. Las religiones antiguas constaron de cultos y ritos que parecieron peligrosos muchas veces a las mismas autoridades civiles<sup>15</sup> y el Cristianismo después ha sido objeto de interpretaciones consideradas como erradas y aun sacrílegas. No, la Magia y la Religión no se pueden separar tan toscamente como se creyó en un tiempo.

Pero lo que sí se puede separar es la Magia que podríamos llamar *blanca* de la que cabría denominar *negra*. Estos dos nombres popularizados hasta nuestros días nos dan, de modo intuitivo, la impresión de que si la una puede ser, socialmente considerada, pública, diurna, benéfica, la otra es secreta, nocturna, antisocial y maléfica en esencia. La relación, pues, del sujeto, del objeto y del intermediario cambia en ella por completo.

Nos incumbe tratar ahora de la segunda como mucho más interesante para nuestro intento que la primera: incluso por el mismo lado por el que se liga a la Religión y a la Mitología. A esta clase de Magia es a la que llamaremos de modo concreto *Hechicería* para ordenar nuestras ideas.

### 3. Magia maléfica: divinidades que la protegen; técnicas de que consta

El Mal tiene su escenario propio: la noche. Tiene también sus divinidades protectoras. Posee, asimismo, sus ministros caracterizados. En última instancia, para obtenerlo hay que combinar una serie de conocimientos concretos, adquiridos por vía tradicional. Sería pretencioso que hiciésemos ahora una antología de textos en que se acredita que para griegos y romanos la noche, por su silencio y su aire secreto, era la sazón adecuada

para cometer ciertas maldades. Pero sí pueden citarse algunos de los más significativos<sup>16</sup>.

Constituye un lugar común entre los poetas el presentar a las hechiceras en aquella sazón, propia también para el *secreto*:

*Nox, ait, arcanis fidissima, quaeque diurnis  
Aurea cum Luna succeditis ignibus, astra*<sup>17</sup>.

Son versos famosos de Ovidio, pintando a una de las mayores hechiceras del mundo mítico clásico, dispuesta a realizar una inmensa maldad: aludo a Medea.

La invocación de la Canidia horaciana puede ponerse como ejemplo máximo por su carácter realista: «¡Oh confidente de mis actos, Noche y Diana, tú que reinas sobre el silencio, cuando se realizan los ritos secretos, ahora, ahora mismo volcad sobre las casas enemigas vuestra ira y vuestra divina voluntad! »<sup>18</sup>. He aquí, pues, que nos encontramos con las dos divinidades patrocinadoras de ciertos actos mágicos, unidas en el mismo texto. Pero los rasgos de la Noche son siempre más vagos que los de la Luna. La Luna, acaso por lo mismo que cambia de forma, cambia de nombre. En Horacio es Diana: porque esta divinidad latina, sea cual sea su origen, fue equiparada a la Artemis griega. En Teócrito una invocación semejante se hace a Selene<sup>19</sup>. Pero aun hay otro nombre que se asocia con éstos, que es el de Hécate, diosa de caracteres equívocos en apariencia. Hécate era considerada soberana de las almas de los muertos. Se creía que, tanto al unirse el alma con el cuerpo, como al separarse, es decir, al nacer y al morir una persona, estaba presente. Hécate residía en las tumbas, aunque también tenía su lugar en los hogares, acaso porque éstos en un tiempo fueron la tumba doméstica. Aparecía también en las encrucijadas durante las noches claras con un cortejo de almas y de perros que lanzaban aullidos pavorosos<sup>20</sup>.

En las encrucijadas mismas cada mes se depositaban ofrendas, que consistían en los residuos de los sacrificios purificatorios, para tenerla propicia. El culto a Hécate

en un principio parece haberse desarrollado en Caria (en el Asia Menor) y en Tesalia, cosa esta última importante, pues Tesalia fue siempre tierra famosa por sus hechiceras. Hécate es, en suma, una divinidad propia para que en su torno se desarrollen los cultos secretos y la idea del terror<sup>21</sup>. En los casos de locura se pedía su auxilio, dado que se creía que la locura misma la producían las mismas almas de los muertos<sup>22</sup>.

Selene, Hécate, Diana son divinidades en torno de las cuales se desarrolla todo un ciclo de ideas que cabría designar como «ctónico-lunares». Y el «selenismo psíquico» deja sus huellas hasta en expresiones populares hoy, como son la de «lunático», con que se designa al que se cree está bajo una especial influencia de la luna, la de haber «cogido la luna», etc., etc. Pero aún hay más.

A mi juicio, es evidente que estas divinidades aludidas están también cargadas de un peculiar significado sexual: son las diosas vírgenes de un lado o las del amor misterioso de otro, no las grandes *diosas madres*, para las cuales el amor es ante todo fecundidad.

Hablemos ahora de sus ministros. En los tiempos heroicos se coloca la existencia de dos magas, hermanas famosísimas, Medea y Circe, que se juzgan incluso *hijas* de Hécate<sup>23</sup>. Una representa la seducción, es el arquetipo de la mujer que no sólo por su arte, sino también por su «encanto», por su «hechizo» (nótese el valor sexual que damos a estas palabras relacionándolas básicamente con la Magia), hace lo que quiere con los hombres<sup>24</sup>.

Circe convierte a los compañeros de Ulises en puercos, aunque estos puercos conserven la mente humana, *νοῦς*<sup>25</sup>. En la época homérica se creía, pues, lo contrario de lo que veremos creía San Agustín, para el cual la idea de la metamorfosis venía precisamente de un trastorno mental, producido por el diablo, pero no tenía realidad física. Circe termina enamorada de Ulises, tan diplomático como ella.

Medea presenta caracteres acaso menos complejos: es arquetipo femenino trágico y como tal inmortalizado en el teatro. «Posees la Ciencia —se dice a sí misma

durante el soliloquio en que manifiesta su salvaje propósito de venganza contra el marido desleal—. Por otra parte —añade— la naturaleza nos ha hecho a las mujeres absolutamente incapaces de practicar el bien y las más hábiles urdidoras del mal»<sup>26</sup>. Y es en este soliloquio, también, en el que se declara veneradora de Hécate, sobre todas las divinidades y en el que presenta a la misma diosa como su auxiliar<sup>27</sup>. He aquí, pues, que en un texto coito nos encontramos a la mujer —a cierto tipo de mujer, claro es, de erotismo fuerte y frustrado— como urdidora del mal, como poseedora de una ciencia *τέχνη* y como vasalla o dependiente de una divinidad femenina nocturna con rasgos terroríficos: he aquí la raíz del sistema o «Logos» de la Magia maléfica o Hechicería. Medea es, como Circe, protagonista de hechos ocurridos en épocas legendarias. Ajustemos la visión utilizando textos relativos a momentos menos oscuros.

De la *τέχνη* o «scientia» de las hechiceras más comunes hablan otros textos. Horacio mismo, en el epodo 17, al hacer una palinodia burlesca ante una hechicera a la que maltrató repetidas veces, comienza tratando de esta ciencia misma y después de recordar a sus patronas, Proserpina y Diana, recuerda los libros con conjuros, «libros carminum», el instrumento más utilizado en toda clase de encantos, que era el «turbo» o *ῥόμβος* (al que había de dar movimiento contrario para destruir la eficacia de lo que se había hecho) y enumera las artes de que la hechicera se alababa, tales como arrancar la luna de la bóveda celeste por sus «voces», mover figuras de cera, excitar a los muertos, fabricar filtros de amor<sup>28</sup>, que son las mismas a que aluden una y otra vez autores anteriores o posteriores.

En otras palabras, la «ciencia» mágica supone una transmisión de generación en generación y sobre este aspecto tradicional de la Magia creo que es inútil insistir, después de lo que, en general, han dicho de él antropólogos de genio: «Magic never 'originated', it never has been made or invented»<sup>29</sup>, dice Malinowski en un ensayo famoso. Las alusiones mitológicas, los auxilios pe-

dados a ciertas divinidades pueden provenir, pues, de la idea de que la fórmula mágica es una herencia de épocas en que el hombre estaba más cerca de las divinidades y de hecho —como va indicado— las figuras más viejas, los arquetipos de hechiceras clásicas se sitúan en las edades en que pululaban sobre la tierra los héroes y los semidioses, hijos de los dioses mismos o emparentados con ellos. La herencia también explica el hecho de que hubiera partes del mundo antiguo en las que se reputó que la Magia, la Magia maléfica, tenía su desarrollo especial. Ya va dicho también que en el ámbito helénico se creyó que Tesalia era tierra que daba el contingente mayor de hechiceras. Apuleyo dice, en fecha ya tardía, que éstas ejercían su poder sobre la Naturaleza<sup>30</sup>.

Para realizar sus fechorías con mayor comodidad se transformaban en perros, aves y moscas<sup>31</sup>, podían entrar en las casas, reduciendo su corporeidad<sup>32</sup>, y usaban de las entrañas de los cadáveres para componer sus hechizos<sup>33</sup>. Era muy común que utilizaran éstos para atraer a los hombres que les caían en gracia<sup>34</sup>, vengándose fieramente de los que se mostraban recalcitrantes<sup>35</sup>, aunque en ocasiones se contentaban con convertir a sus enemigos en ranas, castores o carneros durante períodos más o menos largos<sup>36</sup>, o se orinaban en la cara de los que, de pavoridos, las veían llevar a cabo sus maldades<sup>37</sup>.

He aquí la *suma* de la Hechicería popular tesalia que podría ser la de otras muchas partes. En la península itálica eran los sabinos y los marsos los pueblos considerados con un contingente mayor de hechiceras. Pero las fórmulas marsas parecieron en un tiempo vulgares a la gente más entendida<sup>38</sup>.

Examinemos ahora con un poco de atención los actos atribuidos por Apuleyo a las hechiceras de Tesalia, tomando ejemplos de otras partes. Y hablemos primero del rito mágico en sí. Son esenciales en él las sustancias y las preparaciones. Unas para imitar el fin deseado, otras para producir afinidades por semejanza o contacto; algunas, por último, no tienen más que una virtud específica que, al menos en apariencia, es ajena a toda aso-

ciación posible de causa y efecto, contacto o semejanza. Los poetas, aun los más antiguos, como Levio, gustaron de enumerar estas sustancias extrañas<sup>39</sup>: *φάρμακον, ἀγώγιμος, φίλτρον*, «poculum», son nombres que aluden a lo preparado con ellas.

Pero por encima de este aspecto técnico está otro. El mago, y aún más el hechicero o la hechicera, guiado por sus emociones y deseos, actúa como el cómico en escena, poniéndose en el papel, aunque sea de modo más sincero. La dramatización es esencial. Más esencial aún si admitiéramos la tesis de Malinowski de que la Magia es una respuesta a la sensación de desesperanza que tienen el hombre o la mujer en un mundo que no pueden controlar<sup>40</sup>.

Se ha reprochado al mismo Malinowski su utilitarismo al defender este punto de vista y también el que hiciera teorías generales partiendo de un limitado campo de observación<sup>41</sup>. Pero cuando se trata de Magia no utilitaria, ni positiva o de carácter público, sino de Hechicería enderezada a satisfacer pasiones violentas, el reproche pierde fuerza, por lo mismo que las pasiones son siempre iguales allí donde hay hombres y mujeres.

La dramatización que realiza la mujer enamorada al llevar a cabo un hechizo para atraer a un amante desdenguado, nos pone mejor que ningún otro ejemplo ante la situación de desesperanza, de impotencia, de un ser dominado por una sexualidad ardiente y no correspondida.

Pero veamos algunos casos: he aquí lo que nos cuenta Teócrito en una de sus más bellas poesías<sup>42</sup>.

Simeta, una muchacha de vida regular hasta cierto momento, después de haberse enamorado de Delfis (clásico tipo de joven hermoso que se deja querer) y después de haberle otorgado sus favores, se ve abandonada. En su *desesperación* erótica se dispone a recuperar el amor perdido mediante operaciones mágicas. Simeta actúa, pues, con patetismo y expresando sin ambages su deseo, su voluntad, auxiliada por una esclava. Y en primer lugar invoca a las divinidades propicias, a las divinidades que pueden ayudarle en la empresa de atraer otra vez al

bello Delfis. Son éstas, Selene y Hécate. Y el ministro de las divinidades será un misterioso pájaro, Iynx, al que de modo rítmico se hará alusión en el conjuro, pidiéndole, ordenándole:

«Iynx, trae a mi casa a este hombre...»

La conminación se repite hasta diez veces<sup>43</sup>.

Simeta, mientras habla, arroja harina y sal sobre el fuego preparado, en el que arde también un rama de laurel y derrite una figura de cera, en tanto que da vueltas al «rhombos»: porque Delfis tendrá que arder de amor como arde el laurel, derretirse como la cera y dar vueltas a la casa de Simeta como el «rhombos» gira en el espacio<sup>44</sup>. Magia imitativa, sí, pero precedida de una invocación y de una especie de confesión de su deseo. ¿A quién? A la augusta Selene: siempre la Luna. En la segunda parte del poema, cuando Simeta cuenta el proceso de su enamoramiento y las vicisitudes de sus amores, repite también de modo rítmico, como si la repetición fuera parte principalísima del ritual, un verso que dice:

«¡Conoce mi amor, y cuál es su origen, oh augusta Selene!»<sup>45</sup>

Esto hasta doce veces: y al final hay como una corta y última oración a la luna y a las estrellas y a la noche misma<sup>46</sup>.

Carácter mucho más horripilante que la invocación usada por Simeta tiene la conservada en la obra llamada «Philosophumena» dirigida a Hécate al parecer y que dice así, traducida: «Ven, infernal, terrestre y celeste (triforme) Bombo, diosa de los trivios, guadora de la luz, reina de la noche, enemiga del sol, amiga y compañera de las tinieblas; tú que te alegras con el ladrido de los perros y con la sangre derramada, y andas errante en la oscuridad, cerca de los sepulcros, sedienta de sangre, terror de los mortales, Gorgo, Mormo, luna de mil formas, ampara mi sacrificio»<sup>47</sup>. La invocación tiene que ajustarse siempre a ciertos principios poéticos, a ciertos ritmos e incluso a onomatopeyas. Es una parte esencialísima del «Logos».

Los encantos son, pues, en gran parte, «carmina», es decir se equiparan a los versos. Y no hay que olvidar que el verso en sí es considerado por los poetas como algo con un poder específico<sup>48</sup>. Cuando pierde la significación clara es a veces cuando su valor mágico es mayor: le dan fuerzas su carácter rítmico y su significado hermético y el énfasis dramático con que se recita; por lo que resulta que ciertos poetas de nuestro tiempo o de no hace mucho llegan a la misma conclusión que los magos antiguos<sup>49</sup>.

Pero dejemos al «Mythos» mágico, al «Logos» mágico maléfico. Ocupémonos ahora de su «Ethos», de su «Eros». Ya se ha indicado que en lo que la Hechicería se diferencia sensiblemente de otras posturas mágico-religiosas es en que desde el punto de vista ético es esencialmente negativa y contraria a los intereses generales de la sociedad, desenfrenada cuando se trata de negocios en los que interviene el Amor. Porque la hechicera conoce el Amor-pasión, pero ignora el amor al prójimo. Si trabaja para alguien es torcidamente o por lucro.

#### 4. Magia amoratoria

En un mundo en el que prima el deseo y en el que las pasiones dominan de modo violento parece que las personalidades deben ser de una fuerza superior a la normal. Y, en efecto, puede decirse, que, en general, los magos y hechiceros y las magas y hechiceras son siempre personalidades fuertes. Lo mismo cuando floreció Simón el Mago, que cuando en el siglo XVIII el Conde de Cagliostro tenía seducida a la corte de Francia. La hechicera antigua también se caracteriza por una hipertrofia de la personalidad: no del talento, ni de la ciencia ni de nada parecido, sino de ciertos rasgos de carácter, de mal carácter, podríamos decir.

Acaso la más espeluznante imagen de ella entre las que nos ha legado la Antigüedad sea la que dio Lucano en aquella parte de su poema en que cuenta cómo Sexto Pompeyo, estando en Tesalia, consultó a la ya aludida



Erichto<sup>50</sup>. El hombre, en su *desesperación*, no quiere utilizar los medios que pudiéramos llamar *ortodoxos* de adivinar el porvenir dentro del Paganismo, sino las *prácticas salvajes de los magos* («saevorum arcana magorum»)<sup>51</sup>: señálese el énfasis de la expresión.

Pero aun Erichto había llevado a un grado de perversidad mayor que el conocido hasta entonces aquellos ritos criminales, y no contentándose con realizar los que realizaban las hechiceras tesalias por lo común (como el de hacer descender a la luna de los cielos)<sup>51\*</sup>, operaba con los muertos. Estamos, pues, ante la imagen magnificada de la bruja de los cuentos que mutila horrendamente los cadáveres para fabricar sus hechizos. El poeta se deja llevar durante algún tiempo por una especie de prurito tremendista, que alguien consideraría como muy hispánico<sup>52</sup>, al descubrir las suciedades que lleva a cabo Erichto.

Lucano cree, también, que hay unos dioses de la Magia<sup>53</sup>. ¿Y qué dios puede ser más propicio a la Magia maléfica que la Luna, cuando vemos que la misma Erichto procura que un muerto recupere la vida por unos momentos, insuflándole un «virus lunar»?<sup>54</sup> Tras insuflarle el virus y mezclar las sustancias más repugnantes, tras pronunciar la invocación conminatoria amenazadora, la sombra del muerto se levanta<sup>55</sup>. Pero le da miedo reintegrarse al cadáver. ¿A qué seguir? Las imprecaciones de la maga para que el hechizo se realice son largas y amenazadoras contra las mismas divinidades, a las que trata como a personas a las que puede perjudicar. Porque el dios pagano está tan cargado de humanidad que, como el hombre, tiene sus vergüenzas, sus debilidades, sus flaquezas y la cuestión es —según va dicho— poseer un arte para dominarle o conminarle aludiendo a ellas si es preciso.

Secundariamente también, es posible que la hechicera se sienta favorecida en virtud de pactos, pactos secretos —como pensaba el mismo Lucano— y en virtud de los cuales ella se entregaba a la divinidad de modo distinto a como normalmente se hiciera acatación a la misma.

En tercer lugar —insisto—, puede pensarse en la existencia de una afinidad o simpatía o incluso de un parentesco por vía de descendencia. ✱

Cada personaje tiene su escenario, cada acto su narrador adecuado. Homero envuelve a Circe en el misterio de la lejanía geográfica. Eurípides presenta a Medea como vengadora de una ofensa. Lucano coloca a Erichto en el mundo diabólico de las guerras civiles. Pero las hechiceras comunes y corrientes de la Antigüedad clásica, o las consideradas tales, tienen sus retratistas más expertos en poetas y escritores con intenciones poco épicas: líricos que gustaron de observar las pasiones de los hombres, o satíricos que veían con ojos irónicos lo que ocurría en torno a ellos, a causa de aquellas pasiones mismas. Así resulta, en primer término, que ciertos poetas de la Antigüedad son más abundantes en referencias a la Magia erótica y a sus cultivadoras que cualquier otra clase de escritores. Teócrito entre los griegos, Horacio y Ovidio entre los latinos, constituyen grandes autoridades en el tema. Más adelante, también los novelistas y prosistas satíricos como Petronio, Luciano y Apuleyo (cada cual con un punto de vista diferente) se ven atraídos por las figuras de las hechiceras y sus pretendidas acciones. Veamos los móviles de éstas a la luz de los autores citados, más realistas.

El mundo de la Magia maléfica —repetámoslo a riesgo de parecer machacones— es el mundo del deseo, del deseo sin freno puede decirse. Las grandes figuras de hechiceras de la tragedia griega se nos presentan como dominadas por una pasión fiera. Medea, después de haber traicionado a los suyos, encendida por un amor ciego a Jasón, trueca su amor en odio cuando sabe que Jasón ama a otra mujer<sup>56</sup>. Su venganza es horrible.

Otras mujeres, traicionadas o abandonadas, lo que procuran es recuperar el amor perdido. Así la Simeta de Teócrito, a la que hemos visto preparar minuciosamente los medios para atraer a Delfis<sup>57</sup>. Pero la figura atractiva de la muchacha enamorada, se convierte a veces en la de la mujer ya talluda que obra movida por un erotismo

exacerbado por la edad, la edad crítica de la sexualidad para hombres y mujeres. La más famosa imagen de la hechicera metida ya en largos años de experiencias eróticas nos la da Horacio.

En el «Epodo» quinto vemos cómo un niño que ha sido robado de su casa por la hechicera Canidia, suplica a ésta y a sus compañeras de fechorías que no le hagan mal. Luego, cuando ve que no va a haber piedad con él, las maldice. En efecto, Canidia se halla reunida en conciliábulo con Sagana, Veia y Folia de Ariminium y se propone a todo trance reconquistar a Varus o Varo, su antiguo amante, por medio de artes mágicas. Prepara, pues, un primer hechizo con sustancias de carácter maléfico, tales como la higuera silvestre arrancada de un sepulcro, el ciprés fúnebre, la sangre de sapo, los huevos y las plumas de la «striga», las hierbas de Iolcos e Hiberia (países fecundos en venenos) y los huesos arrebatados a la boca de una perra en ayuno<sup>58</sup>. Después vendrá la ocasión de usar el hígado y la médula del desdichado niño para hacer un fortísimo brebaje de amor («poculum amoris»), si otros hechizos no resultan eficaces<sup>59</sup>.

Invoca la hechicera, al empezar, a sus númenes protectores, la Luna y Diana, según se ha dicho, y poco después ve lo que ocurre a distancia. El amante se mueve: pero va donde una mujer que ha empleado procedimientos mágicos más refinados<sup>60</sup> que los empleados por ella hasta entonces. Hay, pues, que matar al muchacho. Y aquí viene la maldición de éste, en la que se encuentran dos versos enigmáticos que parecen dar a entender que, en última instancia, el «orden humano» está por encima de las fuerzas mágicas<sup>61</sup>, maldición por la que espera que las mujeres reunidas en el conciliábulo infame, aplastadas por el remordimiento, se verán en la vejez perseguidas por las turbas callejeras, que las apedrearán allá donde las encuentren<sup>62</sup>. Dicen antiguos comentaristas que Canidia fue, en realidad, una perfumista napolitana llamada Gratidia<sup>63</sup>, y sin duda Horacio tuvo muchas cuentas con ella porque aún la sacó más veces en su obra. Una en otro de los epodos; también en las sátira-

ras<sup>64</sup> buscando cadáveres con Sagana, ya asimismo citada. Las hechiceras que recorrían de noche el Esquilino, eran como la Pánfila de la «Metamorfosis» de Apuleyo: «maga primi nominis et omnis carminis sepulchralis magistra»<sup>65</sup>. Y para un caso —como el de Apuleyo mismo— en que se acusa a un hombre de haber conseguido el amor de un mujer por medio de los propios conocimientos mágicos, hay muchos contrarios<sup>66</sup>.

### 5. Magia venal

Existen también otros caracteres femeninos o masculinos que aman o por lo menos desean físicamente a otra persona y no saben, como sabían Simeta o Canidia, cada cual por su estilo, operar con la Magia. Son hombres o mujeres ignorantes. Estos recurren a un tercero, que es el clásico tipo de la hechicera que vive de su oficio, la profesional podríamos decir: la hechicera mediadora, que no sólo recurre a procedimientos misteriosos, sino también a la seducción más vulgar en casos. Ovidio, en una composición memorable por su alto valor psicológico, nos la ha representado así.

Antes de hablar de ella conviene recordar que el pensamiento mágico, aun entre la gente más primitiva, se auxilia casi *siempre* de procedimientos completamente comunes y corrientes. En otras palabras, el mago cree que hay que usar de la Magia para obtener los fines deseados, pero nunca piensa que se deben menospreciar los medios más vulgares, los medios que ofrecen la técnica o la observación de las pasiones o deseos, desprovistos de todo elemento imaginado<sup>67</sup>. Un viejo refrán castellano dice «A Dios rogando y con el mazo dando». El mago podría modificarlo ligeramente para expresar su punto de vista. Mas veamos al personaje ovidiano.

Dipsas es una viejecilla borracha y de intenciones viperinas, como su nombre lo indica, ya que «dipsa» significa *sed* en griego<sup>68</sup> y «dipsada» en latín era vocablo que designaba a una especie de víbora. Reputada como maga, concedora del arte de conjurar, de las pro-

piudades de las hierbas y de las sustancias mágicas en general, se insinúa que hacía vuelos nocturnos en forma de ave y a estas notas el poeta añade las de que tenía un ojo de doble pupila y se dedicaba a la necromancia, invocando a los antepasados.

Pero Dipsas no era esto tan sólo. En una sociedad ciudadana, en la que abundaban las mujeres de costumbres libres, servía de alcahueta eficaz y usando de palabras zalamerías y de ofertas procuraba prostituir en beneficio propio a toda la que cayera a su alcance<sup>69</sup>.

Dipsas no es la única figura con silueta semejante en la poesía y en la novela antiguas. La vieja Proselenos de Petronio pertenece al mismo stock; y nótese que en el mismo nombre de ella se la caracterizó como poseedora de especial relación con la luna<sup>70</sup>; era incluso más vieja que aquélla.

Luciano, por su parte, nos presenta a la ateniense Melita, preguntando a Baquis si conoce alguna vieja de las que *se dice abundan en Tesalia* y de las que saben componer voluntades, para que le devuelva el amor de Carino<sup>71</sup>, y antes Tibulo usa de la sabiduría de otra que le ofrece la posibilidad de recrearse con Delia, sin que el marido de ésta se entere, por muy públicos que sean los deliquios de los amantes<sup>72</sup>.

Así, pues, la hechicera, aparte de conocer los secretos de la Magia, de ser alcahueta, posee también ciertos conocimientos de tipo empírico que le permiten ejercer, a la par, los menesteres de envenenadora y perfumista: dos actividades que hasta el Renacimiento y aun después han estado ligadas de modo estrecho. Por este lado sí se la puede considerar como precursora de químicos y hombres de ciencia, aun cuando sus actividades nada tuvieran de desinteresadas y objetivas. Las hierbas y los «simples» entraban en buena proporción en su laboratorio y no hay que perder de vista la posibilidad de que, en ocasiones, la utilización de determinadas hierbas fuera la que producía (en ella o en sus víctimas) estados especiales de ensueño<sup>73</sup>. Los conocimientos positivos acerca

de ciertas propiedades de las plantas se transmiten a la hechicera medieval, según será ocasión de ver.

Nótese que para convertirse temporalmente en animal, en pájaro sobre todo, las hechiceras clásicas, según nos las describen Luciano y Apuleyo, se desnudan del todo, ponen dos granos de incienso en una lámpara, y, de pie aún, murmuran algunas palabras dirigidas a la lámpara. Abren después un pequeño cofre en el que hay varios tarros y escogen uno que contiene un líquido aceitoso con el que se frotran, desde la punta de las uñas, todo el cuerpo. Al punto les crecen las alas, les sale el pico, etcétera, y dando un graznido espantoso salen por la ventana<sup>74</sup>. ¿Es este líquido aceitoso, este unguento, una sustancia que produce algún efecto sobre el que se lo da, es decir, un estado de ensueño en que cree actuar y participar en asambleas y conventículos extraños? Ya veremos cómo algunos hombres del Renacimiento hablan de unguentos estupefacientes, cuyo uso se habría transmitido a través de las edades y que indicaría, también, un conocimiento de las propiedades de ciertas hierbas, dado de maestras a discípulas. Pero en general hay que pensar que los unguentos, etc., tienen un valor puramente «numinoso».

Cada hechizo —por otra parte— tiene su réplica, o queda invalidado por otro más eficaz. A Canidia le vence una rival más entendida según se ha visto<sup>75</sup>. Al hechizo que aviva los apetitos genésicos le puede responder otro que produzca la impotencia o él desvío<sup>76</sup>. A veces el hechicero o la hechicera recurren a la ciencia propiamente dicha, o a una pseudo ciencia según la cual se atribuyen a ciertas sustancias unas propiedades que acaso no tienen en la realidad.

Así, para producir la impotencia masculina parece que se recurría a encantos, sí, pero también a sustancias nocivas, venenosas. Ovidio, en una composición famosa en que cuenta un episodio de impotencia circunstancial parecido a otro del «Satiricón»<sup>77</sup>, piensa en que aquélla podría atribuirse a un *veneno* tesálico, a un «carmen», a una *hierba* o a una especial manera de hacer el *levan-*

tamiento de figura, escribiendo el nombre de la persona a la que se pretende hacer mal sobre cera roja<sup>78</sup>.

Algún espíritu generalizador vería en esta pericia, en el conocimiento de las hierbas, una herencia de la época remota en las que las mujeres se dedicaban a recoger plantas silvestres, para subvenir a las necesidades alimenticias de su comunidad, mientras los hombres cazaban o robaban lo que podían, y que en su búsqueda alcanzarían a distinguir no sólo las plantas útiles, sino también las dañinas. El mundo en que se mueve la hechicera es, pues, un mundo más coherente de lo que se ha dicho, aunque sea desenfrenado, desde el punto de vista moral.

## 6. Metamorfosis

Menos posibilidades de explicaciones históricas más o menos hipotéticas, pero de carácter racional y menos coherencia aparente con los demás hechos analizados, tiene el de que se haya creído con persistencia paralela que la hechicera se convierte a menudo en animal, para realizar parte de sus aventuras nocturnas, y también de que pueda dar forma animal a otras personas, merced a hechizos o encantos y por venganza casi siempre.

Subrayemos estas dos razones de las metamorfosis porque dan origen a dos personajes estereotipados en la literatura y en la tradición: uno es la «striga», otro «Lucio» o el asno, mejor dicho, el hombre-asno. Cuando se reputa que la facultad de transformarse experimenta una especialización, como ocurre en el caso del hombre-lobo («licántropos»<sup>78 \*</sup>, «loup-garou» en Francia, «lovisome» en Portugal) o en el de la hechicera antigua, greco-latina, que adopta la forma de pájaro nocturno, se populariza la creencia en un ser que participa, alternativamente, de dos caracteres de los cuales no se sabe bien cuál es el básico. La «striga» es más bien animal, pájaro nocturno, según unos, más bien ser humano según otros.

Ovidio nos ha dejado una buena descripción de las «strigae», que aprovechando siempre la nocturnidad se

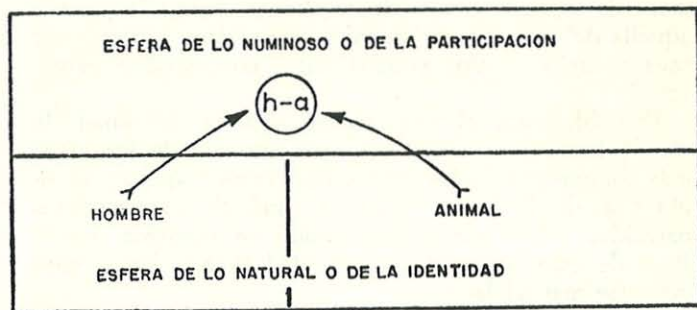
cebaban sobre los niños pequeños y lanzaban gritos estridentes durante sus vuelos. Y después de describirlos establece tres posibilidades para explicar su origen:

1, porque nazcan así («sive igitur nascuntur»).

2, porque sean producto de encantos («seu carmina fiunt»).

3, porque por medio de fórmulas queden algunas viejas convertidas en ellas («Naeniaque in volucres Marsa figurat anus»)<sup>79</sup>.

Por su parte, Petronio pone en boca de un personaje plebeyo un clásico episodio en que las «strigae», después de dejar maltrecho a un hombre robustísimo, sustituyen el cuerpo de un niño por el de un muñeco hecho de heno. Y el narrador termina diciendo de modo sentencioso que hay mujeres muy sabientes que aprovechando la nocturnidad pueden poner el mundo fuera del orden natural: «Rogo vos, oportet credatis, sunt mulieres plus sciae, sunt Nocturnae, et quod sursum est, deorsum



faciunt»<sup>80</sup>. En este caso, claro es, las «strigae» son, esencialmente, estas mujeres nocturnas y sabientes.

En estado de fluidez semejante quedan siempre muchas concepciones antiguas, sin que esto quiera decir que sean por fuerza resultado de una mentalidad exclusivamente «prelógica». Porque es en el mundo de lo numinoso donde ocurren (con mayor o menor frecuencia,

esto es secundario) los hechos que no se ajustan a la que han llamado «ley de la identidad» los mismos que han defendido la tesis de que existe tal mentalidad pre-lógica (*anterior* también en el tiempo a la lógica, según ellos). La realidad es que las nociones de *identidad* y *participación* corresponden a dos sistemas distintos de pensar, pero que pueden coexistir y de hecho han coexistido en muchas mentes de ayer y de hoy. Por lo mismo por lo que en la esfera de lo *natural* rige la ley de la identidad (A es A) es por lo que en la esfera de lo *numinoso* puede regir la de participación (A es B):

Y la lucha entre los dos sistemas ha durado hasta épocas mucho más modernas que lo que se cree no sólo en el vulgo, sino también en las clases intelectuales, teniendo cada vez mayor fuerza el pensamiento naturalista.

La «striga» de los poetas y novelistas es un producto claro de uno de los dos sistemas, el de la participación. Y la creencia en los maleficios hechiceriles está documentada incluso en las inscripciones funerarias, como aquella del niño Jucundus en la que se lee: «Eripuit me saga crudelis..., Vos vestros natos concustodite parentes»<sup>81</sup>.

Probablemente el niño murió víctima del «mal de ojo» («fascinum», βασκανία), que era uno de los actos más comúnmente achacados a hechiceras y que en el siglo I a. de J. C. se pretendía combatir con amuletos parecidos a los que se han usado en nuestros días<sup>82</sup>. Pero de estos casos de continuidad tiempo habrá para ocuparse más adelante.

El terror que producía la hechicera, que, como hemos visto, Horacio y Lucano procuraron explotar, se halla a veces extrañamente combinado con otro sentimiento en apariencia contrario, de burla y risa. Petronio, en los pasajes aludidos, logró un efecto de realismo extraordinario al poner en boca de dos de los asistentes al festín de Trimalción, compuesto de personas bajas y desvergonzadas, unos sucesivos terroríficos en los que intervienen hechiceras y licántropos, y que producen el terror de

aquella canalla. En otra ocasión, en boca de una vieja hechicera, borracha, la ya aludida Oenothra, pone unos versos solemnes, que comienzan diciendo nada menos que esto: «Todo lo que ves en el orbe me obedece... La tierra se deseca, las plantas se marchitan, los mares se aquietan, las fieras se aplacan... La misma luna baja»; como si aquella vejezuela fuera Medea o una maga de las descritas por los grandes poetas<sup>83</sup>. En los dos casos la intención satírica de Petronio es clarísima y viene a demostrar que en la Antigüedad ya había ingenios que se reían de este mundo movido por los deseos elementales. Pero aun un temperamento religioso y creyente en prestigios como Apuleyo no desdeñaba dar algún toque cómico en medio de otros que no lo son, al narrar ciertos episodios en que salen hechiceras, tan abundantes en su novela<sup>84</sup>.

Sospecho (aunque no tengo autoridad para sostenerlo) que en sociedades mucho más primitivas que las antiguas existen o han existido también temperamentos escépticos en este orden, hombres de una textura mental parecida a la de Petronio y a la de los libertinos de la época renacentista y posterior, que veían cuanto hay de pobre subterfugio o de instinto frustrado en las operaciones mágicas. Pero la generalidad es fiel a sus deseos y confunde lo que le *conviene* con lo que *debe ocurrir*. El apetito erótico, la mala voluntad, el miedo, todas las pasiones y los vicios se someten, así, al pensamiento mágico, bajo el patrocinio siempre de una divinidad, no siempre terrorífica o maléfica.

Así vemos cómo las divinidades de carácter más especial o «especializado», dentro de la religión romana, podían favorecer o patrocinar una clase de hechizos. He aquí —nos dice Ovidio en un pasaje de los «Fastos» no exento tampoco de ironía— a esta vieja sentada en medio de un grupo de muchachas. Hace un sacrificio a Tácita, diosa o ninfa del silencio, pero ella no calla. Con tres dedos coloca tres granos de incienso en el suelo, allá donde un ratón abrió su oculto camino. Liga después tres hilos encantados a su «rhombos» mágico y da vueltas

en su propia boca a siete habas negras. Por último, seca al fuego la cabeza de un pescado («maena»), cuya boca está tapada con pez, que ensarta en un asador de estaño. Vierte después un poco de vino sobre él y bebe lo que queda, a su propia salud o a la de sus compañeras (más bien a la suya): «Ea —dice para terminar—, ya hemos ligado las malas lenguas, ya hemos cosido las bocas enemigas.» Y, un poco borracha, se va<sup>85</sup>. Magia imitativa y homeopática, se dirá. Sí, pero también una vez más rito religioso con su ministro más o menos respectable.

### 7. Consecuencias

En suma, durante varios siglos de la Antigüedad clásica, hallamos documentada la creencia en que ciertas mujeres (no por fuerza viejas siempre) eran capaces de transformarse a voluntad y transformar a los demás en animales, que podían también realizar vuelos nocturnos y meterse en los sitios más recónditos, haciéndose incorpóreas, eran expertas en la fabricación de hechizos para hacerse amar o para hacer aborrecer a una persona, podían provocar tempestades y enfermedades, tanto en hombres como en animales y dar sustos o gastar bromas terroríficas a sus enemigos. Estas mujeres para realizar sus maldades tenían conciliábulos nocturnos en los que consideraban a la Noche, a Hécate y a Diana como divinidades protectoras o auxiliadoras en la fabricación de filtros, bebedizos, etc., y a las que invocaban en sus conjuros poéticos, o con fórmulas conminatorias y amenazadoras cuando querían obtener los resultados más difíciles.

Independientemente de sus poderes, a las mujeres que tenían la reputación de pertenecer al grupo, se las creía expertas en la fabricación de venenos y también en la de afeites y sustancias para embellecer y, a veces, se las utilizaba como terceras o mediadoras en asuntos eróticos.

Así, dentro de la lengua clásica greco-latina, se regis-

tran una serie de nombres que aluden a diversos actos, operaciones y sustancias y que constituyen, en conjunto, un haber tradicional tanto dentro de la historia de la Hechicería como dentro de la del Humanismo, y que nos permiten sostener la tesis de que cuando, en pleno Renacimiento, el bachiller Fernando de Rojas, genial autor de la *Celestina*, trazó la figura de aquella mujer y describió lo que un autor moderno ha llamado su «laboratorio», pudiera, sin mucho riesgo de ser considerado como un escolar pedante, seguir a Horacio, Ovidio, etc., en sus descripciones hechiceriles y dar una idea de algo tan real en su tiempo como en el de ellos, por un método de puros préstamos literarios.

Enfoquemos ahora el asunto desde otro punto de vista.

Las leyes paganas condenan de modo formal todo uso de la Magia hecho con fines maléficis. Desde las más antiguas de Roma<sup>85\*</sup> hasta las últimas que pueden atribuirse a autoridades que aún no profesaban el Cristianismo. Tácito nos ha dejado una pintura magistral del terror producido en Roma cuando se encontraron los hechizos (considerados algunos como «devotiones») que se creyó produjeron la enfermedad de Germánico<sup>86</sup>.

Ammiano Marcelino, por su parte, nos habla de las persecuciones practicadas por delitos de Magia en las épocas de Constancio<sup>87</sup> y de Valente y Valentiniano I<sup>88</sup> y sus textos y otros alusivos a los mismos hechos dieron pie a que Gibbon escribiera unas páginas elocuentes y saturadas del espíritu de su época contra la creencia en la Magia<sup>89</sup>. Pero al tropezar con estas figuras oscuras del Bajo Imperio entramos en un mundo distinto, en que las creencias aquí expuestas sufren nuevas interpretaciones.



Así, sin atender a grados ni matices, los antiguos dioses se vieron asimilados a los demonios, ni más ni menos: o al Diablo, abstrayendo y unificando más los conceptos. Lo que podía haber de pío, de moral, de decoroso dentro de los cultos domésticos y públicos griegos y romanos, no fue tenido en cuenta. Y sólo en épocas recientes en las que el Ateísmo es el mayor enemigo de la gente de la Iglesia, se ha vuelto a poner de relieve por algunos miembros de la Iglesia misma aquella piedad antigua, por no decir pagana, que trasciende en muchos textos de escritores clásicos. «¿Quiénes no tienen que ganar con los cristianos? Los alcahuetes y otros agentes de la lujuria, los asesinos sicarios, los envenenadores, los magos, los arúspices, los adivinos (*arioli*) y los que se dan a la Astrología (*mathematici*).» Esto decía Tertuliano en su apología famosa<sup>3</sup>, mucho antes del triunfo. No proclamaba de modo tan claro que la religión suya procuraría también desterrar a las demás, equiparando al pagano o gentil con las personas dadas a aquellas artes y acciones punibles según la misma moral pagana.

Hoy vemos la lucha terminada y desde muy lejos. Es difícil que nos imaginemos con exactitud la situación antes del final y de cerca. La fuerza dialéctica de la Historia concluida, escrita, juzgada, nos domina. Pero es posible que la radical diferencia que establecemos entre Cristianismo y Paganismo nos impida destacar los valores más profundos del Paganismo, del mismo modo como el triunfo de la Filosofía socrática alteró durante mucho tiempo la visión que se tuvo de los sistemas anteriores, y acaso aún hoy (pese a varios esfuerzos) influye para que no resulten tan valorados como debieran serlo.

Parece, sin embargo, que en las primeras luchas entre emperadores paganos y emperadores con simpatía hacia el Cristianismo se procuraba averiguar simplemente cuál de los dos sistemas era el más eficaz o poderoso como auxiliar de las armas mismas. Y cuando Constantino se vio premiado con la victoria, pensó simplemente que era necesario dar satisfacción al Dios que se la había

### 1. El Cristianismo ante la magia antigua y el Paganismo

Con el triunfo del Cristianismo los sistemas de creencias existentes con anterioridad en Europa hubieron de sufrir una reinterpretación, como es lógico. En primer término al condenar, como tuvo que condenar, toda creencia pagana, la nueva religión, por vía de sus autoridades, procedió de modo parecido a como antes había procedido el paganismo con las creencias cristianas: las alteró algo, para convertirlas mejor en pura representación del mal.

Los paganos habían dicho, con falsedad, que los cristianos adoraban una cabeza de asno, que mataban niños y que cometían otros muchos actos nefandos en sus reuniones<sup>1</sup>. Los cristianos pudieron acusar a los paganos de modo más directo, profundo y veraz poniendo de relieve la insensatez de algunos de sus mitos y ritos según lo que una moral filosófica podía dictar, ya en la Antigüedad, contra su obscenidad, su brutalidad y su aire grotesco. Autores como Arnobio y Lactancio aprovecharon bien el filón<sup>2</sup> que sofistas como Luciano habían utilizado, con otros fines.

dado, al menos en parte. Sus sucesores no se contentaron con esto: poco a poco proscribieron al Paganismo en sí. Pero al lado de él proscribieron también creencias y prácticas que los mismos paganos habían considerado punibles y que estaban castigadas en sus leyes.

Una nueva concepción del Derecho hizo que éste se cargara de un carácter religioso que acaso no había tenido inmediatamente antes. Al Derecho particular de la «polis» griega o la ciudad romana, Derecho empírico o pragmático como el que más, sucede el Derecho de los *creyentes*, de los *fieles* frente a los que no lo son. A la idea de la moral pública, de la moral de la «polis», se opone la idea de la moral de la comunidad religiosa. El cambio es enorme desde todos los puntos de vista; aunque hay que advertir que, una vez producido, las doctrinas jurídicas y las doctrinas teológicas tienen un desarrollo independiente hasta cierto punto.

## 2. La doctrina jurídica y la doctrina teológica

Así, en la legislación cristiana del Imperio, a la par que se condenaba el culto ya llamado idolátrico, se condenaba también mediante varias leyes la práctica de casi todos los aspectos de la Magia. Algunas de estas leyes son acaso más severas (aunque no más explícitas) que las de otras épocas. La «interpretatio» de la ley 3 del título 16 del libro IX del «Código Teodosiano» dice, por ejemplo: «Malefici vel incantatores vel inmissores tempestatum vel hi, qui per invocationem daemonum mentes hominum turbant, omni poenarum genere puniantur»<sup>4</sup>.

Y entre otras leyes que contiene aquel código, y que corresponden a distintas fechas del siglo IV, hay una por la que se condena con pena capital a los que celebraran *sacrificios nocturnos* en honor de los *demonios* o invocaran a éstos<sup>5</sup>. Las leyes del libro IX, título 18, del «Codex Iustinianus»<sup>6</sup> y de otras colecciones legales antiguas reflejan el mismo espíritu.

Pero tan interesante o más que precisar el alcance

de estas disposiciones, que han sido objeto de estudios y comentarios muy nutridos, es explorar el ánimo de las personas de mayor autoridad en aquellos tiempos, es decir, los padres de la Iglesia, examinando lo que nos dicen acerca de la Magia y Hechicería, y más concretamente sobre ciertos aspectos de éstas. Los textos reunidos muchas veces ya acerca de la Magia, según las autoridades cristianas primitivas, demuestran que la creencia en ella era general<sup>7</sup>.

La Astrología, la Adivinación, los maleficios y ligaduras, la llamada Mathematica, la Necromancia, la fabricación de filtros y filacterias, la creencia en el poder de los sortilegios, etc., constituyen las «artes» mágicas como en tiempos anteriores. Pero al tratarse en particular de las acciones de las hechiceras, tal y como las habían expuesto Apuleyo y otros, nos encontramos con que hay un intento teológico de interpretarlas en forma no *real* en absoluto, y este intento —memorable por muchas razones— es nada menos que de San Agustín, que habla de acuerdo con experiencias muy directas y personales.

«Cuando estábamos en Italia —indica aquel santo en un pasaje famoso de ‘De civitate Dei’— oímos hablar de ciertas mujeres, mesoneras de profesión, que imbuidas de aquellas malas artes, dando de comer queso a los viajeros que querían, luego los convertían en jumentos, que servían para transportes»<sup>8</sup>. Es decir, que la historia narrada por Luciano y Apuleyo (al que San Agustín hace alusión poco después) se daba como factible en los siglos IV y V.

Pero San Agustín se muestra, sin embargo, muy dubitativo, en unas consideraciones que siguen a lo narrado, acerca de la posibilidad *física* de tales metamorfosis. Cree que, en realidad, el demonio sume a los hombres que dicen haberlas experimentado en una situación especial de *ensueño imaginativo*, durante la cual se dan como vívidos, con todo detalle, muchos episodios que pueden ocurrir en derredor, aunque no al que está bajo el poder maléfico, e ilustra la creencia en el mismo poder del



referido hechizo de los quesos con un caso que contaba un tal Prestancio.

Decía éste que habiendo comido su padre del queso hechizado, en su propia casa, le entró un sueño tan profundo que nadie podía despertarle. Despertó al fin por sí mismo al cabo de varios días y contó lo que le había ocurrido mientras tanto. Se había convertido en caballo y había estado transportando provisiones para las tropas que se hallaban en Rhetia. Ahora bien, se comprobó que el transporte de las provisiones se había realizado en la forma que él lo describió... De aquí a Apuleyo hay una distancia grande. Porque el santo, que, por otra parte, no dudaba de que las hechiceras («veneficae») pueden hacer enfermar o curar, no sólo duda de la realidad de las metamorfosis, sino que cree que es imposible invocar a las almas de los muertos por medio de encantos y realizar lo que se pretende con tales invocaciones<sup>9</sup>. Dejando estas últimas cuestiones a un lado, se ha de notar que con relación a las metamorfosis y otras acciones ligadas con ellas, la tesis del *ensueño* fue la que tuvo mayor validez entre las autoridades de la Iglesia occidental durante toda la primera parte de la Edad Media y no han faltado quienes la pusieron en contraste con la defendida por autoridades de época posterior, que sostuvieron a machamartillo no sólo la realidad de las metamorfosis mismas, sino también la de otros actos de que luego se ha de hablar más largo, como los vuelos nocturnos, las cabalgatas hechiceras, etc. Los padres de la Iglesia antigua tenían que combatir al Paganismo incluso en el campo de la «realidad». Los de la más moderna no se sintieron tan obligados a ello y dieron como cierto lo que muchos antiguos paganos habían creído.

### 3. La hechicería femenina durante el Bajo Imperio .

Así, pues, si no se podía negar de modo radical (y dado que los textos sagrados las consideran como reales) la efectividad de las artes mágicas, en casos sí se podía limitar el alcance del poder del Demonio, bien conside-

rando que una vez establecido el Cristianismo lo que *antes* era común dejaba de serlo *después*, bien atribuyendo a sus actuaciones en el *espíritu* y no en el *cuerpo* mucho de lo que se creía causado por él. Porque excusado es decir que esta época de inseguridad colectiva e individual en que vivieron San Agustín y otros padres de la Iglesia, que trataron con mayor o menor extensión de las artes mágicas, se prestaba más que ninguna a la credulidad más absoluta. Y pueden recordarse, como ocurridos en ella, cantidad de casos que acreditan la fe en la Magia maléfica concretamente. Pero reduciéndonos a la creencia en el poder maligno de ciertas mujeres cabe hacer memoria —por vía de ejemplo— que el historiador Zósimo cuenta que la esposa de Stilicón, al casar a una de sus hijas con el emperador Honorio, se valió de una bruja para impedir que éste cumpliera con su deber conyugal<sup>10</sup>. Y caído el Imperio de Occidente, la idea del poder de la «strix», «stria», «striga» o «masca» (como se llamaba a menudo a estas mujeres maléficas en la baja latinidad) vive en la conciencia del pueblo siglo tras siglo<sup>11</sup>. Los actos que se les atribuyen son siempre parecidos, cuando no los mismos. El poder de ciertos estereotipos hace que siglos después de que vivieran no sólo Luciano y Apuleyo, sino también San Agustín y el desdichado emperador Honorio, en pleno siglo IX, se contara que hubo gran discusión entre el papa León IX y Pedro Damiano acerca del caso de cierto joven que se decía había sido transformado en asno por unas mujeres. La versión que da del hecho un autor británico muy posterior en verdad es la siguiente. Cierta noche un joven juglar pidió posada a dos viejas hechiceras, que vivían en los alrededores de Roma. Mientras el pobre joven dormía lo transformaron en asno y como, pese a la metamorfosis, conservó la inteligencia humana, ganaron mucho dinero exhibiéndolo y haciéndole mostrar sus habilidades. Por último, lo vendieron muy caro a un rico vecino que se había encaprichado con el asno. Al tiempo de la venta recomendaron al nuevo amo que le impidiera bañarse en agua. Así vivió el joven transformado durante

mucho tiempo hasta que, habiéndose descuidado una vez el amo, se fue a un estanque, se zambulló y recobró su forma primitiva. El juglar contó en público su historia y el Papa, después de haber sido convencido por Pedro Damián de que tal cosa era posible, castigó a las hechiceras <sup>12</sup>.

Si en los dominios del antiguo Imperio de Occidente vemos pulular a éstas, no menos mediatizada por ellas se creía que estaba la vida de cantidad de súbditos del Imperio Oriental, bizantino. Un padre de la Iglesia griega de gran combatividad, predicó con insistencia contra las supersticiones en general. Pero en algunas de sus homilías atacó con especial dureza a las mujeres que de continuo empleaban hechizos <sup>13</sup>.

«No os contentáis con hacer ligaduras y hechizos —dice en cierta ocasión San Juan Crisóstomo a los habitantes de Antioquía—, sino que, además, lleváis a vuestras casas a viejas borrachas y temblorosas para que los ejecuten» <sup>14</sup>. Los ataques del predicador alcanzan las alturas y es conocida su posición ante los excesos de la emperatriz Eudoxia <sup>15</sup>.

Si la corte de aquella estaba infectada por la práctica de la Magia negra, tanto o más lo estuvo después la de otras emperatrices. Procopio nos dice que la mujer de Belisario, Antonina, «usó de los filtros conocidos en su familia (φαρμακεῦσι τε πατρώϊς πολλά ὀμιληκῶτα) como si ésta constituyera una dinastía de hechiceras <sup>16</sup>. Y una vez que atrajo a aquél y se casó con él, los empleó con otros fines <sup>17</sup>. De Teodora afirma que tenía tratos mágicos con el demonio <sup>18</sup>. Pero la práctica no estaba confinada a las mujeres: los hombres también fueron acusados de actos semejantes <sup>19</sup>. Siglos después un historiador bizantino también, Nicetas Acominata Choniata, habla de unos hechizos a los que recurrió Eufrosina, mujer del emperador Alejo Angel, para conocer el futuro, parte de los cuales consistieron en dar de latigazos a una estatua de Hércules, obra preciada de Lisimaco, y mutilar a un jabalí de Calidonia, al que rompió el morro <sup>20</sup>.

Otras cortes menos refinadas, pero acaso tan crueles

como éstas, fueron teatro de escenas sombrías del mismo tipo. Por ejemplo, la de los reyes francos. No en balde los pueblos germánicos, en un lento proceso de Cristianización, se hallaban sujetos, como los que más, al influjo del pensamiento mágico, que para algunos autores es como un *índice cultural*, es decir, que cuanto más se admita la realidad objetiva de los hechos mágicos, más retrasado se considera que está un pueblo, una sociedad <sup>21</sup>. Y en este caso la tentativa de considerar «incorpóreos» a algunos de los hechos más típicos, como los consideraba San Agustín, puede interpretarse como un intento positivo de avance. Hablemos, pues, de los pueblos llamados bárbaros.

#### 4. La hechicería femenina entre los pueblos germánicos y eslavos

Si la Antigüedad clásica conoció un tipo de hechicera que se parece bastante a la que nos es familiar, a la que ha existido en Europa mucho después, aun en época contemporánea, algo parecido puede decirse también con relación a los pueblos europeos que quedaban fuera del mundo clásico, según vamos a ver, tomando como punto de apoyo textos conocidos.

Comencemos con los de tronque germánico, acerca de cuya Magia hay muy buenas autoridades. De acuerdo con ellas podemos sostener que también entre los germanos cada «situación» social dio lugar a un tipo de Magia y que incluso se afirma que los dioses la usaron en determinadas circunstancias. Podemos decir asimismo que, a pesar de lo extraño que parezca esto, la práctica de la Magia se ajusta a un orden lógico y a un orden social: como ocurre en otras comunidades bien estudiadas modernamente y que la maléfica florece en determinados estados de tensión.

En lo más alto de la sociedad germánica nos encontramos a los reyes, ejercitando la Magia pública con éxito más o menos reconocido.

Entre los suecos, Erik, el del sombrero ventoso, fue

un rey de excepcionales poderes mágicos<sup>22</sup>. En otros casos las desgracias y miserias de la comunidad se atribuyen al hecho de que el monarca reinante no tenía el poder mágico adecuado para arrostrar las circunstancias. Pero descendiendo en la escala social vemos también que en la vieja Escandinavia se consideraba que cada actividad mágica era patrimonio de un linaje que tenía, como los demás, su epónimo. Así, «todos» los adivinos, «todas» las hechiceras y «todos» los magos descendían de su respectivo antepasado particular, del mismo modo como los gigantes tenían el suyo<sup>23</sup>.

La división de las actividades humanas por linajes supone una transmisión especial de conocimientos por vía tradicional, desde una época mítica; por otra parte, la Hechicería o Magia maléfica tiene su nombre propio y queda perfectamente definida por la palabra «seid»<sup>24</sup>.

En las leyendas históricas de Islandia hay pasajes en los que esta actividad maligna se achaca a toda una familia compuesta de padre, madre e hijos<sup>25</sup>. Pero, como ocurre en el mundo clásico, son las mujeres, o determinados tipos de mujeres, las que de manera más frecuente se consideran como dadas a ella.

El texto de Tácito en la «Germania», según el cual en aquella tierra los hombres creían en cierto carácter sagrado de las mujeres y siempre prestaban gran atención a sus consejos, avisos y advertencias<sup>26</sup>, ha sido objeto —como casi todos los de aquella obra— de muchas interpretaciones encontradas. Pero si de una parte puede ilustrarse con los ejemplos de Velleda<sup>27</sup> o Ganna<sup>28</sup>, heroínas de la historia germánica, de otra hay razones para creer que los sentimientos de respeto y veneración podían ir unidos a los de temor, a los de simple miedo hacia los maleficios que practicaban.

Tanto la primitiva literatura germánica como las obras históricas escritas en latín acerca de los pueblos del mismo tronque en época más tardía, nos hablan de esta situación equívoca de la mujer con constancia.

Numerosos son, así, los pasajes de los «Eddas» en que se alude a la pericia de las mujeres en materias

hechiceriles y al peligro que se corre dejándose dominar por ellas:

«Huye del peligro de dormirte en brazos de la mujer maga; que no te estreche contra su seno. Te hará despreciar la asamblea del pueblo y las palabras del príncipe; rehusarás el comer, huirás del trato con los demás hombres y te irás a dormir tristemente», dijo una voz sobrenatural a Lodfafner<sup>29</sup>: considerando éste y otros hechos podría hablarse de un «complejo de Circe» que ha dominado a hombres de diferentes épocas de modo imperioso.

Por otra parte, la imagen de la *vieja hechicera* sale de continuo en los mismos poemas. Sirve, por ejemplo, para representar a Angerboda, la madre de los lobos que devorarán el sol y la luna:

*«Al este de Midgard, en la selva de hierro  
Estaba sentada la vieja hechicera.  
Ella alimentaba a la raza  
Terrible de Fenrer...»*<sup>30</sup>

Y, por otro lado, la Hechicería o la Magia realizada con malos fines, es objeto de imprecaciones constantes, se considera como una de las actividades más antisociales que cabe imaginar.

Pero conviene insistir en que, dentro del mundo germánico, pagano también, los dioses quedan comprometidos no sólo como fautores de hechicería, sino incluso como hechiceros. Loke o Loki, el maligno, es capaz de decirle al mismo Odín: «Se afirma que has ejercido la Magia en Samsøe, que te has ocupado de maleficios como una *Vala*: bajo la forma de una bruja has errado por el país. Esto es lo que yo encuentro envilecedor en un hombre»<sup>31</sup>. A Freya le grita: «¡Cállate! Tú eres una envenenadora y practicas la Magia. Por tus hechizos las potencias propicias se han vuelto desfavorables a tu hermano»<sup>32</sup>.

No hay duda, pues, de que la Magia tiene su lugar en la vida de los dioses como en la de los mortales. La pregunta que se hacía Lucano con relación a los del Olim-

po podía habérsela hecho un germano con respecto a los del Walhala. Hay una «vis mágica» que los domina o fascina, lo mismo que a los poderosos o a los humildes de la tierra.

Varias leyendas, recogidas en textos más modernos que los aludidos, acreditan que estos pueblos germánicos en la vida cotidiana estaban dominados por el miedo a las hechiceras y que las creían con frecuencia causantes de las desgracias de sus reyes. Una de las más conocidas es la relativa a la muerte del rey danés Frothon III, que los escritores de asuntos mágicos han solido tomar comúnmente del historiador alemán A. Krantz.

El rey —como otros muchos más o menos legendarios (se dice vivió en tiempo de Cristo)— parece que usaba de la Magia. Tenía en su corte a una hechicera famosa. El hijo de ésta tenía gran fe en el poder de su madre. En cierta ocasión, se concertaron los dos para robar los tesoros del rey, que ya era viejo. Una vez realizado el robo huyeron de palacio y se retiraron a una casa que poseían en sitio apartado. El rey, siguiendo indicaciones de varias personas, asoció el robo con la huida y determinó ir en persona a buscarlos. Así lo hizo. Pero al verle llegar la hechicera usó de sus artes para convertir en toro a su hijo, que salió al paso del anciano. El rey se sentó para contemplar al animal. Pero la hechicera le dejó disfrutar poco tiempo del espectáculo: el toro le embistió con todas sus fuerzas y lo mató<sup>33</sup>.

Esto es lo que cuenta, poco más o menos, Krantz, aunque hay que advertir que existen versiones algo diferentes<sup>34</sup>. Pero para el caso es lo mismo. Lo que aquí hay que destacar es la configuración general de la leyenda. También vale la pena de indicar que quien la popularizó más creía que en su época (es decir, en los siglos xv-xvi) las viejas hechiceras eran capaces de realizar cosas tan sorprendentes como ésta, o más<sup>35</sup>. El mundo germánico, desde las tierras hiperbóreas hasta las vecinas al Mediterráneo pobladas por visigodos, ostrogodos y lombardos, desde las estepas del este de Europa a las

islas del Atlántico, vive dominado por la creencia en hechicerías y atemorizados por ellas en la época de sus grandes movimientos.

Y así, dentro de él, a los pueblos enemigos y odiados se les acusa de practicar la Hechicería y de descender de hechiceras malvadas. Una tradición que recogió ya Jornandes o Jordanes, historiador de los godos, en el siglo vi y que después recordaron otros muchos historiadores, modificándola, es la de que habiendo hecho el rey Filimero, en tiempo antiquísimo, una investigación acerca de las costumbres de su pueblo, halló que existían dentro de él ciertas magas, a las cuales ordenó llevar desterradas a las soledades remotas de Scythia, para que no contaminaran a más gente. Del comercio casual de éstas con ciertos espíritus inmundos que vagaban por los mismos desiertos nacieron los hunnos<sup>36</sup>. Eran aquellas magas las llamadas «alrunas» o «haliuruna» que surgen en otros textos. El denominar, pues, a uno «hijo de bruja» es un insulto antiguo, el atribuir malas artes a la comunidad más enemiga entre las próximas también es una reacción clásica del hombre. Concretamente en el caso de los hunnos es muy probable que fueran dados a la Hechicería (como luego lo fueron los magiars y húngaros), pero acaso también la mala reputación que tuvieran entre los godos se debiera en parte al terror enorme que inspiraban; en otras palabras, que se debiera al mismo sentimiento de impotencia que se tenía ante ellos.

Historias más o menos fabulosas acerca del poder de determinadas hechiceras se encuentran también en las viejas crónicas eslavas.

Así, en la historia más antigua de Bohemia hay una parte legendaria que conviene recordar aquí. A fines del siglo vii, el año 690, se pone la muerte de un jefe llamado Krok, que dejó tres hijas. La primera, Kazi o Brelum, era gran conocedora de las plantas medicinales y curandera. La segunda, llamada Tecka o Tekta, era adivina y sortílega; cada vez que se realizaba un hurto en el país ella descubría a su autor y si se perdía algo

señalaba dónde se había perdido. La tercera, Libuscha, Libussa o Lobussa, era sibila, poseía el espíritu de las pitonisas y fue superior a todos los hombres y mujeres de su época. Por artes mágicas hizo que los bohemios eligieran como señor a Przemislao, con el que se casó. Predijo la grandeza de Praga y después de una vida gloriosa murió. Mas he aquí que a su muerte las mujeres, acostumbradas a mandar, no se resignaron a volver a ser las siervas de los hombres. Una joven doncella, llamada Wlasca, de espíritu dominador, las reunió y las dirigió la palabra en términos parecidos a estos: «Nuestra señora Libussa gobernó este reino mientras vivió: ¿Por qué no he de regirlo unida a vosotras? Conozco todos sus secretos, también los sortilegios y las artes de augurar de su hermana Tecka, y también sé lo que de medicina sabía Brelum, pues no en vano estuve adscrita a su servicio. Si queréis conjuraros conmigo y ayudarme, espero que dominaremos por completo a los hombres.» Las mujeres reunidas le respondieron que les agradaba mucho la idea expuesta. Entónces les administró un brebaje que hizo que concibieran todas un odio absoluto a sus maridos, hermanos y amantes y a todo lo que fuera de sexo masculino. Así preparadas mataron a casi todos los hombres y sitiaron por las armas a Przemislao en el castillo de Diewin. Siete años dicen que duró el mando de las mujeres, a las que se atribuyen una serie de leyes que rayan en lo cómico. Pero al final volvió a ocupar el trono el mismo Przemislao que, a lo que parece, también era un insigne mago. Los autores tardíos se hicieron eco de esto interpretándolo a su modo<sup>37</sup>. La Edad Media recoge las tradiciones con fruición, cuando no las crea. Pero los procedimientos hechiceriles descritos en los textos son siempre de una desesperante monotonía. Los que se hallan ya en los poemas védicos, se aplican en las épocas más oscuras del medievo y se siguen aplicando hoy.

Así, por ejemplo, la historia del rey Duff de Escocia (que se coloca por los años de 967-972) entra dentro de un ciclo archiconocido. Cuentan las crónicas que ha-

biendo caído enfermo se reputó que la enfermedad era debida a hechicerías. Se iniciaron varias averiguaciones y al final se dio con unas hechiceras que tenían sometida a fuego lento una imagen de cera, retrato del rey. Así se vino a explicar el carácter raro de la enfermedad, que consistía en un sudor continuo. Una vez castigadas las mujeres, el rey recuperó la salud<sup>38</sup>.

##### 5. Más leyes civiles y religiosas: observaciones sobre su espíritu

Pero vamos a dejar ahora a un lado las tradiciones históricas recogidas en textos oscuros y un tanto legendarios y vamos a entrar otra vez en el terreno siempre árido de la legislación. Las leyes bárbaras, escritas en latín para uso de los hombres del Norte, que dominaron durante siglos las antiguas provincias del Imperio romano, son abundantes en disposiciones contra los hechiceros y contra los que se aconsejan de ellos.

Así, en el libro sexto, título segundo, del «Fuero Juzgo», se pueden leer cuatro de la época de Chindasvinto contra todas las clases posibles de Magia. En la primera se condena a siervos e ingenuos que consulten acerca de la salud o muerte del rey con «ariolos», «aruspices» y «vaticinadores», que, para el traductor castellano, eran tanto como «adevinos», «sorteros» y «encantadores». En la segunda a los que dan hierbas malélicas. En la tercera a los «maléficos» y productores de tempestades que, con sus encantos, malogran viñas y mieses, a los que turban la mente de los hombres por medio de invocaciones al demonio y a los que hacen sacrificios nocturnos en su honor. En la cuarta a los que malefician con ligamentos y palabras escritas, procurando el mal ajeno, en cuerpo, espíritu y hacienda<sup>39</sup>.

Estas leyes y otras civiles y eclesiásticas del mismo período condenan en conjunto las actividades mágicas, sin aludir al sexo de la persona. Pero las paralelas de las antiguas Galias y otros países dominados también por los bárbaros cristianizados, sí que aluden con fre-

cuencia al sexo de las personas malélicas y a otros hechos que hay que poner ahora de relieve. Acaso ciertos tipos de hechiceras abundaban más allí que en la España visigoda.

Un pasaje de Pomponio Mela que se ha discutido mucho, parece dar a entender que entre los antiguos galos había unas mujeres dedicadas a practicar la Magia con fines benéficos, pero adscritas a un templo, que eran no más de nueve y que guardaban castidad perpetua<sup>40</sup>. Lo que haya de cierto en él no parece que afecta al tema general de la Hechicería femenina.

Sabemos por otras fuentes, no del todo seguras sin embargo, que las hechiceras pululaban por las Galias en la época del Bajo Imperio romano, que, a veces, fueron consultadas por grandes personajes y que también fueron equiparadas a los «druidas» (llamándoseles así «druidesas» en textos relativos al siglo III)<sup>41</sup>. Estas hechiceras continuaron pululando en épocas posteriores, e inquietaron a más de una familia altamente situada en la corte de los reyes merovingios, como se ve en los escritos de los historiadores más famosos de aquel tiempo, en que también se advierte que más de una mujer pagó caro el tener reputación de tal.

El año de 578 la reina Fredegunda perdió un hijo. No faltaron personas de mala intención que insinuaron había muerto a causa de maleficios y hechizos. Un cortesano acusó al prefecto Mummolo (que era odiado por la reina) como instigador. Pero las ejecutoras se dice fueron unas mujeres de París, que en el tormento declararon que con sus maleficios habían hecho morir no sólo al mismo hijo de la reina, sino a mucha gente más<sup>42</sup>.

Fácil es imaginar la suerte de las mujeres y del prócer.

No fue éste el único episodio de la vida de aquella reina feroz, en que salen a relucir hechiceras. Antes acusó de haber dado muerte a otros dos de sus hijos a su hijastro, Clodoveo o Clovis, ayudado por, o en complicidad con, una vieja hechicera y su hija: a los tres consiguió matarlos<sup>43</sup>. Pero esto no quitaba para que ella

misma hiciera maleficios y consultara a las hechiceras cuando le parecía oportuno<sup>44</sup>.

Fredegunda no era una excepción en la tierra donde reinaba: la represión de las prácticas a las que se dio y de las que acusó a otros fue uno de los mayores cuidados que tuvieron las autoridades civiles y religiosas de entonces y de después.

A veces se nota, sin embargo, una oscilación sensible en el modo de llevarla a cabo, una divergencia entre el criterio de los hombres de leyes y el de los teólogos u hombres de Iglesia. Vale la pena de pararse a considerar esto.

Hace ya muchos años que un erudito francés, Garnet, compiló las leyes más famosas que dictaron los reyes francos y sus sucesores para reprimir la práctica de la Magia, que (como ocurría en las últimas leyes imperiales) quedaba incluida en sus manifestaciones diversas, dentro de la herencia pagana que había que proscribir. Después han vuelto a ser estudiadas con mayor rigor y precisión. Pero aun el libro antiguo sigue siendo útil<sup>45</sup>.

Estas leyes, en apariencia, no son muy distintas de las que dictaron los emperadores cristianos y los reyes visigodos y ostrogodos en sus respectivos dominios, o las que se conocen como propias de Inglaterra, Alemania y Hungría en tiempos igualmente oscuros. Son de una monotonía aparente que hace aburridos de leer los libros que se ocuparon de ellas. Pero no hay más remedio que examinarlas, aunque sea de modo rápido, pues entre la masa de cosas repetidas surge, de repente, algo que resulta particular, significativo en extremo.

En el año 743 Childerico III publicó un edicto en el que condenaba, sin hacer mayor distinción, prácticas paganas y prácticas propiamente mágicas. Entre las primeras pueden ponerse los sacrificios a los muertos, y otros que aun hacían muchos junto a las iglesias mismas y dedicándolos, ya que no a los dioses antiguos, sí a santos mártires y confesores. Entre las segundas hay que contar a los sortilegios, la adivinación, los augurios, los encantos y las filacterias<sup>46</sup>.

Carlomagno, siguiendo la trayectoria que habían marcado éste y otros de los reyes merovingios, publicó también varios edictos en los que exhortaba a sus súbditos a que no se librasen a las *supersticiones*; mas habiendo sido pequeño el resultado de tales exhortos, dio otros en los que ya establecía penas. Estos edictos condenan de modo específico toda clase de *hechicerías*, tales como el levantamiento de figura, la invocación de los diablos y el uso de los filtros amorosos, turbar los aires, excitar tempestades, echar maleficios y hacer morir los frutos de la tierra, hacer que la leche se retire de los animales domésticos de los unos y dársela a la de otros, practicar la Astrología judiciaria y fabricar caracteres y talismanes. Los que ejerzan en lo futuro las artes diabólicas —se declara— serán reputados execrables, y tratados como los homicidas, envenenadores y ladrones y los que los consultan y utilizan tendrán la misma pena, que en casos será la de muerte<sup>47</sup>.

El año 873 Carlos el Calvo dio otra capitular, en Quierzy sur Oise, en la que declara que quería cumplir con su deber de rey (señalado por los santos) habiéndose enterado de que en varias partes de su reino habían aparecido hechiceros y hechiceras, ocasionando enfermedades y aun la muerte a varias personas. Su propósito era hacer desaparecer a los impíos, a los fabricantes de filtros y venenos: «Hacemos en consecuencia recomendación expresa a todos los condes de que busquen y prendan con gran diligencia a los culpables de estos crímenes en sus respectivos condados. Si son convictos, hombres o mujeres, deben perecer, como lo piden la ley y la justicia. Si son sospechosos o se hallan bajo acusación simplemente, pero no convictos y si los testimonios no son suficientes para probar su culpabilidad, serán sometidos al juicio de Dios. Este juicio determinará su perdón o condenación. Y no sólo los culpables, sino también sus asociados y cómplices, hombres o mujeres, morirán, a fin de hacer desaparecer de nuestra tierra todo conocimiento de crimen tan grande»<sup>48</sup>.

Estos tres textos de tres épocas distintas son suficientes para ver cómo la ley civil era dura con los que estaban culpados por delitos de Hechicería, allá por los siglos VIII y IX. Pero, probablemente, en su aplicación se dieron muchas arbitrariedades y la acusación de haber realizado tales delitos debió de hacerse una y otra vez del modo apasionado y violento como la realizó Fredegunda. El peligro de inculpar a gentes que eran incluso inocentes en la intención hubo de ser visto.

Así se explica que la Iglesia, que condenaba de un modo absoluto, desde el punto de vista teológico, todo lo que oliera no ya a Magia, sino simplemente a Paganismo, promulgara una serie de disposiciones que tienden a moderar a veces los efectos de la ley civil. Valdría la pena de investigar sobre los fundamentos de esta moderación que, en gran parte, puede considerarse como propagandística, es decir, enderezada a atraerse a masas que aún quedaban muy fuera del Cristianismo en campos y aldeas sobre todo. Pero, en todo caso, se ve siempre también en las disposiciones moderadoras la huella del pensamiento de San Agustín.

Hace ya mucho que J. B. Thiers, en su «*Traité des superstitions*», reunió cantidad de referencias a cánones de concilios, decretales, etc., en que se condenaba severamente la práctica de la Magia y que datan de los siglos VI, VII y VIII<sup>49</sup>. De épocas posteriores también. Si en unos se hace hincapié en los peligrosos efectos espirituales de la Magia, en otros se insiste en que, a menudo, los magos mismos son objeto de *engaños* e *ilusiones* diabólicas y que no hay que creer en aquellos efectos a pies juntillas.

Así resulta, por ejemplo, que aun después de promulgadas las referidas «Capitulares» de Carlomagno los preladados reunidos en el concilio de Tours el año 813, ordenaron a los sacerdotes que advirtieran a los fieles que los encantos no pueden aliviar nada ni a las personas ni a las bestias enfermas o moribundas y que no son más que engaños y ardidés del demonio<sup>50</sup>. Y en otras ocasio-

nes las mismas autoridades eclesiásticas se levantan contra hechos dados como ciertos por la ley civil o atenúan sus efectos.

Puede ponerse como ejemplo el de Agobardo, arzobispo de Lyon (779-840), que, contra viento y marea, criticó y censuró ásperamente a aquellos que creían que había seres humanos capaces de provocar tempestades y granizos y a los que, con motivo de una epidemia que atacó a los bueyes de los campesinos de su diócesis, pensaron que esto era debido a que el duque Grimaldo había enviado a unos hechiceros a que lanzaran polvos maléficis en los campos, montes y fuentes<sup>51</sup>.

Mas de acuerdo con las capitulares y leyes civiles estuvieron los prelados reunidos en París, en el concilio del año 829, sexto de los celebrados en aquella ciudad. Al canon 11 dejaron consignado esto: «Hay otros males muy perniciosos que son, con seguridad, restos del Paganismo, como la Magia, la Astrología judiciaria, el sortilegio, el maleficio o envenenamiento, la adivinación, los encantos o hechizos y las conjeturas que se deducen de los sueños. Esos males deben de ser muy severamente castigados, según la ley de Dios. Pues está fuera de duda y varios lo saben, que hay gente que por los prestigios y las ilusiones del demonio pervierte de tal modo a los espíritus humanos, por medio de filtros, alimentos y filacterias, que parecen volverlos estúpidos e insensibles a los males que les hacen padecer. Se dice también que esta gente puede turbar el aire con sus maleficios, enviar granizos, predecir el futuro, quitar a unos los frutos y la leche para dárselos a otros y realizar una infinidad de cosas semejantes. Si se descubre a algunas personas de esta clase, hombres o mujeres, se les debe castigar tanto más rigurosamente cuanto que éstos tienen la malicia y temeridad de no asustarse ni temer públicamente al demonio»<sup>52</sup>. La divergencia entre este texto y el de Agobardo es evidente y la volveremos a encontrar atestigüada cientos de veces en épocas posteriores; se halla también reflejada en algunas leyes civiles que aparecen

a veces como muy contrarias a otras que se recogen en los mismos códigos.

Hay, así, una «capitulatio» relativa a tierra de Sajonia que aparece entre las de los reyes francos fechada el año 789, en la que se condena la creencia en «strigae», y en que éstas coman a los hombres y en que deban ser quemadas: e incluso se fija la pena capital, como la propia de los que creen en tales hechos<sup>53</sup>. Sin duda hay que ponerla en relación con otra ley que aparece en las «Leyes Langobardicae» y que debe datar de la época del rey Rothario, concebida en el mismo espíritu y en la que se declara *inconcebible*, desde un punto de vista cristiano, que tales «strigae», o «mascae», como las llamaban también, puedan realizar acto semejante<sup>54</sup>.

Por otra parte, los pontífices que habían de velar por la conversión de gentes del centro de Europa (y más aún del norte) son muy categóricos en sus instrucciones a reyes y prelados. Gregorio II, por ejemplo, ordenó al obispo Martiniano y al presbítero Jorge, enviados a Baviera, que no permitieran la práctica de los hechizos y encantos, resto del Paganismo; pero no habla de ninguna pena temporal contra los que los practicaran.

Gregorio VII escribió en cierta ocasión al rey de Dinamarca para que evitara en lo posible la persecución de mujeres inocentes bajo pretexto de que habían causado tempestades y epidemias. Antes, León VII había dado al arzobispo de Lorch, Gerhard, una instrucción, fechada el año 936, para las autoridades de Alemania meridional, en la que se defiende a los acusados de hechicería: «Respondo —dice a una consulta— que aunque la vieja ley los castigaba con la muerte, la justicia eclesiástica les perdona la vida, para que hagan penitencia.»

Esta situación que pudiéramos llamar difusa, que implica, de una parte, una fe violenta de las masas paganas aún o cristianas ya, y de otra una actitud dubitativa y pragmática de las autoridades eclesiásticas, no sólo frente a ellas, sino también ante la ley civil, es muy



propia de un momento de transición como el que, en suma, fue toda la primera parte de la Edad Media. Digamos ahora que el problema de la realidad de ciertos aspectos de la Hechicería vino a plantearse de nuevo al filo del siglo IX, de una manera que es de capital importancia en el conjunto de esta historia. Pero conviene dedicar al asunto capítulo aparte.

## Capítulo 4

### La diosa de las brujas

#### 1. Sobre determinadas acciones de las brujas, según las leyes de los pueblos bárbaros

La historia de la Brujería europea, como otros capítulos de la historia religiosa en general, está ligada a un asunto de excepcional importancia para el hombre, que es el de cómo se fijan los límites entre la realidad exterior y su mundo de representaciones y deseos. Para muchas personas residentes en campos y aldeas, aun hoy todo lo que tiene nombre (y aun todo lo que se expresa con palabras) existe con una realidad física, no como simple concepto. Así, si existe el nombre de «brujas» es porque las hay, si se habla de sus vuelos es porque éstos tienen lugar en el aire que respiramos y si se cuentan sus transformaciones en animales es porque se las ha visto (y aun herido) bajo la forma de ellos. En el País Vasco —por ejemplo— se ha aplicado a tal cual persona de tal o cual caserío una anécdota según la que, en cierta ocasión, aquella persona hirió en la pata a un gato que todas las noches iba a beberle la leche, que dejaba recién ordeñada en el alféizar de su ventana y que, al ser herido, lanzó un grito humano. Al día

siguiente se supo que una vieja vecina, tachada de bruja, estaba herida en el miembro correspondiente...<sup>1</sup>

Este clásico «cuento de brujas» es de una significación histórica, sociológica y psicológica mucho más profunda de lo que parece, pues cabe afirmar que durante siglos los europeos se han dividido en dos grandes grupos (prescindiendo ahora de los incrédulos): I) el de los que creerían en la realidad de hecho semejante, II) el de los que lo considerarían producto de la imaginación, aunque fuera alterada por el Demonio. Es decir, entre «agustinianos» y «no agustinianos»<sup>2</sup>.

Y el alcance histórico de esta divergencia de pareceres es grandísimo.

En primer término, si es verdad una cosa así, las leyes civiles y religiosas tienen que ser de una manera; si no es verdad, deben ser de otra. Ahora bien, muchas leyes civiles antiguas consideraban que las transformaciones y maleficios de las brujas eran posibles. Pero había que demostrar, en cada caso, que el hecho imputado a esta o aquella bruja había ocurrido, y al que lo denunciara y no pudiera demostrar que había pasado, la misma ley se le podía venir en contra. Situación singular, porque para demostrar la realidad del hecho había que recurrir a unas pruebas que, en sí mismas, estaban adscritas al mismo sistema de creencia que lo daban como real, por ejemplo, las ordalías o salvas y otras formas de quedar a buen recaudo y con buena fama, que posteriormente se han considerado falibles en absoluto.

Examinemos ahora de cerca una de las leyes más famosas de Europa, en un título relativo a Hechicería precisamente, que tiene hasta tres cortos capítulos; aludo a la ley sálica.

En la ley sálica aparece una palabra con la que se ha relacionado (falsamente al parecer) la española «brujos» o «bruja», y esto en un título en el que, en poco espacio, se alude a muchos actos típicamente *brujeriles*: «Si alguno llama a otro «hereburgium» o «herburgium» —dice la ley en su latín incorrecto— y le acusa de haber llevado la caldera («aeneum» o «inium») donde se

reúnen las brujas («stiriae» o «striae») y no lo puede probar, sea declarado culpable y condenado a pagar una multa de dos mil quinientos denarios, que hacen sesenta y dos sólidos y medio»<sup>3</sup>. Esta es la disposición que se da en uno de los capítulos.

El otro reza así:

«Si alguno llama a una mujer libre «stria» (o «stiria») o meretriz, y no lo pudiese probar, sea declarado culpable y condenado a pagar una multa de siete mil quinientos denarios, que hacen sesenta y dos (otros textos ponen ciento ochenta y siete) sólidos y medio.»

Pero la contrapartida la tenemos en este tercero:

«Si una «stiria» o «stria» comiese a un hombre y fuese convicta, sea declarada culpable y condenada a pagar ocho mil denarios, que hacen doscientos sólidos o sueldos.»

Esta ley parece que debe considerarse pagana aun en esencia<sup>4</sup>.

Y en ella encontramos una alusión antiquísima a los conventículos de las brujas que nada debe tener de clásica. Sin gran esfuerzo de la imaginación podríamos asociarla con la escena en que tres hechiceras reunidas durante la noche profetizan ciertos hechos al rey Macbeth<sup>5</sup>. Pero la fe en estos conventículos era tal vez más fuerte entre los hombres del Renacimiento europeo, como Shakespeare mismo, o el escritor de cosas de Escocia Hector Boethius<sup>6</sup> (que contó ésta y otras muchas leyendas sacadas de textos más viejos), que entre ciertos prelados medievales. Imaginémonos a algunos de éstos queriendo catequizar, cristianizar, a los habitantes de la Europa central y bárbara. Para ello era necesario utilizar medios semejantes a los que emplearon los Padres antiguos contra el Paganismo clásico. Había que negar —hasta cierto punto— la realidad de hechos admitidos como corrientes por los paganos, para quitarles fuerza. Y uno de éstos era el de que las hechiceras no sólo se reunían, sino que también actuaban presididas por una *divinidad* propiamente dicha, cabalgando por los aires durante las noches oscuras y realizando sin fin de fechorías. Esto

había que combatirlo —claro es—, porque si la gente creía que era verdad a pies juntillas, difícilmente había de superar la sensación de miedo y de respeto ante quienes poseían tales poderes. Había que negar de raíz y con una autoridad vieja y unánimemente reconocida en la mano. Esta autoridad se forjó como en tantas otras ocasiones.

## 2. Diana, Holda, Herodiade

Al concilio celebrado en Ancyra el año 314 se atribuyó así un canon que, traducido, dice de esta suerte: «Hay que añadir, además, que ciertas mujeres criminales, convertidas a Satán, seducidas por las ilusiones y fantasmas del demonio, creen y profesan que durante las noches, con Diana, diosa de los paganos (o con Herodiade) e innumerable multitud de mujeres, cabalgan sobre ciertas bestias y atraviesan los espacios en la calma nocturna, obedeciendo a sus órdenes como a las de una dueña absoluta»<sup>7</sup>.

Como va dicho, la autenticidad de este texto es muy poco probable. Parece que no se encuentra en ninguna colección, si no es a partir del siglo IX. Está en los fragmentos de capitulares de Carlos el Calvo del año 872<sup>8</sup>. También en el tratado de Regino, abad de Prüm, redactado antes de 899 y en algún texto más de los siglos IX y X<sup>9</sup>.

En suma, hay autores que suponen que es un artículo de una vieja capitular franca, otros que ha sido tomado de un tratado atribuido falsamente a San Agustín. Sea cual fuera su origen, este texto, llamado «canon Episcopi», es conocidísimo del siglo XI en adelante y comentado y aplicado en toda la Europa occidental. Ha dado base incluso a una teoría general sobre el «culto bruñeril», como veremos<sup>10</sup>. Pero añadamos alguna indicación complementaria más.

A comienzos del siglo XI lo recoge y comenta en sus célebres «Decretales» Burcardo, obispo de Worms desde 1006 ó 1008 a 1025, fecha de su muerte<sup>11</sup>. En efec-

to, en una serie de cánones penitenciales i que crea esto debe hacer penitencia durante y de acuerdo siempre con la tesis de San Agustín, que la multitud que en su época creía en tales cabalgatas vuelve al Paganismo, dando como reales las *ilusiones* y *prestigios* diabólicos<sup>13</sup>.

Poco antes, en el mismo libro, en una sección entera sobre el arte mágico, pregunta de modo similar: «¿Crees que hay alguna mujer que, semejante a la que la locura del vulgo llama Holda, cabalgue durante la noche sobre ciertas bestias, en compañía de demonios transformados en mujeres, cosa que afirman algunas personas engañadas por el diablo? Si participaste de aquella creencia debes hacer penitencia durante un año en los días señalados»<sup>14</sup>.

## 3. Sátiras contra la creencia en las acciones de las brujas y sus cabalgatas nocturnas, presididas por una divinidad pagana

Se ve, pues, que para el prelado germánico el poder negar la realidad de los vuelos, etc., era capital y que apeló a cánones tomados, tal vez, de dos colecciones distintas y alusivas a las cabalgatas nocturnas. Para reforzar su tesis, poco después de tratar de las presididas por Holda y antes de copiar el canon imaginario del concilio de Ancyra, vuelve a preguntar: «¿Crees lo que ciertas mujeres creen y afirman, a saber, que pueden entrar en todas las casas y fascinar y matar con una sola palabra, con una simple mirada, a los animales pequeños? ¿Crees lo que muchas mujeres creen y aseguran, a saber, que en el silencio de una noche tranquila, después de haberte acostado, reposando tu marido en tu seno, puedes salir, estando las puertas cerradas y atravesar grandes extensiones con otras personas, víctimas de un error semejante, y sin armas visibles hacer morir a los hombres?»<sup>15</sup> Las penitencias contra los que creen esto son semejantes a las que se dan a los que practican cultos paganos. Más adelante encontramos el mismo canon en la colección de Ivón de Chartres<sup>16</sup> y, por último, en el «Decretum»

de Graciano, que hizo la máxima autoridad y que es donde aparece con el dicho nombre de «canon Episcopi»<sup>17</sup>.

Todos los autores que se han ocupado de la historia de la Brujería o de la historia de la Inquisición, que van muy estrechamente unidas, han puesto de relieve su importancia<sup>18</sup>: han puesto en oposición también su carácter más consonante con lo que hoy puede pensarse que con los cánones y pareceres de teólogos de épocas posteriores a aquel tiempo.

Burcardo, como Agobardo, como el autor del «canon Episcopi», fuera quien fuera, niegan lo que casi todo el mundo afirmaba y particularmente hay empeño señalado por parte de estos y otros hombres de Iglesia en negar desde estas fechas en adelante las operaciones más fantásticas de las hechiceras y sobre todo que anden de noche presididas por una especie de genio, sobre el que aún hemos de hablar bastante.

Para ello se recurrió también a ejemplos variados que debieron ser repetidos una y otra vez en los sermones. He aquí éstos como muestra.

Juan de Salisbury, en el «Policraticus», dice lo que sigue: «El espíritu maligno, con permiso de Dios, dirige su malicia a que algunos crean falsamente real y exterior, como ocurrido en sus cuerpos, lo que sufren en la imaginación y por falta propia. Así, afirman los tales que una Noctiluca o Herodiade convoca como soberana de la noche asambleas nocturnas en las que se hace festín y se libran los asistentes a toda clase de ejercicios, y donde son castigados unos y otros recompensados según sus méritos. Creen también que ciertos niños son sacrificados a las lamias, cortados en trozos y devorados con glotonería, después echados y por misericordia de la presidenta vueltos a sus cunas.» Y a esto añade las consideraciones que siguen: «¿Quién será tan ciego que no vea en ello malvada ilusión de los demonios? No hay que olvidar que a quienes tal ocurre es a unas pobres mujercillas y a hombres de los más simples y poco firmes en su fe»<sup>19</sup>.

Esto escribía un hombre de Iglesia del siglo XII.

El texto unido a los anteriores sirve para fijar o, mejor dicho, detallar, la naturaleza de la creencia en los conventículos hechiceriles, pues en él ya se alude a banquetes y ritos antropofágicos y a una especie de tribunal que funcionaría en los mismos conventículos, castigando a unos y premiando a otros. El desprecio hacia los que creen en cosas semejantes no puede ser mayor. Otros autores que lo tuvieron igual lo encubrieron, al menos, bajo una ligera capa de ironía. Así, por ejemplo, el continuador que tuvo ya en el siglo XIV Vicente de Beauvais, en el libro tercero del «Speculum morale», cuenta la historia que sigue, que no deja de tener gracia. Una viejecilla quería tener amigo al cura de su parroquia. Un día en la iglesia le dijo: —Mucho me debía usted querer, señor, pues le he salvado la vida. Estando con las «buenas damas» hemos entrado en su casa con antorchas, a media noche. Estabáis dormido y desnudo. Habiendo yo vistoos así os he arropado, para que nuestras damas no vieran vuestra desnudez; pues si os hubieran contemplado de aquella suerte os hubieran azotado, hasta haceros morir a sus golpes. El cura le preguntó cómo había entrado, puesto que la puerta estaba cerrada con llave. Y la viejecilla respondió: —No hay ni puerta ni cerrojo que pueda impedirnos entrar o salir a cualquier sitio. El cura la hizo entrar en la sacristía y con el mango de la cruz procesional le dio una tanda de palos a la par que le decía: —¡Salid de aquí y volad, señora bruja, puesto que ni puerta ni cerrojo son capaces de reteneros! Como, naturalmente, no pudo salir, el cura la echó luego, añadiendo como conclusión: —Bien veis que sois unas locas al creer en vuestros sueños insensatos<sup>20</sup>. «Sueños»: he aquí la clave de todo, y sueños de vejezuelas parteras y pretenciosas. Más no podría haber dicho un racionalista del siglo XIX.

En el mismo «Speculum» hay otro cuentecillo burlesco en el que se hace irrisión de la creencia en las «buenas damas» o «buenas mujeres». En otra parroquia en la que la gente creía en ellas unos chuscos con poca

vergüenza se disfrazaron con atuendos femeninos y entraron de noche en la casa de un campesino rico. Se pusieron a bailar allí, gritando de vez en vez: —Tomamos uno para dar cien—. Al mismo tiempo cogían todo lo que les parecía de precio. En menos de una hora desvalijaron la casa, ante el mismo campesino que le decía a su mujer: —Cállate y cierra los ojos: seremos ricos, pues estas son las buenas damas y centuplicarán nuestros bienes<sup>21</sup>. Las «buenas damas», hay que aclararlo, son las compañeras de la Diana, Herodiade, Holda o Noctiluca de los textos aducidos antes, que, en otros de carácter parecido, suele ser denominada también «Benzozia», «Bizozia», «Domina Abundia» y «Dame Habonde».

La creencia en estos conventículos queda también reflejada y criticada en algunas historias de santos que se recogieron en breviaros medievales. San Germán, obispo de Auxerre, es un santo antiguo (390-448) que tuvo un biógrafo temprano en Constancio de Lyon. Pero éste no cuenta un fingido episodio de su vida que, avanzada la Edad Media, se repite aquí y allá y que está en la línea de las narraciones anteriores, que tienden a negar la realidad de aquellos conventículos, aunque se consideren, sí, como ilusiones diabólicas.

He aquí cómo lo narra Dom Calmet.

«Se cuenta que San Germán, obispo de Auxerre, viajaba en cierta ocasión y que al paso por una aldea de su diócesis, después de haber hecho su refacción, vio que preparaban una segunda cena, que aparejaban un nuevo servicio. Preguntó si esperaban una nueva compañía en la casa. Y le dijeron que era para las «buenas mujeres» que andan por la noche. San Germán comprendió bien lo que querían decirle y determinó velar, para ver en qué quedaba esta aventura.

Algún tiempo después vio llegar a una multitud de demonios en forma de hombres y mujeres, que se pusieron a la mesa en su presencia. San Germán les prohíbe retirarse. Llama a las gentes de la casa y les pregunta si conocen a los del convite. Les responden que sí:

que son tales y cuales de las personas de la vecindad. Entonces les dijo: —Id a sus casas a ver si están en ellas. Fueron y las encontraron dormidas en sus lechos. El santo conjuró a los demonios y les obligó a declarar que de esta manera es cómo seducen a los mortales y les hacen creer que hay brujos y brujas («sorciers et sorcières») que van de noche al sabbat. Obedecieron y desaparecieron después llenos de confusión...»<sup>22</sup>

#### 4. Más sobre la divinidad pagana

Independientemente de su significado en la historia de la legislación y del pensamiento teológico y filosófico en general, el «canon *Episcopi*» y sus comentarios plantean un problema histórico concreto, del que conviene ahora decir unas palabras. Tomándolo como base, tomando como parte esencial de él la alusión a la diosa Diana, hace ya años que una autora inglesa, Margaret Murray, escribió un libro para demostrar que lo que llamamos *Brujería* en términos generales (o lo que ella llamaba «*The Witch Cult*») no fue más que una pervivencia del culto a Diana en Europa, en el occidente de Europa mejor dicho. Los conciliábulos habrían tenido más realidad de la que les atribuían los viejos padres medievales y serían una pura expresión del Paganismo de origen greco-latino, con elementos tomados también de otros sistemas orientales<sup>23</sup>. La tesis ha tenido gran divulgación en el mundo de habla inglesa. Menos fuera de él: y aun dentro del mismo ha habido quienes se han opuesto a ella.

Personalmente, juzgo que hay que tenerla en cuenta hasta cierto punto. Pero acaso no como un ejemplo de continuidad, pervivencia o «supervivencia» sino como una prueba de la capacidad de reinterpretar hechos partiendo de una misma base en el sentido en que se hablaba de ésta en el capítulo primero. Si el canon es falso la alusión a Diana no es más que una prueba de que el que lo forjó era hombre de letras, dentro de lo que podía serlo en su tiempo, es decir, que tenía presentes

a Horacio, etc., en su memoria. Acaso hubiera recogido también alguna tradición popular para redactarlo, pues en los siglos v y vi parece haber florecido en Europa y entre las masas rústicas el culto a Diana, como diosa de los campos y de los bosques, equiparada a un «demonio» por quienes lo combatían<sup>24</sup>. A veces aparece acompañada —según textos como el de San Martín de Braga referente a las creencias de los campesinos del N. O. de la península ibérica— por unos núnemes a los que se llama «dianae» también<sup>25</sup>. Parece demostrado por razones filológicas y de otra índole, que estos núnemes equiparables por un lado a las ninfas son antecesores directos de las «xanas» de Asturias, de las «anjanas» de la Montaña de Santander, etc., seres que entran de lleno en el campo de la Mitología y que difícilmente pueden confundirse con las brujas<sup>26</sup>, aunque siguiendo a algunas autoridades de la Iglesia, metiéramos en el mundo de lo irreal y de lo soñado toda creencia que pudiera parecer mágica y pagana de origen demoniaco por lo tanto. Un hecho evidente, de todas formas, es el de que Burcardo para hacerse comprender prefiere la Holda germánica a la Diana clásica. Esta Holda es personaje bien conocido desde la época de J. Grimm: es la «Frau Holle», «Frau Bert», «Bercht», «Perchta», etc., del Folklore a la que se han dedicado muchos estudios, patrona o directora también de los «perchten»: enmascarados que salen en determinadas épocas del año en partes de Austria y Alemania meridional, relacionados con espíritus de los muertos, etc.<sup>27</sup> Prelados de regiones distintas aluden, en sus disposiciones, a personajes semejantes con otros nombres. Así, por ejemplo, en unos estatutos de Augier, obispo de Couserans, citados por Du Cange, se lee: «Nulla mulier se nocturnis equitare cum Diana Dea paganorum, vel cum Herodiade seu *Bensozia* et innumeram mulierum multitudinem profiteatur»<sup>28</sup>. Y llegaríamos a recoger una serie de textos más con más nombres sin gran esfuerzo. Cabría incluso ilustrarlos con posibles representaciones del personaje en el Arte: las imágenes de hechiceras cabalgando en bestias más o menos fantás-

ticas y otras relacionadas con ellas, se encuentran en iglesias y catedrales como parte de la imaginería que, con razón, se ha considerado equivalente a un escrito, como una figuración ordenada de los dogmas, de los conocimientos y de la sociedad medieval<sup>29</sup>. Así, en Lyon, hallamos a la bruja clásica montada en un macho cabrío y en otras partes a posibles representaciones del personaje del canon Episcopi, etc.: sea «Diana», sea «Holda», «Abundia» o «Bensozia»...<sup>30</sup>

El carácter internacional, supranacional (o si se quiere prenacional) de la Edad Media, no sólo explica la difusión de estilos artísticos, como el románico o el gótico primitivo (y más tarde de modo concreto la difusión de ciertas escuelas de pintura), sino también muchas ideas que, como aquellos estilos, estaban vinculadas a una institución que en sí es superior o ajena a la idea de nación, región o comarca: la Iglesia. Los cánones de ésta son válidos por doquier en la Europa occidental. La literatura eclesiástica circula por medio de textos latinos que, también, a veces, dan lugar a obras sabrosas en los idiomas que se están formando. El artista, lo mismo que el juglar, servirá a la difusión de ciertas concepciones de los teólogos. Ahora bien, hay derecho a preguntarse si estas creencias, combatidas una y otra vez, acerca de los convecúculos hechicéres y los vuelos nocturnos no fueron objeto de una reinterpretación que las modificó de modo considerable, y las unificó, en suma, más de lo que antes estaban.

## Capítulo 5 La participación del demonio

### 1. El demonio y el orden medieval

En varias obras en que se estudia el problema de la Brujería, sobre todo en algunas influidas por el pensamiento antropológico de comienzos de siglo y también por ciertas investigaciones psicológicas, se pretende buscar sus raíces en un pasado remoto, tan remoto que no se determina con exactitud cronológica.

Creo que en cualquier investigación de esta índole hay que considerar al pasado de un modo más concreto y creo también que por muy dados que seamos a buscar los elementos permanentes, los deseos e intereses constantes en el devenir de las generaciones de hombres y mujeres que van naciendo y muriendo, sujetos a ciertas creencias, hay que tener muy en cuenta las variaciones de la Cultura para no caer en groseros errores de interpretación. No hace falta ser un «culturalista», como alguno de los que en este siglo han dado a la palabra «cultura» una especie de valor mágico, para comprender que de generación en generación, de época en época, cada grupo de intereses permanentes de los hombres sufren un cambio de interpretación, o, usando un símil extraído

de la Historia del Arte, se ajustan a diferentes «estilos», y que así como, en líneas generales, el gótico sucede al románico, y el renacimiento al gótico y el barroco al renacimiento, así también en cada época hay unos estilos en las ideas y en los usos, que es necesario conocer, sin dejarse arrastrar por nociones tales como las de evolución, supervivencia y otras cargadas de un pretendido cientificismo biológico, útiles, sí, pero usadas con exceso. En todo caso, si admitimos que los conceptos *evolucionan* y se *difunden* en semejante estado de *evolución*, debemos de admitir también que, de repente, sufren *mutaciones*, cambios bruscos, y éstos son los que por lo mismo que nos desorientan más, deben ser objeto de la mayor atención por nuestra parte. De una *mutación cultural* o mejor de un *cambio de estilo* es de lo que de modo esencial se ha de hablar en los capítulos que siguen.

Hasta aquí todo lo que se ha puesto de relieve en relación con las hechiceras, sus reuniones, etc., parece corresponder a concepciones paganas en su origen aun cuando ciertas autoridades eclesiásticas hubieran hecho que, al final, se consideraran como producidas por la intervención del diablo en las mentes débiles de algunos hombres y mujeres.

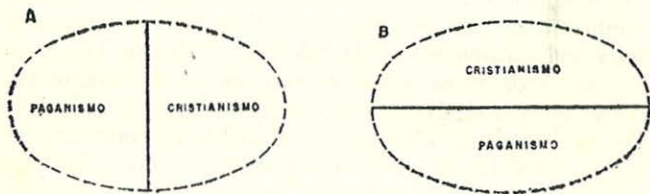
La segunda parte de la Edad Media se halla dominada por ideas y concepciones distintas hasta cierto punto, pero que se entroncan de algún modo con las antiguas, como será ocasión de ver.

Estas nuevas concepciones, concretas, referentes al significado de la Magia y de la Hechicería en la vida, no son, no pueden ser, producto de un pequeño cambio, de una modificación parcial, sino que obedecen a un sistema amplísimo de modificaciones que tiene su expresión última y más armoniosa en la Filosofía de Santo Tomás de Aquino y de otros grandes maestros de los siglos XIII y XIV. Acerca de la importancia general del Escolasticismo en la cultura europea se ha hablado tanto que no hay por qué hablar ahora por extenso; pero sí hay que decir que cristalizó en formas muy sólidas y vigorosas.

## 2. La Demoniolatría

Existe, en consecuencia, una imagen del mundo cristiana, medieval, tardía, que es, por ejemplo, la que Vicente de Beauvais trató de reflejar en su «*Speculum majus*», con su parte *natural*, su parte *doctrinal* (o cultural pudiéramos decir), su parte *moral* y su parte *histórica*. El mismo mundo, desde el punto de vista moral, se divide en otras dos partes claramente definidas y antagónicas, como lo son los vicios y las virtudes: la parte constituida por los cristianos que cultivan el Bien y las virtudes mismas y la formada por los que cultivan el Mal y los vicios. Los servidores de Dios y los del Demonio.

Según esta imagen, claro es que los que conservan vestigios de cultos idolátricos y de creencias paganas son servidores del Demonio: entre ellos los hechiceros y las hechiceras. Ahora bien, mientras el Paganismo aún tuvo fuerza social, mientras se pretendió convertir a la fe a pueblos que no conocían el Cristianismo o se resistían a él, el hombre de Iglesia dialogó, argumentó a favor de sus creencias. Cuando la Cristianización fue absoluta y la autoridad eclesiástica tuvo el poder a su servicio, la postura cambió. Lo que antes se había mantenido separado con arreglo a una división *vertical*, quedó separado con arreglo a una división *horizontal*. Ya (A) no solamente había creencias rectas y creencias siniestras, torcidas: había creencias superiores y creencias inferiores (B):



Este que podríamos llamar *cambio de eje* fue de consecuencias incalculables.

El mundo se ordenó como se ordena la portalada gótica de una catedral o de una iglesia, en la que en lo alto y en medio está Dios rodeado de un coro de ángeles, con los santos y los justos haciéndole la corte; debajo quedan los mortales y en la parte inferior o acechando desde rincones, los espíritus malignos, que tienen formas horribles y repelentes o, por lo menos, enigmáticas<sup>1</sup>; a veces cómicas también. El lugar más miserable e inferior lo ocupan los condenados. Pero dentro de esta concepción se subrayan los efectos constantes, la presencia real y continua del Diablo en la vida del mundo: el Diablo como personaje concreto, familiar, tan familiar por lo menos como los santos y patriarcas y al que los imagineros góticos (y antes los románicos) representaron con atributos muy definidos: Diablo que aparece auxiliado o bajo la forma de todos los genios de orden secundario de la Antigüedad, tales como las harpías y sirenas, los centauros, los gigantes monstruosos y los endriagos y sierpes terroríficas. ¿Quién que sea un poco turista no recuerda haber visto en sus correrías alguna escultura románica —como la de los capiteles de Vézelay— en que el Diablo aparece interviniendo de continuo en la vida de los hombres?

Acaso, sin embargo, es más normalmente a las mujeres a quienes ataca. Porque la mujer está predestinada al mal más que el hombre, según los textos bíblicos, lo mismo que según los autores paganos y los Padres de la Iglesia<sup>2</sup>. Dejémoslos a un lado. Sigamos con ejemplos artísticos.

En la citada serie de capiteles de Vézelay podemos hallar comprobación de lo mismo. Satán usa de una mujer como si fuera un instrumento musical. ¿Hay, por otra parte, un relieve más horrible que el de la portalada de la iglesia de Moissac, en el que se ve cómo mientras dos serpientes cuelgan de las ubres flácidas de otra mujer desgraciada y un sapo se coloca sobre su sexo, el Diablo la contempla tranquilamente?<sup>3</sup>



El arte de épocas posteriores es rico en representaciones parecidas y las sátiras contra las mujeres son un lugar común de la literatura piadosa medieval, como lo fueron en la clásica<sup>4</sup>. En las tentaciones de los santos vemos también al Diablo haciendo la presentación de la tentadora, más o menos atractiva, a varones como San Benito<sup>5</sup> o San Antonio, rodeados de toda clase de visiones estrambóticas, de animales inmundos: y siguiendo una tradición más o menos consciente, tanto el tentador, como el débil instrumento de la tentación, como el cortejo de los genios inferiores que participan en ella, tienen, a veces, caracteres burlescos, son objeto de una ridiculización que, en última instancia, llega a adquirir unos caracteres mórbidos e inquietantes en las obras de artistas como el Bosco y otros posteriores.

Aun en pleno siglo XVII aparece el Demonio en la literatura piadosa con rasgos iguales a los de la Edad Media. Pero frente a las personas revestidas de santidad siempre tiene que ser humilde y quedar en ridículo. He aquí algunos ejemplos ilustrativos. En la biografía de un monja española del siglo XVII, doña Micaela de Aguirre, vemos que Satanás, irritado de sus perfecciones, dio en perseguirla con saña: «Estando la sierva de Dios recogida de noche en su pobre lecho —dice su biógrafo— venía él en figura de un caballo bien herrado, y subiéndose sobre la cama, se ponía de pies sobre Michaela, y haziendo del pesado, la pisaba y maltrataba a modo de un caballo bravo e indómito, que aviendo derribado al ginete le acozea, maltrata y pisa, sin dexarle apenas hueso sano; y dexandola assi, molida, desaparecía el frisón del Infierno...». A veces eran varios diablos los que la llevaban a la noria del convento y la «sumergían en el poco, hasta la garganta y la tenían assi toda la noche» o la maltrataban de otros mil modos. Pero la monja, al fin, triunfó de tal modo sobre él, que «haciendo burla de sus astucias le mandaba con soberano imperio tomar la hacha y partir la leña. Assi lo hizo en una ocasión (no sé si fueron más). No pudo el enemigo resistir al mandato; tomó la hacha y con mucha

brevedad partió toda la leña, que era mucha, y se bolvió confuso viéndose vencido de una monja joven, y dando bramidos de rabia»<sup>6</sup>. ¡Escena digna de un pincel gótico! Otra monja de época más tardía, sor Jacinta de Antondo, estando de retiro con otra compañera, vio que se le aparecía un animalejo disforme. La compañera, alterada, le dijo: —«¿No ve, Señora, qué sabandija?»— «Y bolviéndose Jacinta azia donde estava el animalejo —prosigue el biógrafo de ésta—, le dixo riéndose: ¿Qué buscas aquí, salvaje? Aguarda, que yo te daré lo que mereces; y tomando un hisopillo con agua bendita se fue para él y al instante se hizo como un sapo, arrojando por la boca otra sabandija, y a una y a otra las hizo salir sin turbarse...»<sup>7</sup>. También parece que estamos viendo la escena sobre una tabla de dorados fondos.

Pero hablemos del Demonio medieval como autor de hechos más públicos y generales.

Este —como lo eran antes las divinidades del Paganismo protectoras de las hechiceras de que ya se ha hablado— es el señor de la noche, de esa noche que si en nuestra época aún tiene misterio —pese a todo— en las aldeas y campos medievales debía de ser como la misma imagen del misterio. Durante ella los lugares más peligrosos para los buenos cristianos, para la gente honrada, eran —según creencia extendida— las mismas encrucijadas de los caminos consagradas antes a Hécate y donde, de un lado, se congregaban las hechiceras y los magos y de otro los muertos, que habían sufrido condena eterna, presididos por el mismo Demonio. Una leyenda famosa y popularísima en el medievo nos hace ver muy bien este significado de la encrucijada durante la noche. Aludo a la de Teófilo, leyenda de origen oriental que tiene una versión poética castellana, en castellano bien viejo y jugoso por cierto, debida al maestro Gonzalo de Berceo.

Quando Teófilo, que, al morir un obispo, había perdido su antiguo valimiento, pretende recuperarlo, consulta con cierto judío hechicero que le dice arreglará todo para que vuelva a tenerlo. Mediada la noche, el hechicero le lleva a una encrucijada, recomendándole que

no se santigüe mientras esté allí; aparecen luego unas gentes de feo aspecto con ciriales en la mano y llevando en medio a su rey, que da audiencia al hechicero. Este hace la presentación de Teófilo, el cual reniega de Cristo y de Santa María. Después el rey y Teófilo firman un pacto y a la hora de los gallos Teófilo está ya de vuelta en su casa sin que nadie hubiera notado su falta. Desde entonces perdió «la color buena» e incluso la sombra y sólo por arrepentimiento final e intercesión de la Virgen pudo salvarse<sup>8</sup>. Pero esto no interesa ahora, lo que interesa es la forma del pacto y la naturaleza de los que lo llevan a cabo. Según el poeta castellano, el cortejo del rey demonio es la «uest antigua», es decir la hueste de los condenados. Hasta cierto punto se halla organizado como el cortejo de un rey de la tierra, y lo que el demonio ofrece a sus secuaces es lo que los reyes ofrecen a sus vasallos: amparo y protección a cambio de sumisión absoluta, de entrega total. Por otra parte, el pacto diabólico es muy parecido a aquellos con los que se establecían las relaciones entre señor y vasallo en la vida civil. Y más aún a aquel que realizaba un vasallo cuando se «desnaturaba», es decir, se consideraba fuera de la obediencia de su señor natural y se desterraba o rendía vasallaje a uno nuevo, cosa que, como es sabido, ocurrió frecuentemente en la Edad Media<sup>9</sup>, durante la que también se dan pactos de fraternidad entre guerreros y otras alianzas semejantes.

El caso de Teófilo no es el único. Los historiadores que se han ocupado de estudiar la figura del Demonio medieval han recogido memorias de otros pactos, en leyendas y textos de origen más bien griego que latino, al parecer, como la del senador Proterio, contada en una vida de San Basilio, o la de Antemio. Posteriormente son famosos los casos de Gerberto (Silvestre II) y Cecco d'Ascoli<sup>10</sup>.

La conciencia pública admitía, pues, que había hombres y mujeres que se desnaturaban, que dejaban el servicio de Dios y buscaban el servicio de otro señor, el Dia-

blo. Pero la cuestión es, una vez más, pasar del mundo imaginario al mundo real y estudiar aquellos casos en los que se dice que hubo gentes con voluntad expresa de rendir vasallaje al extraño señor. La Edad Media también nos ha dejado documentación sobre tales casos, aunque de manejo muy difícil: porque ya es de por sí un enigma que haya gentes que quieran abandonar el servicio de Dios, representado con todos los atributos de la majestad y la dignidad, para entregarse a señores tan horribles como los diablos que aparecen en la iglesia de Souillac pactando con Teófilo, o en Notre Dame de París en la misma circunstancia, o incluso dominando groseramente a obispos y reyes<sup>11</sup>. Esto obedece a un mecanismo harto complicado.

### 3. Adoradores del Demonio

La práctica de atribuir a los profesores de una Religión que no es la propia no sólo creencias erróneas, sino también costumbres nefandas y contrarias en todo a la propia moral, es conocida, no sólo por lo que los paganos dijeron de los cristianos, los cristianos de los paganos mismos y de los judíos, los mahometanos de los cristianos, sino también por lo que los chinos han dicho de los europeos en general, etc., etc. En esencia, consiste en realizar una inversión de valores de suerte que, según el fiel de una religión, el enemigo religioso llega en su aberración a los actos más inmundos y contrarios a la decencia.

Nadie duda de que así como en la vida sexual se dan aberraciones e inversiones varias, en el campo de la experiencia pueden darse y de hecho juegan gran papel en la historia general de las herejías. Pero es arduo problema el de separar estos casos aberrantes reales de aquellos que pueden atribuirse a imputación calumniosa. Y puede decirse —sin miedo a cometer error— que en la historia de la Brujería europea las aberraciones supuestas han debido ser tan numerosas sino más que las rea-

les. También en la de movimientos afines a aquélla, e incluso anteriores, que suelen estudiarse junto con ella, aunque acaso convendría no mezclarlos tanto como se ha hecho desde época remota y por influencia de teólogos, canonistas y hombres de leyes de la segunda mitad de la Edad Media y de después. Estos movimientos afines se dan también en Alemania, tierra que por lo que hemos visto y aun vamos a ver, parece haber estado predestinada a desempeñar un papel decisivo en el desenvolvimiento histórico de la Brujería. Recordémoslos ahora de modo rápido.

Los naturales de una región fértil de Oldenburgo, llamada Stedingerland, estaban obligados a pagar ciertos diezmos al arzobispo de Brema por una donación que había hecho Enrique IV. En 1197, algunos clérigos que fueron a recaudarlos salieron maltrechos de su empresa. El arzobispo, en consecuencia, excomulgó a los stedinger, declarándolos heréticos. Estos no hicieron caso de la condena y entonces el arzobispo pidió a Roma autorización para levantar una cruzada contra los mismos. Luego parece que hubo un acuerdo provisional. Pero treinta años después del alboroto volvió a estallar un conflicto entre el prelado y sus feligreses rebeldes. Escribió aquél al papa, que lo era Gregorio IX, pidiéndole apoyo y autorización para proclamar la cruzada. El papa, en una bula fechada en 1232, dio orden a los obispos de Lubeck, Minden y Ratzeburg para que la predicaran. En la bula acusaba a los stedinger de despreciar los sacramentos, perseguir a los religiosos, tener comercio con el demonio, hacer imágenes de cera y consultar a las hechiceras. Una segunda bula, dirigida a los obispos de Paderborn, Hildesheim, Verden, Munster y Osnabruck es mucho más explícita en la descripción de sus crímenes. Como creo que es fundamental en la Historia de la Brujería, doy aquí una traducción de los pasajes más importantes relativos a la *sociedad secreta* que los mismos stedinger formaban<sup>12</sup>.

«Cuando se recibe a un novicio y se le introduce por

vez primera en la asamblea de los réprobos, se le aparece una especie de rana; otros dicen que un sapo. Danle algunos un innoble beso en el trasero, otros en la boca, chupando con la suya la lengua y babas del animal. Unas veces este sapo aparece en su tamaño natural, otras del tamaño de un ganso o de un pato. Corrientemente es del tamaño de la boca de un horno. Avanzando el novicio llega hasta un hombre de prodigiosa palidez, de ojos negros, con el cuerpo tan delgado y extenuado que parece que las carnes todas le faltan y que no tiene más que la piel y los huesos. Bésale el novicio y nota que está frío como el hielo. Luego de que le ha besado, todo recuerdo de la fe católica desaparece de su corazón. A continuación se sientan todos para hacer banquete y cuando se levantan después de concluido, sale de una especie de estatua que se alza de ordinario en el lugar de estas reuniones, un gato negro, del tamaño de un perro mediano de proporciones, que hace su entrada andando hacia atrás y con la cola en alto. El novicio, siempre en primer lugar, le besa en el trasero, después el director y después los demás, cada uno en su turno: pero sólo aquéllos que lo han merecido. En cuanto a los otros, es decir, los que no han sido considerados dignos de este favor, les da paz el director mismo. Cuando vuelven a su sitio quedan en silencio durante unos instantes con la cabeza vuelta hacia el gato. Luego el director dice: —Perdónanos—. Después repite lo mismo el que está tras él y el que queda en tercer lugar añade: —Lo sabemos, señor—. A lo que un cuarto pone término diciendo: —Hemos de obedecer—. Terminada semejante ceremonia apagan las luces y se abandonan a la lubricidad más abominable, sin consideración al parentesco. Si hay más hombres que mujeres, los hombres satisfacen entre ellos su depravado apetito. Las mujeres entre sí hacen lo mismo. Verificados estos horrores se encienden de nuevo las candelas y todo el mundo se encuentra en su sitio. Después, de un rincón oscuro, sale un hombre, cuyo cuerpo por la parte superior, desde las caderas, es

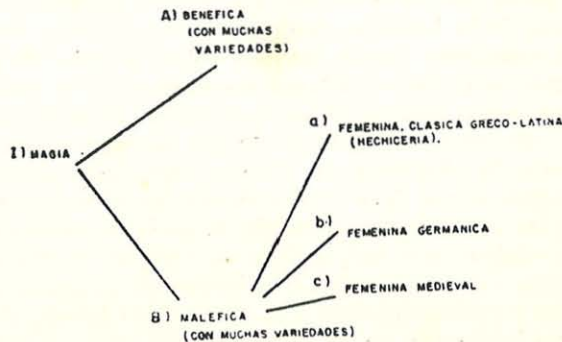
brillante y resplandeciente como el sol, pero que por la inferior es áspero y peludo como el de un gato. El director corta un trozo de las vestiduras del novicio y le dice al resplandeciente personaje: —Amo, éste se me ha dado: a mi vez te lo doy—. A lo que responde el otro: —Bien me has servido, mejor me servirás aún, lo que me has dado póngolo bajo tu custodia—. Y desaparece inmediatamente después de haber dicho estas palabras. Todos los años en Pascua, reciben el cuerpo del Señor de mano del sacerdote, lo llevan en sus bocas y lo arrojan entre las inmundicias, en ultraje del Salvador. Además, estos hombres, los más miserables entre los miserables, blasfeman contra el Soberano del Cielo y en su locura dicen que el Señor de los cielos ha obrado como malvado, precipitando a Lucifer en el abismo. Los desgraciados creen en este último y afirman que él es creador de los cuerpos celestes y que más adelante, después de la caída del Señor, volverá a su gloria. Por él y con él, no antes, esperan llegar a la felicidad eterna. Confiesan que no hay que hacer lo que a Dios le place, sino lo que le es desagradable...»

Desde un punto de vista estructural podría decirse que un grupo constituido de esta suerte, a lo que más se parece es a los asociados a un culto misterioso, como aquellos que se multiplicaron en Grecia y Roma a partir de épocas determinadas. Pero la cuestión es averiguar si la interpretación demoniolátrica del grupo es justa o no, es decir, si los que se reunían del modo indicado eran verdaderos «cultores diabólicos», o si tras la imagen medieval del diablo no quedará otra oscura de una vieja divinidad local o regional o actos que no eran del todo diabólicos en el sentido más estricto.

En todo caso, de hecho, un culto demoniolátrico parecido al descrito en el documento papal pronto se asoció con lo que antes se contaba de las hechiceras de modo muy estrecho.

Nosotros, sin embargo, podemos establecer, por razones históricas suficientemente desarrolladas en éste y

los capítulos anteriores, un cuadro en que queden separados de modo suficiente todos estos hechos:



#### 4. El dualismo

Y a completar nuestra visión contribuye todo lo que sabemos, además, de la vieja herejía de los «catharos», que, en primer término, debe considerarse como un movimiento espiritual de enorme influencia para comprender gran parte de la doctrina de los inquisidores acerca de la Brujería posterior. Los catharos, descendientes de los maniqueos, se extienden por Europa de modo extraordinario a partir de una fecha, provocan luchas enconadas y adquieren importancia singular en el sur de Francia, dando lugar no sólo a la cruzada contra los albigenses (es decir, un núcleo de ellos que tenía a Albi como centro) sino también a la fundación de la Inquisición primera; ahora bien, si nos fijamos en las fechas en que se constituye la doctrina inquisitorial sobre éstos y en la de las primeras especulaciones acerca de la Brujería, debidas también a inquisidores, no tendremos más remedio que admitir que, de modo directo o indirecto, *por vía del inquisidor o por vía del perseguido*, la antiqüísima doctrina dualista ha influido también no

poco en la de los supuestos o reales adoradores del Demonio a los que llamamos brujos y brujas de modo genérico.

El autor que ha estudiado con mayor rigurosidad la Historia de la Brujería, desde un punto de vista meramente expositivo, Joseph Hansen, coloca la fecha en que empiezan la grandes persecuciones entre 1230 y 1430<sup>13</sup> y antes analiza algunas de las acusaciones que se hicieron a los catharos (entre ellas la de que besaban a Lucifer en forma de gato, rana, etc.) como antecedente claro de la doctrina acerca de los actos de los brujos y brujas<sup>14</sup>.

En las actas de los procesos antiguos se deslizan a veces palabras que indican que se equipara también a éstos con los valdenses y otros herejes de tendencia comunista y crítica en punto a la moral de la Iglesia. Pero de éstas hablaremos ya en el capítulo que sigue de modo más específico.

## Capítulo 6

### La imagen del «sabbat»

#### 1. Nueva doctrina sobre la magia y las operaciones del Demonio

El siglo XIII es una época de excepcional importancia en la transformación espiritual de Europa. Esto por muchas razones. Pero en lo que se refiere a la Magia y a la Brujería, porque durante él puede decirse que se terminó con aquella situación ambigua, mantenida desde el fin del mundo antiguo en punto a la realidad de muchos de los actos atribuidos a las hechiceras y hechiceros, descrita en los capítulos anteriores y, según la cual, gran parte de tales actos eran puramente ilusorios, aunque de origen diabólico.

A la autoridad del pensamiento de San Agustín sucedió la de Santo Tomás: «La fe católica quiere —dice éste en un pasaje famosísimo— que los demonios sean algo, que pueda dañar mediante sus operaciones, e impedir la cópula carnal». Quiere también que se proscriba la idea de que son puras fantasmagorías las que asustan a los hombres cuando se habla de Magia, como idea que revela poca fe<sup>1</sup>. Más oposición a lo sostenido por Agobardo, Burcardo, Juan de Salisbury, no puede darse.

Esta doctrina ha sido fieramente criticada en tiempos modernos por los historiadores de tendencia racionalista, como es de suponer. Lo cierto es que pronto se levantó sobre ella todo un sistema que tiene otro punto de apoyo en la disposición que aparece en el versículo 18 del capítulo XXII del «Éxodo» y que dice: «Malefica non patieris vivere», es decir, «a la hechicera no dejarás que viva» (según la traducción no poco desaliñada en este caso de Cipriano de Valera)<sup>2</sup>, versículo que también los autores del Talmud comentaron ampliamente, exponiendo una y otra vez ideas como las de que las «mujeres son dadas a la Hechicería», «cuantas más mujeres, más Hechicería», «la mayoría de las mujeres son hechiceras», etcétera.

Los doctores de la ley mosaica de época talmúdica creían que la Hechicería era delito que merecía la pena de muerte y concretamente por lapidación<sup>3</sup>. Pero en la Europa cristiana de los siglos XIV al XVII se persiguió como en pocas partes se ha perseguido antes y después, siendo también las mujeres las más comprometidas siempre. Durante siglos, pues, vivió nuestro continente dominado por la autoridad de los dos criterios citados; y se formó, como digo, de modo bastante rápido, tomándolo como base, un cuerpo de doctrina teológico-legal en el que la vieja bruja ya no aparece como un ser entregado a fantasías e ilusiones perversas, ni como una adepta de antiguos cultos idolátricos, sino, simplemente, como servidora del Demonio, del Demonio con forma física tal y como le hemos visto aparecer ya en el capítulo anterior en asambleas más o menos legendarias, como aquella a que asistió Teófilo, o con su parte de realidad, como las de los «Stedinger».

Esta asociación del Demonio y la bruja ha dado tanto que pensar a lo largo de los siglos que corre uno el riesgo de volverse loco —como Don Quijote— si se dedica a leer sólo una parte de cuanto se ha escrito acerca de ella. He aquí que nos encontramos con dos personajes, a cual más lejano para muchos de los miembros de las sociedades laicas de nuestros días, personajes que una y

otra vez dieron que hacer a los papas, emperadores y reyes y a los más humildes rústicos, pasando por los humanistas, letrados y hombres de ciencia.

Llegado el siglo XIX y después de la ola racionalista, los que ya no creían en brujas y ni aun siquiera en el Diablo, se preguntaron las razones de esta preocupación terrible y las dieron más o menos peregrinas y a su arbitrio. Y ahora, sobre la confusión que puede producir en nuestros espíritus lo escrito en épocas de credulidad absoluta, cabe que se agregue la que nos produzca la lectura de las lucubraciones historicistas decimonónicas o posteriores; tan contradictorias son también. Recordemos alguna por vía de ejemplo.

Michelet, poeta romántico de imaginación febril más que historiador propiamente dicho, en «La sorcière», nos asegura que en el mundo medieval, lleno de horrores, de injusticias y de arbitrariedades, la bruja fue un producto de la desesperación del pueblo, que encontró en ella la única personalidad que podía remediar sus males físicos y morales. La bruja crea, por su parte, a Satán y el poder constituido tiene que ir contra los dos como quien va contra una peligrosa fuerza política anarquizante. Es curioso encontrar en las ideas de Michelet un punto de semejanza con las de Malinowski, que insistió tanto —según va dicho— sobre la parte de desesperanza y frustración que encierra todo acto mágico<sup>4</sup>. Creo que esta pista de carácter psicológico que nos dan el historiador romántico y el antropólogo anglo-polaco es una pista segura para comprender ciertos hechos, porque la Brujería, tal y como la vamos a encontrar de continuo en los siglos XIV, XV, etc., aumenta en momentos de angustia, de catástrofes; cuando las existencias humanas no sólo están dominadas por pasiones individuales sino por miserias colectivas.

Mas ésta no es la única vía que se nos propone para comprender el extraño hecho histórico.

El canónigo Dollinger, bastante al término de una carrera respetada dentro de la Iglesia Católica, cuando se encuentra con que su fe no puede estar de acuerdo con

los dogmas que pretende proclamar el papa Pío IX, reúne un arsenal de argumentos eruditos para denunciar los supuestos abusos del Pontificado y entre ellos los que le hacen responsable de la invención del Satanismo y la represión de la Brujería, en la forma que se reprimió a partir *precisamente* de este momento del medievo<sup>5</sup> que empezamos a estudiar.

He aquí que un historiador romántico ve en la bruja a un personaje real, hijo de la desesperación; a la sacerdotisa de un culto de gentes sin apoyo en este mundo. He aquí que un teólogo, irritado con sus superiores, no ve en ella más que un producto monstruoso de la imaginación de leguleyos y de otros teólogos al servicio de un poder temporal.

La contradicción, sigue, pero con términos algo distintos a los de épocas anteriores. La realidad o irrealidad de los actos brujeriles se discute en función de la Historia misma, no de la Teología.

Y puede decirse que hasta hoy ha durado la polémica entre los que defienden la realidad de los hechos atribuidos a las brujas y concretamente los conventículos, y los que pretenden que todo, o la mayor parte de lo que se les ha atribuido, es producto de un gigantesco error judicial. Creo que afirmar lo último es ir demasiado lejos. Pero para desbrozar el camino vamos a hacer ahora una clara distinción entre Hechicería y Brujería y vamos a distinguir la Magia maléfica con caracteres más bien *individuales* (a la que llamaremos Hechicería), de la que presenta otros *colectivos* más complejos, asociada, al parecer, a un verdadero *culto* que para nosotros será la *Brujería* propiamente dicha.

## 2. Casos memorables de Hechicería en el siglo xiv

De la Hechicería medieval femenina individual no hemos de decir mucho. Los procesos contra mujeres por este delito abundaron aquí y allá, las disposiciones legales, los cánones penitenciales, etc., se multiplicaron con la regularidad de siempre. Hay textos españoles como el

artículo 35 del título primero del libro segundo del Fuero de Cuenca en que se dice de modo categórico: «Otro sí, la muger que fuese eruolera o fechicera, quémennla o sálvese con fierro»<sup>6</sup>. La individualidad está claramente expresada en este texto.

La pena de hoguera para los hechiceros parece haber adquirido la máxima popularidad entre los jueces de la segunda mitad de la Edad Media por obra de pareceres de juristas como el célebre Bartolo<sup>7</sup>. Pero a pesar de esta y otras penas —como en siglos anteriores— la hechicera sube al castillo del noble, al palacio del obispo, al alcázar del rey. Y pocas debieron ser las personas que durante esta época en Francia, en Alemania, en Inglaterra o en España se vieron libres de la tentación de hacer alguna hechicería, pese a las sanciones conocidas. Por otra parte, sorprende ver que hay textos legales en los que, aun en pleno siglo XIII, se considera que el llevar a cabo encantamientos con buena intención es cosa digna de premio. Así lo creía Alfonso X de Castilla, que, sin duda, en su vida llena de proyectos y deseos no cumplidos hubo de recurrir a ellos<sup>8</sup>. Lo regular, sin embargo, es la condenación total, no solamente de las prácticas mágicas consideradas en bloque, sino también de las personas acusadas de haberlas puesto en ejecución, que, inútil es recordarlo, son de las primeras que aparecen en las colecciones de «causas célebres», de que tanto gustaba el público de los siglos XVIII y XIX. Así, entre 1308 y 1318 se registran en Francia varios procesos famosos contra gente importante, acusada de Hechicería: obispos, guerreros, damas de alcurnia han de defenderse, con mayor o menor éxito, de haberla practicado, auxiliadas con la mayor frecuencia por mujeres expertas en el arte. En 1315 fue condenado Enguerrand de Marigny por los sortilegios hechos por su mujer y su cuñada, acompañadas de un hechicero y de una hechicera, con los que habían hecho también figuras de cera para matar al rey<sup>9</sup>.

Antes, de 1308 a 1313, sufrió proceso Guichard, obispo de Troyes, prelado no muy ejemplar sin duda, a

quien algunos juzgaban hijo del demonio. Se le acusó, ante todo, de haber dado la muerte nada menos que a Juana de Navarra, reina de Francia e hija de Blanca de Artois (reina de Navarra), por medio de hechizos, si bien se juzgaba que a la segunda también la mató; pero con veneno.

En su proceso, que ha sido estudiado esmeradamente<sup>10</sup>, aparecen declaraciones según las cuales el obispo se había dedicado, en efecto, a las prácticas hechiceriles y en el mayor secreto, con la ayuda de dos religiosos y de dos mujeres, siendo la ermita de Saint Flavit el teatro de sus experiencias. Allí, por consejo del demonio, había hecho una figura de cera, a la que había bautizado formalmente con el nombre de la reina (pues hasta hubo padrinos en la ceremonia), atravesando luego la cabeza y otras partes de la misma figura con un punzón. A consecuencia de estos y algunos actos más fue por lo que la reina murió<sup>11</sup>.

En 1317, la condesa de Artois, Mahaut, reconocida inocente en el juicio, fue acusada de fabricar filtros y venenos por una hechicera de Hesdin<sup>12</sup>. Podrían multiplicarse las referencias de modo cansado. Ya veremos cómo en el Renacimiento este tipo de Hechicería vuelve a aparecer con caracteres que podríamos calificar de canónicos. En la época que ahora nos ocupa, hemos de observar que sigue siendo también una mujer frustrada, vieja, fea, sin prestigio social, la que sirve de mediadora, de ejecutora de los deseos ajenos, incluso los de los grandes de la tierra. He aquí la gran paradoja que se da con constancia en la hechicera. No hay que pretender que sus actuaciones ni las de los que la solicitan o la persiguen se desarrollen de modo muy variado. No hay que pensar que las reacciones ante el viejísimo personaje sean muy distintas en la masa.

También en la Edad Media, como en la Antigua, el sentimiento de terror que producía no se hallaba separado en absoluto de otro de burla. Y acaso el arte medieval sea el que ha dado más libre rienda a la tendencia a combinar el terror y la risa, frente a la impresión de

*dignidad* (y de *realidad* también) que se tiene al contemplar las imágenes de los santos y personajes bíblicos, talladas o pintadas; las imágenes de hechiceras dan así una sensación de indignidad y de irrealidad, o completamente terrorífica o burlesca.

Pero fijémonos ahora en una fecha y en un documento.

Entre la masa de cánones de concilios y de instrucciones en que se condena la Magia en todas sus formas, fechados a comienzos del siglo XIV, destacan las bulas de Juan XXII por las que se estimulaba a los *inquisidores* a que aguzaran la vista en asuntos tales. Es particularmente famosa la titulada «Super illius specula», de 1320, que, en efecto, parece abrir una era en que se dan novedades<sup>13</sup>. Así la han considerado muchos historiadores como decisiva<sup>14</sup>.

### 3. El primer «Sabbat»

Poco después de ocurridos los procesos de Guichard, Enguerrand de Marigny y la condesa Mahaut, y poco después de promulgada la bula, entre 1330 y 1340, aparece *por vez primera* el «Sabbat» en los procesos inquisitoriales de la zona de Carcassonne, Toulouse<sup>15</sup>. El «Sabbat» que desde el principio es lo mismo. He aquí cómo se le caracteriza en las declaraciones atribuidas a unas brujas tolosanas del siglo XIV: «Ana María de Georgel y Catalina, mujer de Delort, ambas de Toulouse y de edad madura, han dicho en sus confesiones jurídicas que desde hace unos veinte años se hallan afiliadas al innumerable ejército de Satanás, dándose a él, tanto en esta como en la otra vida. Que muy a menudo, y siempre en la noche del viernes al sábado, han asistido al Sabbat, que se celebraba ora en un lugar, ora en otro. Que allí, en compañía de hombres y mujeres sacrílegos como ellas, se libraban a toda clase de excesos, cuyos detalles causan horror. Cada una, interrogada por separado, ha entrado en explicaciones que nos han conducido a la entera convicción de su culpa.

«Ana María de Georgel dice que una mañana, estan-



do lavando sola la ropa de su familia, muy cerca de Pech-David, sobre la villa, 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 en la boca y desde el sábado siguiente fue llevada al Sabbat, por el simple efecto de su voluntad. Allí se encontró con un macho cabrío gigantesco, al que saludó y al que se abandonó. El macho cabrío, a cambio, le enseñó toda clase de secretos maléficos; le hizo conocer las plantas venenosas, le enseñó las palabras encantadas y de qué manera había que realizar los sortilegios durante las noches que preceden a San Juan, las Navidades y durante las de todos los primeros viernes del mes. Le aconsejó qué hiciera, si podía, comuniones sacrílegas para ofender a Dios y en gloria del Diablo. Ella se conformó con estas insinuaciones impías.

»Ana María de Georgel ha manifestado a continuación que, durante el largo transcurso de los años pasados desde su posesión hasta su encarcelamiento, no ha cesado de hacer mal y de darse a prácticas abominables, sin que le detuviera el temor de Nuestro Señor. Así, cocía en calderas, sobre un fuego maldito, hierbas envenenadas, sustancias extraídas bien de los animales, bien de cuerpos humanos, que, por una profanación horrible, iba a levantar del reposo de la tierra santa de los cementerios, para servirse de ellos en sus encantamientos; merodeaba durante la noche alrededor de las horcas patibularias, sea para quitar jirones a las vestiduras de los ahorcados, sea para robar la cuerda que los colgaba, o para apoderarse de sus cabellos, uñas o grasa.

»Interrogada acerca del símbolo de los Apóstoles y acerca de la creencia que todo fiel debe a nuestra Santa Religión, ha respondido, como hija verdadera de Satanás, que existía una completa igualdad entre Dios y el Diablo, que el primero era el rey del *Cielo* y el segundo de la *Tierra*; que todas las almas que éste llegaba a se-

ducir estaban perdidas para el Altísimo, y que vivían a perpetuidad en la Tierra o en el Aire y que iban todas las noches a visitar la casa que habían habitado, procurando inspirar a sus hijos y a sus parientes el deseo de servir al Demonio, en preferencia a Dios.

»Nos ha dicho, además, que este combate entre Dios y el Diablo duraba desde la Eternidad y durará sin fin. Que unas veces lleva uno y otras lleva otro la victoria y que, en la actualidad, las cosas se ponían de suerte que el triunfo de Satanás se hallaba asegurado. Detenida por denuncias de personas respetables y que tenían motivos para quejarse de sus maleficios, primero ha negado su pacto execrable y se ha resistido a las solicitudes insistentes que nosotros y otros le habíamos hecho. Pero cuando, por obra de una justa severidad, se ha visto forzada a explicarse, ha terminado por revelar una serie de crímenes dignos del más horrible castigo. Ha hecho protestas de arrepentimiento, ha pedido reconciliarse con la Iglesia, lo que se le ha concedido, sin que por esto pueda evitar ser entregada al poder secular, que apreciará las penas en que ha incurrido.

»Catalina, esposa de Pedro Delort, de Toulouse, ha sido convicta por sus declaraciones y en consecuencia del testimonio de personas dignas de fe, de que hace diez años, encontrándose en el campo de la parroquia de Quint, se unió en amistad criminal con un pastor, que, abusando de su ascendiente, la obligó a hacer un pacto con el espíritu infernal. Esta odiosa ceremonia tuvo lugar a media noche, en la linde de un bosque, en el cruce de dos caminos. Allí se sangró el brazo izquierdo, dejando correr su sangre sobre un fuego alimentado con huesos humanos, robados en el cementerio de la parroquia, pronunció palabras extrañas de las que no se acuerda, y el demonio Berit se le apareció bajo la forma de una llama violácea. Desde entonces se ocupa en la confección de ciertos ingredientes y brebajes perjudiciales, que producen la muerte de hombres y rebaños. Cada noche del sábado caía en un sueño extraordinario, durante el cual la transportaban al Sabbat. Interrogada

sobre el lugar en que se celebraba éste, ha contestado que ora en un lugar, ora en otro: en los ribazos de Pech-David, en el bosque de Bouconne, en medio de la llana que se extiende entre Toulouse y Montauban. Otras veces más lejos todavía, en la cima de las Montañas Negras o de los Pirineos, y en países que le eran totalmente desconocidos. Allí adoraba al macho cabrío y se daba a él, así como a todos los presentes en aquella fiesta infame. Se comían en ella cadáveres de niños recién nacidos, quitados a sus nodrizas durante la noche; se bebía toda clase de licores desagradables y la sal faltaba a todos los alimentos.

»Interrogada sobre si en el Sabbat había visto a alguna de las personas conocidas por ella, ha respondido que a menudo las había visto. No las ha nombrado; unas han fallecido en su desorden, otras han sido detenidas por nuestros cuidados, y hay algunas que se han escapado, pero la venganza de Dios las esperará.

»Catalina, vivamente estrechada por los medios que tenemos en nuestro poder para hacer decir la verdad, después de haber protestado largamente de su inocencia y tras haber realizado numerosos juramentos en falso, ha sido convicta de todos los crímenes de los que la sospechábamos autora. Hacía caer granizo sobre los campos de aquellos a quienes no quería, hacía que se pudrieran los trigos, merced a una niebla pestilencial, y que se helaran las viñas. Producía enfermedades mortales en los bueyes y ovejas de sus vecinos por los beneficios que esto le reportaba. Por la misma causa produjo la muerte de sus tías, pues las había de heredar, exponiendo al fuego lento, suave, unas imágenes de cera vestidas con alguna de sus camisas, de suerte que la vida de aquellas desgraciadas mujeres se consumía a medida que las dos estatuas se fundían en el brasero»<sup>16</sup>.

La antigüedad del texto y lo próximo que queda en fecha aun a otros concebidos con un espíritu radicalmente distinto y de que se ha hablado en capítulos anteriores, nos induce a reflexionar sobre él. Aquí *todo es realidad*.

H. Ch. Lea, siguiendo el pensamiento que había hecho afirmar antes a Döllinger que los procesos de Brujería son una gigantesca falsificación legal, defendió que los procedimientos inquisitoriales contribuyeron mucho a que los acusados se declararan culpables. Los fraudes, las torturas físicas y morales, las maneras de recibir testimonio y la inferioridad en que se colocaba a la defensa serían elementos de gran importancia para comprender el problema<sup>16\*</sup> y determinar sobre qué se basa esta *realidad*, admitida por los jueces. Es verdad que en los trozos de los procesos copiados más arriba se alude de modo claro a la influencia que la tortura hubo de ejercer en las declaraciones de las mujeres acusadas. Pero hay que advertir que muchas veces la tortura en sí no hace sino comprometer a un inocente en la participación de unos delitos, o supuestos delitos, que tienen realidad efectiva; no crea, en suma, la *figura del delito*, como se ve examinando los procesos de los judaizantes y de otras personas acusadas ante el Santo Oficio.

¿Qué pensar, en consecuencia, de lo atribuido a las mujeres acusadas y a otras muchas que fueron objeto de proceso por la misma época?

#### 4. Difusión rápida: el culto al macho cabrío

Lo único que en las declaraciones suena a nuevo es lo referente al «Sabbat» y a la teoría de la Brujería. Todo lo demás, es decir, la práctica, las maldades de tipo mágico que se enumeran, nos es conocido. Y el «Sabbat», por otra parte, se nos presenta con rasgos parecidos a los que antes tuvo la asamblea de los «stedinger», según los documentos que la describen. En última instancia las brujas se hacen eco de la doctrina dualista. Con una velocidad vertiginosa, de mediados del siglo xiv en adelante, se van recogiendo noticias acerca de él aquí y allá. A comienzos del siglo xv, en Carcassonne y Toulouse, se siguen procesando a personas acusadas de maleficio y de culto al Diablo y otros focos aparecen en el Delfinado, Saboya, Lyonesado y Vivarais. Como

se verá, el mal se extiende por Suiza, el Tyrol, el valle del Po, hacia Italia. En el Lyonesado se dice que los brujos llamaban «Le Fait» a su asamblea y «Le Martinet» al Diablo. La gente del común denominaba *sinagoga* a aquella reunión misteriosa<sup>17</sup>, sin duda por equipararla a la asamblea de otra gente odiada y conocida: los judíos. Y aquí viene al caso esta observación.

Se han dado muchas etimologías eruditas a la palabra «Sabbat», buscándole relaciones sutiles con otros términos, que indicarían mucho respecto a la conexión del culto de los brujos y brujas con cultos paganos, como, por ejemplo, el de Dionysos «Sabazius» o Σαβάζιος<sup>18</sup>, etcétera. Pero yo no veo necesidad de recurrir a la idea de que el nombre sea de otro origen que el del «Sabbat» hebraico, dado el hecho de que en esta época de la Edad Media los ritos y creencias de los judíos precisamente eran considerados como la quinta esencia de la perversión. Llamar a algo, pues, «sabbat» o «sinagoga» era condenarlo de antemano, equipararlo a lo peor. Mas dejando este asunto a un lado, vamos a comentar otro poco las declaraciones anteriormente transcritas.

Ya se ha indicado que el sistema de creencias que se atribuye en ellas a las brujas parece, en cierto modo, influido por los viejos sistemas religiosos dualistas, cosa que no ha de chocar, pues tanto los acusados como los jueces podían conocer, más o menos directamente, algo de lo que en la misma tierra del sur de Francia habían predicado los «catharos» o albigenses tiempos atrás<sup>19</sup>. Así, las brujas parecen lanzadas a la Demoniolatría de lleno, y sin aludir para nada a las divinidades femeninas como Diana, que antes se decía eran las patrocinadoras de hechizos y encantos, se declaran adoradoras del Demonio, un Demonio que aparece en varias formas, pero que en el momento supremo del culto adopta la de macho cabrío. Este animal —como es sabido— siempre ha sido relacionado con ritos sucios y de carácter sexual<sup>20</sup>

## 5. Hacia la formación de una imagen general del «Sabbat»

La caracterización del Demonio como poseedor de una forma que es similar a la de él, aunque a veces posea rasgos antropomorfos en parte, parece inspirarse en la de los sátiros, silvanos y faunos de la Antigüedad por no ir más lejos. En este caso hay que admitir que la influencia de los artistas pudo ser grandísima<sup>21</sup> para fijar el concepto plástico del Demonio.

Y creo que más interés que seguir a los autores que se han ocupado de Brujería, en sus lucubraciones acerca de una posible relación del Demonio así representado con un misterioso «Dios cornudo de origen prehistórico»<sup>22</sup>, es insistir en alguno de los caracteres de estas primeras manifestaciones de la Brujería típica.

El dualismo entre Dios y el Demonio al que parecen hacer referencia las brujas del sur de Francia y otras procesadas después en diferentes países, puede ponerse en relación estrecha con el sistema de *bandos* y *linajes* tan característico del medievo y que tantas manifestaciones tuvo entonces en cada región de Europa, y según el cual la sociedad entera se dividía en dos fracciones que estaban en pugna en todas y cada una de las actividades cotidianas, defendiendo intereses opuestos siempre. Los brujos, según ellos o según los inquisidores (esto ahora es secundario), pertenecen a un bando, a una parcialidad. Y la guerra de bandos debía ser sin cuartel en el campo espiritual, como lo era en la vida cotidiana<sup>24</sup>.

Se explica, pues, que los miembros del bando más poderoso, representado en este caso por los jueces civiles y eclesiásticos, llevaran al extremo los procedimientos para concluir con los brujos, que, nótese también, ahora no son ya solamente unas mujeres más o menos peligrosas, más o menos ridículas, sino *hombres y mujeres* unidos por el mismo vínculo, aunque siempre el tipo de la *bruja* parezca más representativo ante la masa popular que el del *brujo*.

En 1435 Jean Duprat, inquisidor de Carcassonne, examina así a ocho hombres y mujeres, de los cuales una mujer, Mabilie de Marnac, había hecho una ligazón.

Por su parte, Paul Viguier, Armande Robert, Matheline Figuiet y Pierrille Roland se vanagloriaban de haber asistido al Sabbat de la montaña de Alaric y André Cicerón, pastor de la Montaña Negra, había hecho parodia de la misa para confeccionar un sortilegio. Otros pastores, Catala y Paul Rodier, fueron acusados de envenenadores y magos que habían llamado de noche al Demonio en una encrucijada, por medio del sacrificio de una gallina negra, para atraer la guerra sobre el país<sup>25</sup>.

Los inquisidores se encontraban, pues, con casos variados. Pero los poetas y la gente común seguían usando de estereotipos. Así, uno de los interlocutores del «Champion des Dames», de Martín le Franc (muerto hacia 1460), dice:

*«Je te dy avoir veu en chartre  
Vielle, laquelle confessoit  
Aprez qu' escript estoit en chartre,  
Comment, dès le temps qu'elle estoit  
De 16 ans où poy s'en faloit  
Certaines nuis de la Valpute  
sur ung bastonnet s'en aloit  
Veoir la synagogue pute.  
Dis mille vielles en un fouch (troupe)  
Y avoit il communement,  
En fourme de chat ou de bouch  
Veans le dyable proprement  
Auquel baisoient franchement  
Le cul en signe d'obéissance  
Reyant Dieu tout plainement  
Et toute sa haute puissance»*<sup>26</sup>.

La imagen es clásica; es la misma que hacía llamar «scobaces» o «escobáceas» a las brujas en Normandía, por la costumbre que se les atribuía de volar sobre paños de escobas<sup>27</sup>.

Ya en época anterior Jean de Meung, en el «Roman

de la Rose» (1277), decía que las lamias o «mascae», que vuelan con la protección de la noche, cometiendo cuantos horrores pueden, constituían la tercera parte de la población de Francia<sup>28</sup>.

Pero los juristas pretendían concretar más, construir todo un sistema en torno a lo que los procesos iban dando de sí y los inquisidores eran, por su parte, capaces de dar nuevos detalles acerca de las orgías sabáticas que luego han quedado estereotipadas. He aquí —por ejemplo— lo que dice el inquisidor Pierre le Broussard en la recapitulación de los crímenes atribuidos a los brujos de Arras: «Cuando quieren ir a la 'vauderie'<sup>29</sup> untan una vara de madera de un unguento que les había entregado el Diablo, así como las palmas y la totalidad de las manos; después ponen la vara entre las piernas y vuelan por encima de pueblos, bosques y aguas, llevándoles el mismo Diablo al lugar donde debían celebrar su asamblea. Allí se encuentran los unos con los otros, con mesas cargadas de vinos y manjares y allí encuentran también al Diablo en forma de macho cabrío, de perro, de mono y nunca con figura humana. Hacen oblación y homenaje al dicho Diablo y le adoran dándole muchos sus almas y por lo menos algo de sus cuerpos. Después besan al Diablo en forma de chivo en el trasero, con candelas ardientes en sus manos...» «Y el dicho «Abbé de peu de sens» (es decir, uno de los principales encartados en el proceso) —dice a continuación— era el que les conducía y el maestro de ceremonias cuando eran neófitos. Después de rendido este homenaje, pasaban sobre una cruz y escupían encima, en mengua de Jesucristo y de la Santísima Trinidad. Después enseñaban el trasero al cielo y al firmamento, en menosprecio de Dios, y después de haber bebido y comido a satisfacción, se unían todos juntos carnalmente; e incluso el Diablo se ponía en figura de hombre o de mujer y los hombres cohabitaban con él en figura de mujer y las mujeres en figura de hombre. También cometían los pecados de sodomía y homosexualismo y otros crímenes hediondos y enormes, tanto contra Dios como

contra la Naturaleza»<sup>30</sup>. Ya en miniaturas francesas del siglo xv se hallan representaciones del «Sabbat» concebido en esta forma, que luego ha ido popularizándose o complicándose según los casos<sup>31</sup>. Sin embargo, los artistas que las pintaron no supieron dar a la escena los caracteres medio terroríficos, medio grotescos, que le dan hombres como Goya en un momento de franca incredulidad ya. Son siempre pulcros y de una rara objetividad.

## 6. La práctica inquisitorial

Durante el primer cuarto del xiv un inquisidor de Toulouse, Bernard Gui, ya escribió algo sobre el modo de proceder contra brujos y brujas en su «Practica Inquisitionis haereticae pravitatis». La cantidad de procesos era suficiente para que un jurista hábil pretendiera formar un cuerpo de doctrina sistemático. Sin embargo, en la obra de Gui (que ha sido reimpresa en nuestra época) vemos que todavía son herejes tales como los catharos, valdenses, beguinos, etc., los que merecen la máxima atención<sup>32</sup>.

Posterior es el famoso «Directorium inquisitorum» del dominico catalán Nicolás Eymerich o Eymeric (1320-1399), escrito después de una larga experiencia, hacia 1376, y publicado varias veces en los siglos xvi y xvii. En él se establece la existencia de tres clases de Brujería.

I) La de los que dan a los demonios un culto de latria, sacrificando, prosternándose, cantando oraciones, encendiendo cirios, quemando incienso, etc.

II) La de los que se limitan a dar a los mismos un culto de dulia o hiperdulia, mezclando los nombres de los demonios con los de los santos, en las letanías, rogando que los mismos demonios sean mediadores cerca de Dios, etc.

III) La de los que invocan siempre a demonios trazando figuras mágicas, colocando a un niño en medio de círculos, sirviéndose de una espada, un espejo, etc.

El inquisidor, sin embargo, advierte algo que es digno de tenerse en cuenta para formular teorías generales de la Magia. Si se pide al Demonio cosas que le son propias, como el que tiene a una mujer con pensamientos lujuriosos y en la operación se sirve del modo imperativo diciéndosele «te mando», «te ordeno», «te exijo», la herejía no se halla bien marcada. Pero, en cambio, si se dirige uno a él diciendo, «yo te ruego», «te pido», etc., esto es manifiestamente herético porque las palabras son de *oración* e implican *adoración*...<sup>33</sup>

Eymerich, como otros escolásticos, llega a razonar de un modo excelente, aunque las consecuencias de su razonamiento no fueran mejores ni peores que si hubiera razonado mal.

Si las actuaciones de los jueces de Toulouse y Carcasonne dieron lugar a que se compusiera ya un cuerpo de doctrina en tratados escritos a lo largo del siglo xiv, otras parecidas, que se desarrollaron en distintas partes de Europa, contribuyeron a que tal doctrina se ampliara y perfilara, culminando con la aparición de un libro que sirvió de guía a casi todos los jueces de brujas durante bastante tiempo, pero que desde su aparición fue también objeto de grandes críticas: aludo al «Malleus maleficarum».

Así, las persecuciones dirigidas en Suiza por Pedro de Berna tuvieron expositor que extrajo consecuencias teóricas de ellas en el teólogo Johannes Nider, muerto entre 1438 y 1440, al que se debe un libro confuso, llamado comúnmente el «Formicarius», es decir, el hormiguero, escrito entre 1435 y 1437 y que se publicó varias veces unido al «Malleus»<sup>34</sup>.

Los doce capítulos de que consta están escritos en forma de diálogo entre un teólogo, que es el mismo Nider, y un hombre perezoso que, sin gran esfuerzo, pretende enterarse del pensamiento recto en materia de maleficios. El teólogo ilustra sus definiciones basadas en autoridades de distintas épocas con casos modernos<sup>35</sup>. Lo que yo no veo claro, después de leído el libro, es qué necesidad tuvo el autor de poner a las hormigas

como espejo de la sociedad humana para condenar los excesos de los brujos, condenados por Pedro de Berna.

Parece que a éste fueron tres hombres los que más le dieron que hacer: Stadelein, Scasio y Hoppo, pero aparte de éstos mandó a la hoguera a muchos más, así como a mujeres<sup>36</sup> (sobre todo en la diócesis de Lausana), huyendo otros muchos de los territorios de su jurisdicción. Los brujos suizos parecen haber sido dados a todas las actividades que nos son ya familiares. Producían tempestades, esterilidad en hombres y bestias, locura, se transportaban por los aires y sitios lejanos; a aquellos a los que les habían encargado su persecución los apesataban con malísimos olores o les producían sensaciones de miedo irrefrenable. Tenían también el poder de profetizar<sup>37</sup>. Su relación directa con el Demonio era clara. Para producir tempestades Stadelein pedía primero al príncipe de todos los demonios que designara un ejecutor, que aparecía al punto. Entonces hacía el sacrificio de un pollo negro vivo que lanzaba al aire. El demonio, una vez que lo captaba, lanzaba la nube dañina sobre el lugar que interesaba maleficar al brujo, aunque a veces la intención maligna se veía frenada por los designios de Dios<sup>38</sup>.

Respecto a las mujeres, además de atribuirles sortilegios amatorios, en los que entraban como ingredientes habas y testículos de gallos<sup>39</sup>, les atribuye actos de antropofagia y también raptos de niños, para cocerlos en calderas y fabricar ungüentos con las partes más sólidas y con las más líquidas llenar botellas u otros recipientes, que bebían para alcanzar el magisterio en la secta<sup>40</sup>.

Porque en estas noticias, recogidas por Nider, también se da por seguro que los brujos constituyen tal secta y que era necesario realizar una abjuración formal un día de domingo en el que habían de ir a la iglesia todos los maestros con el discípulo; después de la abjuración venía el homenaje al «Magisterulo», es decir, al Demonio, y después el neófito bebía del líquido ya aludido<sup>41</sup>.

## 7. El «Malleus maleficarum»

Las persecuciones de Pedro de Berna no terminaron con la Hechicería suiza, como tampoco otras concluyeron con la de varias partes de Alemania; así fueron famosas las quemas de 1446 (Heidelberg) y 1456 (Colonia) anteriores a las organizadas por los autores del «Malleus». Se ha solido criticar a menudo a los papas que dieron órdenes reglamentando la represión, después de Juan XXII.

Eugenio IV en 1437 y 1445, Calixto II en 1457, Pío IV en 1459 las dieron. A éstas habían de sumarse con el tiempo las de Alejandro VI en 1494, Julio II, León X en 1521, Adriano VI en 1523 y Clemente VII en 1524<sup>42</sup>. Pero no es fácil imaginar hoy lo que suponía el vivir bajo el imperio de la mentalidad mágica en unos países en que reinaba la violencia. De todas aquellas disposiciones pontificias la que más fama ha tenido, la que se consideró como básica durante mucho tiempo en las actuaciones de jueces, eclesiásticos y civiles, es la bula «Summis desiderantes affectibus» de Inocencio VIII, fechada a 9 de diciembre de 1484<sup>43</sup> y dirigida a varios prelados alemanes, en cuyas diócesis estaba muy extendido el mal. En la bula se fijan los poderes de los inquisidores para reprimirlo. Pero la parte más curiosa de ella es la consagrada a describir los actos de los brujos: «Recientemente ha venido a nuestro cierto conocimiento —dice—, no sin que hayamos pasado por un gran dolor, que en algunas partes de la alta Alemania, en las provincias, villas, territorios, localidades y diócesis de Mayenza, Colonia, Treves, Salzburgo y Brema, cierto número de personas del uno y otro sexo, olvidando su propia salud y apartándose de la Fe católica, se dan a los demonios íncubos y súcubos, y por sus encantos, hechizos, conjuros, sortilegios, crímenes y actos infames, destruyen y matan el fruto en el vientre de las mujeres, ganados y otros animales de especies diferentes; destru-

yen las cosechas, las vides, los huertos, los prados y pastos, los trigos, los granos y otras plantas y legumbres de la tierra; afligen y atormentan con dolores y males atroces, tanto interiores como exteriores, a estos mismos hombres, mujeres y bestias, rebaños y animales, e impiden que los hombres puedan engendrar y las mujeres concebir y que los maridos cumplan el deber conyugal con sus mujeres y las mujeres con sus maridos; con boca sacrílega reniegan de la fe que han recibido en el Santo Bautismo; no temen cometer y perpetrar, a instigación del enemigo del género humano, otros muchos excesos y crímenes abominables con peligro de sus almas, desprecio de la Divina Majestad y peligroso escándalo de muchos»<sup>44</sup>.

Dos hermanos predicadores, nombrados para hacer inquisición en aquellas tierras, habían encontrado cierta hostilidad entre el clero y la gente, allá donde fueron a ejercer su menester. En vista de ello recurrieron al papa, que escribió al arzobispo de Estrasburgo para que se les dieran las facilidades precisas, ya que de él tenían concedidos poderes omnímodos<sup>45</sup>. La actuación de estos dos hermanos predicadores fue memorable. Pero más memorable aún fue el resultado intelectual de ella. En colaboración también escribieron el «Malleus maleficarum», gran código especialmente consagrado a los delitos de Brujería, que se imprimió por vez primera en 1486, que se reimprimó muchas veces desde entonces hasta fines del XVI y que en épocas modernas ha sido publicado por eruditos alemanes e ingleses como curiosidad<sup>46</sup>.

La doctrina del «Malleus» o, mejor dicho, de sus dos autores, Enrique Institor (Kraemer) y Jacobo Sprenger, es como el último desarrollo de la teoría de la realidad de las acciones mágicas; una violenta negativa al punto de vista mantenido por Burcardo, etc.

En la primera parte (dividida en diecisiete capítulos) se afirma la necesidad de creer en la acción de las «maléficas» (en femenino) y en su colaboración con el Demonio, el cual solo también puede producir maleficios.

Se defiende la existencia de demonios íncubos y súcubos, que acaso han contribuido al nacimiento de ciertas de las personas dadas a la Brujería y que se dividen en categorías, desde una inferior a otra superior. Los cuerpos celestes intervienen también en la multiplicación de los mismos maleficios, que, por otra parte, son obra de mujeres con más frecuencia que de hombres. Los relativos a la vida sexual son, pues (y estando ellas por medio), muchísimos. Por obra de las maléficas el Demonio incita al odio o al amor, impide la potencia generadora y el acto carnal y aun produce la sensación de castración. En efecto, los freudianos hablan del complejo de castración de una forma que podría tener un apoyo documental curioso en el capítulo IX de la primera parte del «Malleus», en el que se discute si *por una ilusión prestigiosa* «membra virilia quasi sint·a corporibus evulsa auferre soleant»<sup>47</sup>. Es seguro también que las maléficas (que se dan mucho entre comadronas o parteras) pueden poner a los hombres en formas de animales<sup>48</sup>. Los capítulos que van desde el duodécimo al final discuten el maleficio desde un plano más general o doctrinal, apoyando siempre su realidad y gravedad con muchas autoridades<sup>49</sup>.

La segunda parte del «Malleus» es más narrativa o casuística. Desarrolla dos únicos temas: primero, en dieciséis capítulos, se explica hasta dónde llega el poder de las brujas, y, después, en otro, se expone el modo de combatir y destruir sus malas obras. La mayor parte de los casos allí expuestos son de propia cosecha. Algunos se toman de Nider y de la práctica de otros inquisidores alemanes y austriacos.

Sprenger e Institor también conciben a los brujos y brujas como a miembros de una secta. Ahora que señalan varias formas de ingreso: una es la descrita por Nider. Otras son más solemnes. El Demonio recibe en persona el acatamiento, después de la abjuración. Incluso puede haber una forma privada. Las declaraciones de una muchacha de la diócesis de Basilea les sirven

para describir la abjuración solemne en un verdadero «Sabbat»<sup>50</sup>.

Para conquistar prosélitos, especialmente entre las mujeres, el Demonio se sirve de tres medios: bien las inspira un tedio especial, bien las tienta, bien las corrompe<sup>51</sup>.

Una vez dentro de la secta, con la ciencia maléfica infusa, comienzan a llevar a cabo aquellos actos tan conocidos ya para nosotros como son los de volar por los aires untadas con unto de niños y caballeras en escobas, rejas de arado, etc., hacer ligazones amorias y físicas de diversas clases, algunas de aire cómico, convertir a los hombres en animales, endemoniarlos, enfermarlos, matarlos, producir granizos, tempestades, etc.<sup>52</sup> Los ejemplos son monótonos. Los dos jueces debieron hacer a gusto su justicia, pues en una ocasión averiguaron que las brujas nada podían contra ello; pero no por eso dejaban de molestarles con voces, insultos y palabras indecorosas, tomando los perseguidos formas simiescas, o de canes o de cabras y apareciéndoseles en ventanas muy altas y en los sitios más recónditos<sup>53</sup>. Pura imaginiería gótica.

Algunas narraciones contenidas en el «Malleus» tienen un sabor de conseja estereotipada, de «cuento», en el sentido más estricto de la palabra, como, por ejemplo, la relativa a una vieja bruja de Baldshut en la diócesis de Constanza, que no habiendo sido invitada a una boda, se incomodó tanto con sus vecinos que pidió al Demonio que produjera una granizada, para que estropear la fiesta en el momento de su máximo esplendor. El Demonio, condescendiente, la llevó por el aire, con este fin, a un monte cercano donde unos pastores vieron que la bruja hacía un hoyo en el que orinó y después con el dedo removió el líquido. En este momento el Demonio, elevando el humo aquel al cielo, provocó la granizada sobre la gente de la boda cuando estaba bailando. El testimonio de los pastores y las sospechas de los invitados sirvieron para que se formara proceso a la vieja y para que pereciera en las llamas<sup>54</sup>.

Este caso y otros parecidos pueden darnos pie para tratar de un asunto de excepcional importancia en el desarrollo del pensamiento hechicero o mágico en general, que es el de la calidad de los testimonios que se precisan para sentar la realidad de un hecho y la forma de llegar a establecer la culpa. Mas ya volveremos sobre tema tan importante.

La tercera parte del «Malleus», que es la que con mayor interés escribieron Institor y Sprenger, trata del procedimiento y las ideas cardinales de ellos son las que siguen.

Para iniciar una causa basta la acusación de un particular o la denuncia, sin pruebas, hecha por persona celosa. Lo más corriente es, sin embargo, que el juez la abra ante el rumor público. En determinados casos puede bastar el testimonio de un niño: también el de ciertos enemigos de la persona acusada. El juicio debe ser sencillo, rápido y definitivo. Al juez se le deben dar plenos poderes: él es el que tiene que decidir si un acusado tiene derecho de defenderse o no, el que elige el abogado defensor, el que pone condiciones que lo convierten más en acusador que en otra cosa. El tormento ha de usarse libérrimamente: si aun en él no declara el reo, es posible admitir que es por encanto diabólico. No se admite la ordalía y casi siempre el final es el mismo. La retractación y el arrepentimiento no libran de la muerte al convicto. El brazo secular se apodera de él, cuando no es la misma justicia secular la que lo condena, pues el crimen de Brujería no es solamente religioso<sup>55</sup>, es también civil.

El «Malleus maleficarum» es una obra que está cargada de interés inquietante. Sprenger e Institor dan la impresión de dos obsesos. Pero desde que apareció hasta muy entrado el siglo XVIII —y esta es cosa que conviene tener muy en cuenta— no son ni los teólogos, ni los filósofos escolásticos los que desarrollan su contenido. Son los juristas siempre, los hombres de leyes (con frecuencia protestantes) y frente a ellos se colocan médi-



cos, filósofos e incluso teólogos de tendencias nuevas.

La batalla duró dos siglos en conjunto: todo el xvi y todo el xvii. En el xviii parece estar ganada por los que de modo radical o templado vuelven a poner fuertes barreras a la realidad de los actos mágicos y hechiceriles. Pero mientras duró fue fiera, como vamos a ver en los capítulos que siguen.

### 1. La brujería en Italia

J. Burckhardt, el famoso historiador de Basilea, en su obra más conocida, acerca de la civilización en Italia durante el Renacimiento, dedicó unas páginas sugestivas al estudio de la Magia y las supersticiones en aquel período: y al término de su análisis se encontraba con que durante el Renacimiento tuvo gran vigencia una peculiar mezcla de supersticiones antiguas y supersticiones modernas. Las antiguas —inútil es insistir— las entroncaba fácilmente con las clásicas. Pero el entronque muchas veces se había establecido por vía erudita. Así, en las clases cultas se hallaba muy desarrollada la creencia en la Astrología. Cosas populares eran la observación de agüeros y presagios, la fe en los conjuradores de demonios y el miedo a los fantasmas. La forma popular y primitiva bajo la que el Arte Mágica se mantenía con rasgos parecidos, desde la época de los romanos —añade Burckhardt—, era la representada por las «streghe». Estas eran casi inofensivas cuando se dedicaban a la adivinación. Sin embargo, con frecuencia actuaban de modo positivo usando de su ciencia para producir el amor o

el odio entre hombres y mujeres o causando, según la voz pública, enfermedades y muertes; sobre todo de niños. Como «streghe» eran famosas las mujeres de Gaeta. Pero donde parece haber existido un verdadero nido de hechiceras, herederas de la Canidia horaciana, era en Nursia. De ellas habló Eneas Silvio en una de sus más bellas cartas, que el mismo Burckhardt cita<sup>1</sup>.

No contento con su análisis, nuestro historiador sienta una teoría, al comparar este tipo de hechicera que encuentra documentado en ciertos textos con la bruja perseguida por los continuadores de Institor y Sprenger en sus campañas efectuadas en el norte de Italia, en tierras pegadas ya a Suiza o al Tyrol. No vacila en afirmar que sólo la imaginación de los monjes mendicantes fue la fuente de lo que se dice observado allí y sostiene, en consecuencia, que la influencia del «Malleus» y cien años de procesos condujeron a que el pueblo encontrara, al fin, posibles todas las prácticas incriminadas y que la Brujería, tal como la describen los tratados de los inquisidores, es, en suma, de *origen alemán*: «La hechicera italiana —concluye— ejerce un oficio, quiere ganar dinero y es necesario que, ante todo, tenga sangre fría y espíritu reflexivo. En ella no se dan los ensueños histéricos de las brujas del Norte, la creencia en largos viajes, etc.» La «streghe» es un agente de placer, una servidora de Eros<sup>2</sup> que puede encontrar lugar perfectamente adecuado en las desvergonzadas obras del Aretino donde, aparte de un clásico retrato de hechicera, hay enumeraciones de los objetos empleados por las cortesanas para atraer a sus amantes, listas de prácticas ligatorias y alguna imprecación o conjuro que entran dentro de la ciencia de la «streghe»; la Roma papal y Nápoles, es decir, dos grandes ciudades, albergan amorosamente a estas mujeres<sup>3</sup>.

Creo que las observaciones de Burckhardt son muy provechosas para hacer distinción entre dos tipos femeninos que se dan en Europa durante el Renacimiento, acaso también antes y después, pero sin hacer demasiado hincapié en su teoría que podríamos llamar *racial*, pues-

to que ya hemos visto que la bruja, tal como la describen los inquisidores *germánicos*, se halla descrita antes en los procesos levantados por los de Toulouse y Carcassonne referentes al sur de Francia.

La distinción entre ésta y la hechicera pintada por Burckhardt debe establecerse partiendo de otro criterio que, a mi juicio, no debe ser etnográfico o raciológico, sino sociológico. La bruja típica es un personaje que se da sobre todo en medios *rurales*, la hechicera de corte clásico se da mejor en medios *urbanos* o en tierras en las que la cultura urbana tiene gran fuerza. El mismo contraste que encontraba Burckhardt entre la bruja del norte de Italia, la perseguida, por ejemplo, en Como o ya en el Val Camonica<sup>4</sup>, y la hechicera de Gaeta o Nursia, puede señalarse en la España renacentista entre la bruja vasca de que luego se hablará, la «sorguñña», ponga por caso, y la hechicera castellana o andaluza, que tiene su arquetipo en la «Celestina» de Fernando de Rojas.

## 2. La «Celestina» como arquetipo

Sobre un personaje y otro pueden allegarse cantidades ingentes de información extraída de documentos muy distintos entre sí. En un trabajo que publiqué en 1944 acerca de la Magia en Castilla en los siglos *xvi* y *xvii*<sup>5</sup> reuní muchas referencias literarias acerca de la hechicera de tipo celestinesco y estas referencias, unidas a otras que podría sumar, creo que demuestran que, aunque Fernando de Rojas dibujó su espléndido personaje tomando elementos de la literatura latina, de Ovidio, de Horacio, etc., resultó que su dibujo correspondía tan perfectamente con tipos reales que podían encontrarse en las ciudades españolas (Toledo, Salamanca, Sevilla...) en los siglos *xv* y *xvi*, que dio un patrón excelente a los cultivadores de la literatura realista. Celestina (y cada una de sus discípulas, hijas y descendientes más o menos legítimas) es una mujer mal afamada, que después de haber pasado la juventud como mercenaria del amor, se

dedica en la vejez a servir de alcahueta o tercera, dirigiendo también con su consejo a una serie de prostitutas y rufianes. Es hábil perfumista y fabricante de cosméticos o productos de belleza. Pero, además, practica la Hechicería; la Hechicería erótica ante todo. Sus conjuros diabólicos son sabios, complicado su laboratorio<sup>6</sup>, en el que se mezclan las plantas con propiedades reales (medicinales o venenosas) y aquellas mismas sustancias de que hablaban los poetas latinos con horror, pero sin saber nunca demasiado acerca de sus efectos verdaderos. Porque Celestina busca también, como Canidia y las hechiceras del Esquilino, la grasa de los muertos y la de los niños, si es preciso, para hacer sus ligazones y hechizos. Los novelistas y poetas imitadores de Rojas han dado listas muy detalladas de estos ingredientes repulsivos o misteriosos. Y hay que insistir en que si, por una parte, coinciden con los conocidos en el mundo clásico, por otra coinciden con los que aparecen enumerados en los procesos levantados a las hechiceras castellanas por los tribunales inquisitoriales, procesos de los que se conserva una cantidad grande, referentes a tierras que quedaban bajo la jurisdicción de los Santos Oficios de Cuenca y Toledo y que son modelo de exactitud en los detalles. Varios eruditos españoles los han estudiado. Pero aún podría sacarse mucho partido de su examen<sup>7</sup>.

Mas ahora no es cuestión de pararse en pequeños pormenores técnicos. Lo que pretendo destacar ante todo es que el tipo de Celestina, las mujeres que viven bajo su control, los hombres que recurren a ella, las muchachas que se dice caen seducidas por sus maleficios, son todos tipos *ciudadanos* que se mueven en aquel mundo del placer que Burckhardt daba como predominante en la Italia renacentista y dentro del cual se desarrollaban las actividades de la «streghe».

Criadas de servir, mesoneras, ermitañas, prostitutas, jóvenes gitanas y moriscas vivieron sometidas al imperio de estas viejas malignas, y en otra esfera, desde los rufianes y los bravos, a los caballeros más encopetados

recurrieron a sus supuestos o reales servicios. Entre la Roma de Horacio, entre las ciudades grecolatinas del sur de Italia, escenario del «Satiricón», y la Sevilla del siglo XVI, o la Salamanca del siglo XV hay un nexo en este orden. La Celestina es una hija *plebeya* de la *urbe*, de la ciudad: una hija inteligente y malvada que antes que a los literatos puros, como el bachiller Rojas, hace clamar a los moralistas de temple medieval como el arcepreste de Talavera, enemigo de las mujeres como el que más: «¡Cuántas divisiones ponen entre maridos e mujeres, e cuántas cosas fazen e desfazen con sus fechizos e maldiciones! Fazen a los casados dexar sus mujeres e ir a las estrañas; eso mesmo la mujer, dexando su marido, irse con otro; las fijas de los buenos fazen malas; non se les escapa moça, nin viuda, nin casada que non enloquece. Así van las bestias de hombres e mujeres a estas viejas por estos fechizos como a perdón ferido»<sup>8</sup>.

La misoginia del predicador da la pauta a grandes sectores de la sociedad, en que quedan incluidas las mujeres mismas. La justicia civil, tanto o más que la eclesiástica, castigó de continuo a esta clase de mujeres mixtas de hechiceras y alcahuetas y, que yo sepa, pocas autoridades del Renacimiento, en Italia o en España, fueron capaces de negar que sus maleficios fueran eficientes. En cambio, pronto hubo muchos hombres distinguidos que se negaron a admitir que los hechos relatados por los autores del «Malleus...» o consignados en los procesos contra las brujas voladoras y asistentes al «Sabbat» o a otras reuniones semejantes fueran verdaderos.

### 3. Las dudas de algunos teólogos españoles

Mientras que en España el tipo de la hechicera celestinesca se repetía una y otra vez en las ciudades del Centro y el Sur, en los valles pirenaicos comenzaban a aparecer las brujas, como se habían dado en tierras de Francia meridional.

Hay documentos catalanes que datan del siglo xv que hablan del homenaje que hombres y mujeres del valle de Aneu rendían al «boch (buco) de Biterna», convirtiéndose así en «bruxes» y que cuentan las fechorías de tales «bruxes» de modo parecido a como se cuentan en los procesos de Carcassonne ya citados<sup>9</sup>. En el siglo xv se dan también los primeros casos de Brujería documentalmente conocidos en el País Vasco, según será cuestión de ver, alcanzando gran fama a comienzos del xvi las brujas de la sierra de Amboto en Vizcaya, objeto de un proceso que dio mucho que hablar<sup>10</sup>. Observemos, sin embargo, que varios teólogos españoles de esta época se mostraban aún contrarios a la realidad de los vuelos y otros actos que en Francia se daban ya como seguros. Así, por ejemplo, fray Lope de Barrientos, obispo de Cuenca, en el siglo xv sigue el espíritu del «canon Episcopi» y niega aquella realidad de un modo radicalísimo, como si se tratara de un teólogo del siglo xi o xii<sup>11</sup> o aun de un racionalista más moderno. Más vacilantes se muestran otros autores de su misma época, como Alonso de Madrigal, el obispo de Ávila, conocido por el apodo de «el Tostado», que en cierta ocasión afirmó que el «Sabbat» era una pura imaginación causada por drogas, aunque en otra combatió al «canon Episcopi»<sup>12</sup>.

En pleno siglo xvi Francisco de Vitoria se hacía eco de la disputa, inclinándose a la tesis de que los demonios pueden realizar *algunas veces* las metamorfosis, vuelos, etc., que el «canon Episcopi» consideraba como sola ilusión prestigiosa, aunque no desechara la posibilidad de que también en ocasiones las brujas fueran víctimas del ensueño<sup>13</sup>.

Pero por entonces, y aun algo antes, donde la disputa alcanzó un carácter más general y público fue en los mismos países en donde se había creado el cuerpo de doctrina plasmado en el «Malleus...», porque aquel libro, de enormes consecuencias en el campo jurídico, hubo de ser examinado a la luz de dos modos de pensar

nuevos, en seguida que se publicó: el de los filósofos y hombres de ciencia renacentistas y el de los teólogos protestantes o reformadores.

#### 4. Posición de ciertos intelectuales italianos frente a la Brujería

No se ha de creer, sin embargo, que todos al unísono reaccionaron contra él ni mucho menos. Del lado de los filósofos renacentistas hay que comprender que hombres como Marsilio Ficino y sus discípulos, cargados de ideas neoplatónicas, tenían que ser muy crédulos, aunque a veces sus maestros (el mismo Plotino) no lo fueran tanto. Pero pensadores como Pietro Pomponazzi (1462-1524) ya manifestaban en algunas de sus obras que no creían demasiado en lo que se decía en su época sobre la Magia y los sortilegios, por lo que fueron acusados, tanto entre los católicos como entre los protestantes, como ateos y réprobos. Por otra parte, la obra de Pomponazzi se desenvuelve en un plano especulativo muy alto y apenas presenta ejemplos concretos extraídos de lo que en cada época se hacía y decía. Las afirmaciones y negaciones que se suceden en ella parten de la consideración de textos griegos y latinos, de algunas teorías de médicos árabes, como Avicenna<sup>14</sup>, y es probable que la generalidad de la gente sacara muy poco provecho de ellas, para discutir los ejemplos de la propia época.

Mucho más concreta que las reflexiones de Pomponazzi es la impugnación del «Malleus», escrita por el juriconsulto Gian Francesco Ponzinibio, en que se niegan los vuelos de las brujas y otros extremos, partiendo precisamente del «canon Episcopi»<sup>15</sup>, tan traído y llevado siempre.

Ponzinibio fue impugnado por Bartolommeo de Spina, que ejerció cargos inquisitoriales y que fue funcionario del Sacro Palacio y que en su libro termina pidiendo que se procese a aquel juriconsulto como vehementemente sospechoso de herejía. Mas lo que cuenta

Spina acerca de la represión en la alta Italia<sup>16</sup> produjo no poco escándalo al parecer.

Por otra parte, Hansen ya puso de relieve que muy a comienzos del siglo XVI hubo varios eclesiásticos italianos que de una manera rotunda negaron la realidad de los actos de que se acusaba a las brujas y que incluso consideraban que los inquisidores pecaban gravemente: así pensaba, por ejemplo, Samuel de Cassinis en un opúsculo escrito en Milán hacia 1505<sup>17</sup>, al que respondió Vicente Dodo, dominico de Pavía (1506)<sup>18</sup>, defendiendo, claro es, el punto de vista inquisitorial.

Otro libro concebido bajo el mismo espíritu que el opúsculo de Dodo es el de Paulus Grillandus (en que trata del sortilegio, la herejía y las cópulas carnales) y que participó en muchos procesos como juez, pero más al sur de Italia precisamente, y del que los autores posteriores que se ocuparon de Brujería, desde un punto de vista crédulo, tomaron cantidad de casos y pareceres<sup>19</sup>. Grillandus fue, por ejemplo, el que dio las noticias más circunstanciadas acerca de las reuniones de las brujas que se celebraban, según voz popular, en Benevento («ludis beneventanis»)<sup>20</sup>, tomando como base varios cuentos de viejas.

Cuenta así nuestro autor que el año de 1525 un noble del Ducado de Spoleto le rogó fuera al castillo de San Pablo, donde tenía a tres brujas presas, para que las examinara. De éstas una confesó que antes de los quince años ya fue llevada por una vieja bruja a la asamblea de aquéllas, asamblea presidida por el Demonio, ante el cual renunció a Dios y a su fe y religión, comprometiéndose bajo juramento (que hizo poniendo la mano sobre un libro de escritura oscurísima) a seguir sus mandatos y a ir a las reuniones llevando consigo a cuantos pudiera.

El Diablo, por su parte, prometía a sus adeptos felicidades eternas y gozos sin cuento. Desde entonces confesó también haber llevado a cuatro hombres y haber hecho grandes daños en animales y plantas. Si alguna vez no iba a la asamblea sin excusa verdadera, no podía

dormir y descansar a gusto durante la noche. Cuando se ponía en ruta oía una voz varonil, del que llamaban «parvum dominum» o «Martinetum», que debía ser el diablo familiar<sup>21</sup>. Pero antes de salir debía untarse con un unguento especial y sobre un macho cabrío que estaba a la puerta llegaba al lugar de la reunión, que se celebraba normalmente bajo el nogal grande de Benevento, donde se hallaban cantidad de brujos de diferentes partes. Allí, después de dar acatamiento al Diablo principal, las brujas bailaban, comían y copulaban con sus demonios respectivos. Aún había tiempo para volver al hogar con estos mismos demonios particulares y hacer allí algunas demostraciones de adoración. La suerte de la que contó esto —pese a las promesas de libertad que se le hicieron— fue la consabida: murió en la hoguera (en que también se pusieron sus unguentos y polvos maléficos) junto con otras comprometidas por sus denuncias<sup>22</sup>.

Otro episodio ocurrido el año 1526 cuenta nuestro inquisidor por el que se ve la fama que tenía el nogal en toda la banda meridional de Italia, de Roma para abajo. Un campesino de cerca de la Ciudad Eterna vio en cierta ocasión que su mujer, después de desnudarse, salía de casa de noche. Al día siguiente le pegó una paliza, hasta que declaró la verdad: la mujer iba a las reuniones de las brujas. El, entonces, le pidió que le llevara en fecha próxima y así, cumpliendo con los requisitos, pronto se vieron los dos transportados velozmente a una reunión de aquéllas por dos machos cabríos. La mujer advirtió al marido que mientras estuvieran allí no pronunciara el nombre de Dios, ni aun en señal de burla. El hombre vio cómo todos los reunidos rendían honor al Príncipe diabólico vestido de modo magnífico y rodeado de la gente más principal. Después de la ceremonia de homenaje ordenó que se bailara, pero con la particularidad de que los participantes en el baile miraban hacia fuera del círculo, de suerte que no se veían las caras, como es costumbre en los bailes populares. Esto se hacía tal vez —dice Grillandus— para que no pudie-

ran delatarse luego. Después del baile tuvo lugar el banquete, no sin que antes la mujer dijera a su marido que saludara al Príncipe. Mas he aquí que los manjares que se servían no tenían sal. El hombre la pidió y cuando pensó tenerla a mano, dijo: «¡Gracias a Dios que ha venido la sal!» Al punto desapareció todo, Diablo, hombres y mujeres, mesas y manjares. Y el buen rústico se encontró solo, desnudo, con un frío terrible y a oscuras. Al nacer el día se encontró con unos pastores a los que les preguntó dónde estaba, y ellos le indicaron que en el Condado de Benevento; lo ocurrido había tenido lugar a cien millas de Roma. Auxiliado primero por los pastores y después pidiendo limosna volvió el hombre a su casa, flaco y exhausto. A poco denunció a su mujer, que, convicta y confesa, también fue quemada viva, naturalmente<sup>23</sup>.

Grillandus era una persona tan poco crítica que da como sucedido concretamente, fechada y fijada en un lugar, esta conseja que se repite por doquier acerca de las brujas y sus reuniones y de la que él mismo recoge otra variante. Dice, en efecto, que el año de 1535 una niña de trece años fue llevada por una vieja del mismo Ducado de Spoleto a la reunión diabólica y que admirada ante el número de gentes que allí había, dijo: «¿Dios bendito, qué es esto?» Tan pronto como pronunció tales palabras desapareció la asamblea y la pobre muchachita fue encontrada al amanecer por un campesino, al que contó todo el negocio. Denunciada la vieja por la niña fue también quemada<sup>24</sup>. Aún mucho después, libros que se escribieron acerca del nogal famoso recogen otros cuentos difundidísimos como ocurridos allí mismo. Por ejemplo, en una obra de un médico del siglo XVII llamado Pietro Piperno, se dice que fue allí donde un diablo y varias brujas quitaron la joroba a un pobre jiboso que les cayó en gracia, en ocasión en que éste fue testigo de sus orgías: como es sabido este es también cuento del folklore europeo en general<sup>25</sup>. Pero lo que en nuestros días recogemos gentes inofensivas y a lo más un poco pesadas (como solemos ser a

veces los que nos dedicamos a recoger consejas), en el siglo XVI era objeto de la meditación de graves jurisprudencias, y producía un terror que ha sido bien descrito en algunas obras literarias, aunque en otras exista clara alusión burlesca a él<sup>26</sup>. Hay que advertir, de todas formas, que Grillandus y los hombres de su catadura fueron objeto de las críticas de personalidades de imaginación e inteligencia superior, entre los cuales acaso cabe incluir a Andrés Alciato, Jerónimo Cardan, Andrés Cesalpini de Arezzo y Juan Bautista Porta.

Andrés Cesalpini era un radical al estilo de Pomponazzi<sup>27</sup>.

Por su parte, Cardan y Porta vieron, como también lo vio nuestro doctor Laguna, que en ocasiones los estupefacientes podían tener una influencia decisiva en las declaraciones de las brujas y de esta observación sacaron una teoría general. Cardan suministra algunas noticias sobre la composición del unguento con el que, según él, se producían la hipnosis y las visiones consiguientes<sup>28</sup>. Porta narra un caso que presenció de una bruja sometida a sus efectos<sup>29</sup>.

Esta reacción registrada entre intelectuales, italianos sobre todo, en una época en la que hombres como Benvenuto Cellini contaban sus experiencias de nigromancia con una absoluta fe en sus resultados<sup>30</sup>, tardó en tener efecto según se verá, aunque en otras partes también se dio. Recordemos ahora la famosa experiencia del doctor Laguna para demostrarlo. Se hallaba éste en Metz, por los años de 1545, sirviendo al duque de Lorena, que padecía una enfermedad grave, cuando fue prendido un matrimonio anciano, que, en el tormento, no sólo reconoció que se daba a la Brujería, sino también que era autor de la enfermedad del duque. Laguna negó la posibilidad del hecho, pero esto no contribuyó a que los magistrados que intervinieron en el proceso se convencieran, y así los dos desdichados viejos hubieran sido condenados al punto a la hoguera, de no haber declarado también que podían sanar al duque, del mismo modo como le habían hecho caer enfermo.

En una entrevista que tuvo el duque con el presunto brujo, éste le explicó el motivo de su odio y cómo le había producido la enfermedad consumidora. Los jueces aplazaron la sentencia, y entre tanto Laguna se hizo cargo de un unguento de color verde y de olor pesado que se descubrió en la ermita donde vivían los dos brujos acusados y se lo aplicó a una paciente suya, mujer del verdugo de la ciudad, que, roída por los celos, padecía de grandes y prolongados insomnios. No bien la untó de pies a cabeza, cayó la mujer en un profundo sopor, durante el que soñó mil cosas raras, y así es cómo Laguna (que estaba ya estudiando a Dioscorides y preocupado por el texto en que éste habla de una planta que adormece y produce visiones éxtravagantes) se convenció de que las brujas, en general, no se mueven y es sólo en sueños como vuelan y asisten a sus juntas. Pero estas observaciones no valieron de gran cosa en aquella coyuntura. La vieja bruja fue quemada al fin y el marido no, a condición de que salvara al duque. Pero al poco tiempo moría en circunstancias misteriosas; a su muerte siguió la del duque mismo, Laguna se marchó de Metz y toda aquella tragedia sólo sirvió para que escribiera una glosa al texto griego de Dioscorides que con tanto éxito tradujo y comentó<sup>31</sup>.

##### 5. La reacción en tierras germánicas

Y es que en tierras franco-germánicas los pareceres no eran menos encontrados que en Italia. Pero la práctica jurídica seguía siendo durísima en general.

Poco después de que apareciera el «Malleus...», un abogado suizo, Ulrico Molitor, daba a la imprenta un libro llamado «De lamiis et phitonicis (*sic*, per pithonicis) mulieribus» en el que se estudian los actos atribuidos a las brujas procesadas por Sprenger, Institor y otros y en el que, aunque se reconoce el poder y efectividad de algunos maleficios, se niega la realidad de los vuelos de las brujas siguiendo el pensamiento medieval más antiguo. Este libro alcanzó varias ediciones, y las primeras

son muy codiciadas por los grabados en madera que las ilustran, y en los que se representan las supuestas acciones de las brujas, de forma que ha debido inspirar a muchos artistas posteriormente<sup>32</sup>.

Molitor, que ejercía su oficio en Constanza, debió tener alguna relación estrecha con el archiduque Segismundo de Austria, a quien dedica su obra, que es breve y escrita en forma de conversación entre el mismo archiduque, Molitor y otro jurista llamado Konrad Schatz. La conversación se divide en catorce temas o puntos, que constituyen otros tantos capítulos. Y entre una razón y otra se viene a negar la posibilidad de que las brujas provoquen tormentas y granizos, causen enfermedades e impotencia, lleven a cabo metamorfosis de ellas o de otras personas, vuelen y asistan al «Sabbat» del modo que se dice que van, tengan comercio con el Demonio, dejen descendencia de este comercio y puedan predecir el porvenir. En suma, las posibilidades de que el Demonio actúe sobre los hombres quedan sensiblemente limitadas por este lado, el poder de la ilusión se pone de manifiesto: Molitor es partidario de las antiguas teorías del ensueño, incluso para explicar lo que se dice del «Sabbat», y proclama la mentira de las adivinaciones hechiceras...

Pero esto no quita para que, en última instancia, el abogado considere que las brujas deben ser castigadas por el Derecho civil con las penas más severas, por su apostasía y corrupción<sup>33</sup>. Pero hablemos de personalidades de mayor relieve que Molitor, el cual, después de defender una causa (buena al parecer) con escasez de argumentos, no sacó las consecuencias últimas de su tesis.

Lutero fue hombre que creyó firmemente en el poder de los maleficios. En el capítulo tercero de su comentario a la Epístola a los Gálatas habla del imperio del Demonio sobre el mundo de modo muy significativo en este orden. El pan que comemos, lo que bebemos, los vestidos que usamos, el aire que respiramos están dominados por él. Puede, por medio de las «maleficas», hacer

grandes daños en hombres, niños y animales, producir tempestades, etc.<sup>34</sup> En otras partes el mismo reformador dio muestras de su credulidad, pues reconoce, por ejemplo, que su misma madre tuvo una pendencia con cierta bruja<sup>35</sup>. En lo que se refiere a los vuelos y metamorfosis, tanto él como Melanchton parecen haber defendido el punto de vista anterior, así como lo defendieron otros teólogos lanzados de lleno al Protestantismo<sup>36</sup>.

Pero las opiniones de mayor interés, en aquellas tierras de Europa más afectadas por el mal que ninguna, se registran entre pensadores más preocupados por la Ciencia que por la Teología.

Un hombre que alcanzó gran fama de taumaturgo, Enrique Cornelio Agrippa, denunció ya algunos casos de inmoralidad por parte de los jueces e inquisidores del norte de Italia, que, valiéndose del miedo a los tormentos y de procedimientos sanguinarios aplicados a gentes débiles y sencillas, sacaron dinero a matronas de familias distinguidas, no sin que luego tal proceder causara la reacción natural en sus familias<sup>37</sup>.

Un discípulo de Agrippa, el médico de origen alemán Juan de Wier, escribió en francés un libro en que se recogen todas las opiniones contrarias a la realidad de los actos atribuidos a las brujas, e incluso a los demonios<sup>38</sup>. Es en el tratado tercero del mismo, dividido en cuarenta y un capítulos, donde Wier se ocupa especialmente de las brujas, aunque a veces interrumpe la exposición con otras cuestiones<sup>39</sup>, según uso de la época.

Es innegable —afirma— que existen personas desdichadas que pretenden hacer cosas maravillosas mediante pacto con el Demonio. Pero niega que el mismo Demonio ponga su poder al servicio de éstas y que, por lo tanto, se verifiquen realmente sus propósitos y que tenga lugar el pacto de mutuo acuerdo. El Demonio lo único que hace es engañarlas, apoderándose de su espíritu. Ahora bien, se comprende que para esto escoja a la gente más propicia, o sea los débiles, melancólicos, ignorantes, maliciosos, etc. Y como éstos abundan más entre las mujeres que entre los hombres, es natural también que

entre ellas haya más captadas. Partiendo de esta base (y haciendo las salvedades debidas ante los testimonios bíblicos), Wier rechaza no sólo lo de los vuelos, sino también que las brujas produzcan enfermedades, y trastornos atmosféricos, que cohabiten con el Demonio, etc. Si concede que alguna vez hacen daño, señala que es por procedimientos naturales. No se vaya a creer, sin embargo, que nuestro médico es un científico como los del siglo XIX. A veces paga tributo al mismo Demonio, cuyas acciones quiere limitar, como cuando dice, por ejemplo, que con frecuencia avisa a las brujas con anticipación que va a haber tormenta, para que hagan sus hechizos y crean luego que la tormenta se debe a ellos, lo cual es como cerrar la puerta para que no entre el frío y dejar las ventanas abiertas de par en par<sup>40</sup>.

Por la misma época uno de los escritores más ilustres de Francia, Montaigne, manifestaba una incredulidad casi absoluta en lo que a brujerías se refiere<sup>41</sup>. Pero la polémica no terminó sino mucho después y aun casi durante un siglo se siguieron achicharrando brujas aquí y allá, mientras las prensas gemían a menudo cada vez que habían de dar a luz un libro a favor o en contra de la tesis realista. Sin embargo, también durante mucho tiempo —como se verá— por cada libro que exponía dudas (aunque fueran templadas por la prudencia) salían docenas de ellos completamente afirmativos.

Mas ahora no he de seguir la pista de todos los que escribieron sobre el tema. Lo que pretendo poner de relieve es que en pleno siglo XVI, en pleno Renacimiento, nos encontramos:

I) Con autores que conciben los conventículos de las brujas al modo medieval antiguo, reflejado en el «canon Episcopi», etc., es decir, como presidido por una especie de divinidad pagana.

II) Con autores que lo conciben como «Sabbat» propiamente dicho, presidido por Satán, con pacto, etc.

III) Con autores que niegan la realidad de uno u otro tipo de reuniones, atribuyendo lo que se dice de



ellas a varias causas naturales, como son: *a)* el procedimiento judicial con los tormentos, etc.; *b)* los estupefacientes; *c)* la debilidad psíquica.

Por otra parte, se nos abren nuevos caminos para estudiar separadamente la que podríamos llamar Hechicería urbana, individual, erótica, y la Brujería rural, colectiva, de aire más enigmático. Las perspectivas son amplias, pero nunca iluminadas por una luz diáfana.

## El delito de brujería en su forma definitiva

### 1. Los jueces franceses y su influencia en el desarrollo de la doctrina final sobre Brujería

Hay un refrán castellano que dice: «Cada maestrillo tiene su librillo», refrán que en esta época en que se multiplican los manuales y libros de texto no necesita explicación para ser bien comprendido. Con respecto al siglo xvi podría decirse también: «Cada juececillo tiene su librillo». Pero la materia de que con frecuencia trataban los librillos o librejos de los jueces de aquella centuria, no es para tomarla a broma, ya que muchos de ellos cuentan cómo se dio muerte a centenares de personas aquí y allá por razones que hoy parecen absurdas y que entonces lo parecieron también a muchos, según va dicho.

Por una paradoja de las que se dan a menudo en la Historia, Francia, país de gente razonadora y crítica por excelencia, se vio plagada acaso más que ningún otro de Europa de esta clase de libros, escritos a menudo por jueces seculares, e incluso por hombres que en otro orden merecen el respeto y la consideración más grande. Ninguna parte del hermoso suelo francés se vio libre

de averiguaciones sobre delitos de Brujería y es difícil hallar debajo de las apariencias monótonas, algo que pueda distinguir al brujo del Norte del de el Sur, y al de Occidente del de Poniente, porque gracias a hombres como Bodin, Grégoire, Rémy, Boguet, De Lancre y otros menos conocidos, se llegó a dar una forma *definitiva* al delito de Brujería.

La labor que habían comenzado los inquisidores de Toulouse y Carcassonne en el siglo xiv, en el xv tuvo sus continuadores como Bernardo Basin de Zaragoza en su «Tractatus exquisitissimus de magicis artibus et magorum maleficis», impreso en París en 1483, que hizo autoridad y en el que, con relación al «Sabbat», se defiende la tesis de que en unos casos es real, aunque en otros no es sino ilusión producida por el Demonio, tesis que parece haber tenido éxito entre los teólogos españoles<sup>1</sup>. Son de la misma época los libros de Nicolás Jacquier, Jean Vinet, Pierre Mamor y Jean Vincent, que revelan una credulidad grandísima asimismo<sup>2</sup>.

Que en tiempos de Luis XI o de un monarca aún en pugna con la sociedad medieval se multiplicaran estos escritos parece más explicable que el hecho de que tuvieran éxito en la época de un príncipe como Francisco I. Pero los reinados de su predecesor inmediato y de sus descendientes se vieron al igual que el suyo ensangrentados por las persecuciones de brujos y brujas, acusados siempre o casi siempre de haber ido al «Sabbat» de modos más o menos variados y poco naturales. Así, por ejemplo, en 1521, Jean Boin, prior de los dominicos de Poligny se veía en trance de juzgar a un tal Pierre Burgot, alias Grand-Pierre, y a Michel Verdung, cuyas declaraciones transcribió Jean de Wier en su libro para refutarlas. El caso es que hacia 1502, durante un día de fiesta, cayó sobre Poligny lluvia abundante en medio de fuerte tempestad. Pierre Burgot se hallaba cuidando un rebaño a la sazón. Pero tal era la cantidad de agua que el pastor y las ovejas se asustaron: él quedó acurrucado en un punto, mientras los animales, escapados, se perdieron. Concluido el temporal, Burgot y otros pasto-

res se pusieron a buscar sus rebaños respectivos, y en un momento en que quedó solo se encontró con tres hombres negros a caballo, vestidos de negro también. Uno de ellos, el que marchaba en tercer término, preguntó al pastor a dónde iba y por qué parecía tan preocupado. Pierre Burgot le contó lo ocurrido. Entonces el caballero le dijo que tuviera valor y que él podía proporcionarle un amo, sirviendo al cual aprendería muchas cosas y nunca tendría disgustos. También le prometió dinero y el encuentro próximo del rebaño. Aceptó el pastor los ofrecimientos y prometió volver al mismo lugar pasados cuatro o cinco días para deliberar más. Así lo hizo, encontrando al caballero, que le preguntó si estaba dispuesto a servirle. Pierre a su vez quiso saber quién era: —Je suis serviteur du grand diable d'enfer —le respondió—. Al punto se hizo el pacto. El Diablo, pues no era otra cosa el caballero, le prohibió, como siempre, el nombrar a Dios y a las personas sagradas, el sacramento del bautismo, etc., y le dió a besar una mano fría, negra y como muerta. Dos años estuvo al servicio de él, sin que cumpliera gran cosa de lo prometido. Pierre cumplió, en cambio, con los preceptos de no tomar agua bendita, entrar a misa con retraso y otros. Pero al cabo de los dos años dejó el oficio de pastor y considerando lo poco que el Diablo le había ayudado se olvidó de él y comenzó a llevar una vida de católico creyente. Unos ocho o nueve años después se interfirió en su vida Michel Verdung, que le exhortó a prestar de nuevo obediencia a su antiguo amo, en el mismo lugar donde se lo había encontrado la vez primera; consintió nuestro pastor, a condición de que el Diablo le diera dinero, según le había prometido. Vuelto a la grey diabólica le dieron como lugar de cita un punto próximo a Chastel Charbou y allí se presentó una tarde. Vio a varios desconocidos que bailaron, cada uno de los cuales llevaba una candela verde, que lanzaba una luz azul. En otra ocasión Michel le dijo que si quería le haría correr a una gran velocidad, Pierre aceptó, siempre con la condición de que le habían de dar el dinero prometido y Michel le prometió que tendría cuanto dine-

ro quisiera. Así se prestó a la prueba. Se desnudó, le untó el cuerpo con un unguento y con terror grandísimo notó que se convertía en lobo y que bajo esta figura corría, al lado de su compañero, también transformado, velozmente. De vuelta, los diablos respectivos les untaron para recuperar la forma humana. Y desde entonces cometieron varios desaguisados, tales como matar niños y comerlos, unirse carnalmente con lobas, etc. El honrado prior de Poligny los condenó a la hoguera<sup>3</sup>, sin sospechar que este torpe tipo de pastor, obseso por el dinero, debía ser un enfermo acaso. Desde luego, es un tipo especial, o mejor dicho, especializado, de brujo injerto en licántropo. Otros procesos ocurridos en el S., el E. y SE. de Francia nos presentan los hechos de los brujos bajo formas más canónicas: así, el 9 de octubre de 1519, fue quemada viva en Montpezat una tal Catherine Peyretonne, viuda de Montou Eyraud, convicta de haber asistido al «Sabbat» o sinagoga, como lo acostumbran «les masques», al que iba caballera en un palo que le había proporcionado el demonio «Barrabam». El «Sabbat» se celebraba en el «suc de Beauzon» y en «Rocha-Alba» y a él asistían vecinos de varios lugares que nombró; constaba del consabido homenaje al Diablo, las danzas y banquetes. Pero en el acta de acusación hay un párrafo imposible de traducir y curioso en cierto aspecto: «Ipsa (delata) fuit plerumque in synagoga diabolica cujusdam sectae Jovis, de nocte, ubi per diabololum se cognosci carnaliter par indebitum sexum, posteriori, per anum, peccatum sodomiticum commisit, et hoc est verum»<sup>4</sup>.

¿Por qué se le ocurrió al juez, al escribano, o a la bruja, mezclar a Júpiter en el negocio nefando? Las actas de los procesos abundan en esta clase de alardes de erudición sospechosa. Pero de 1570 hasta avanzado el siglo XVII los escritores sobre cosas de Magia van apurando sus citas hasta formar libros que revelan gran saber en cosas sagradas y profanas, pero no demasiado juicio.

## 2. Daneau y Bodin

En 1574 apareció en Ginebra por vez primera a lo que se dice, un tratado sobre los brujos de Lambert Daneau, teólogo protestante bastante conocido (1530-1595). Algo después, en 1579, lo volvió a imprimir junto con un tratado sobre los juegos de naipes<sup>5</sup>. En el relativo a los brujos extractó ampliamente el proceso de los brujos de Valery en Saboya, que nos da la figura clásica del «Sabbat».

En 1580 aparece el famosísimo libro de Bodin, donde, hablando de esta obra y del proceso aludido, se viene a reconocer que el Diablo es igual a sí mismo en todas partes y que el «Sabbat» es también siempre igual<sup>6</sup>. No ha de chocar, pues, que aquel jurisconsulto y tratadista famoso de Política llegara a establecer que los brujos son culpables de quince crímenes, ni más ni menos, a saber:

- I) Renegar de Dios.
- II) Maldecir de Él y blasfemar.
- III) Hacer homenaje al Demonio, adorándole y sacrificando en su honor.
- IV) Dedicarle los hijos.
- V) Matarlos antes de que reciban el bautismo.
- VI) Consagrarlos a Satanás en el vientre de sus madres.
- VII) Hacer propaganda de la secta.
- VIII) Jurar en nombre del Diablo en signo de honor.
- IX) Cometer incesto.
- X) Matar a sus semejantes y a los niños pequeños para hacer cocimiento.
- XI) Comer carne humana y beber sangre, desenterrando a los muertos.
- XII) Matar, por medio de venenos y sortilegios.
- XIII) Matar ganado.
- XIV) Causar la esterilidad en los campos y el hambre en los países.
- XV) Tener cópula carnal con el Demonio<sup>7</sup>.

Para llegar a la determinación de tales crímenes Bodin usó de un gran material, siguiendo el método clásico en muchos de los tratados sobre el mismo asunto, que tienen una parte primera de carácter teológico en que se trata del Demonio, su poder, límites de éste, etc., otra segunda expositiva en que se analizan los actos de los hechiceros y brujas, las diversas clases de Magia, etc., y una tercera y última en que se indican los modos de tomar declaraciones y las penas que corresponden a cada delito, según el parecer de varios autores y del mismo que escribe o compila.

En el caso de Bodin hay que advertir que se trataba de un hombre de gran talento para analizar las leyes y la estructura política de los pueblos, aunque fuera un físico menos que mediano y un teólogo equívoco, como se ha puesto de relieve varias veces<sup>8</sup>, lección singular que nos demuestra cómo los hombres con cabeza política no son capaces de superar el estado mental de la generalidad en cosas fundamentales. Bodin, como jurisconsulto, no duda de la «magicalidad» como elemento que tiene que controlar la ley. Pero aquel letrado que había tratado de «infame hechicero» a Jean de Wier<sup>9</sup>, fue acusado a su vez de mago, ateo, judío y no sé cuántas cosas más por hombres que lo consideraban demasiado templado. Entre colegas de Bodin, que no han alcanzado como él fama honrosa por otras razones, vemos que se daban las mismas ideas, aprendidas sin duda ya en los años universitarios; que no todo lo que se aprende en las universidades es cosa buena, hoy como entonces.

### 3. Pierre Grégoire y Rémy

Así, vemos que poco después de aparecida la «Demonomanie...» sale a luz, en latín, un tratado de cierto jurisconsulto tolosano, Pierre Grégoire, en el que se hace compendio de las leyes civiles y eclesiásticas y donde se suministran noticias curiosas acerca de algunos casos de brujería. Pierre Grégoire, dice, entre otras cosas, que el año de 1577 el parlamento de Languedoc

quemó a cuatrocientos brujos, acusados de los crímenes clásicos y *marcados* todos por el Diablo<sup>10</sup>; represión sólo comparable a la que año tras año se llevó a cabo en Lorena.

El carácter laico y casi podríamos decir «burgués» de las persecuciones lorenasas ha sido puesto de relieve por casi todos los autores que se han ocupado de las mismas, entre ellos Albert Denis y Emile Gebhardt; pero no se puede decir que estos laicos que se entrometían en perseguir al Diablo no estuvieran dominados por ciertas creencias teológicas, o ciertas ideas escolásticas como dice el segundo. Eran, si acaso, hijos retardados del medioevo<sup>11</sup>. Y entre ellos se alza un juez teorizante del que ahora hemos de hablar.

Aún de más alcance que el de Grégoire es, en efecto, el libro de Nicolás Rémy, impreso en Lyon, en 1595; fue éste (1554-1600) otro magistrado que tuvo bajo su cargo la persecución de los brujos y brujas en Lorena, tierra que durante todo el siglo había sido muy propia a esta clase de acciones<sup>12</sup>. Hay que notar, sin embargo, que Nicolás Rémy («Remigius» en las obras que lo citan en latín), había estudiado en Toulouse, es decir, que adquirió su instrucción jurídica en un país donde el delito de Brujería se hallaba muy definido desde antiguo. No sería extraño, pues, que el buen juez llevara ya ideas muy hechas al comenzar a perseguir a la gente. Pero el caso es que en unos quince años, de 1576 a 1591, hizo morir a unas novecientas personas luego de lo cual escribió su libro en el que poco hay de nuevo desde el punto de vista teórico, aunque sí se puede decir que le daba autoridad la *práctica* del negocio. Según las declaraciones tomadas por este juez terrible, los diablos, ayudados por brujos, perdían mediante nubes de insectos (que en realidad no eran sino espíritus malignos) los trigos, los prados y otros cultivos, congelaban el agua de las nubes para producir granizo, nubes a las que llegaban las brujas montadas en palos de escoba o rejas de arado. Por medios extraños también las acusadas se introducían

en las casas haciendo todo el mal posible, siendo pun-  
tuales en lo de asistir al «Sabbat»<sup>13</sup>.

Lo que más le chocaba a Rémy era la tendencia a bus-  
car la muerte de que hicieron gala muchos brujos, ten-  
dería que acaso haya que estudiar a la luz de ciertas  
teorías sobre el suicidio como hecho contagioso<sup>14</sup> y que  
en todo caso indica la miseria de los tiempos. Rémy debe  
ser considerado como un miembro de la trinidad de jue-  
ces franceses que se distinguieron tanto por su violencia  
como por sus letras, pues no desdeñó ilustrar sus perse-  
cuciones con un versito clásico o una cita de erudición  
selecta. Los otros dos son Boguet y Pierre de Lancre.

#### 4. Boguet y Martín del Río

Henri Boguet, «grand juge de la ville de Saint Claude,  
natif de Pierre Court, bailliage de Gray en Franche-  
Comté», dejó memoria de sus justicias en otro libro que  
apareció en 1602; pronto le sucedieron tres ediciones  
más: en 1603, 1606 y 1608<sup>15</sup>. En él cuenta su actuación  
en el Jura particularmente. Boguet aplicó un sistema  
calcado de los inquisitoriales. Así, la simple presunción  
bastaba para prender a las personas. Son indicios de que  
una persona es bruja el que al comenzar a declarar no  
derrame lágrimas, que mire al suelo, que murmure como  
en apartes, que blasfeme. Mas para que los acusados no  
se avergüencen demasiado sólo el juez debe estar ante  
ellos, colocando a los escribientes escondidos. En un  
momento dado, hay que rapar a los mismos para hallar-  
les una señal característica, pero no debe usarse con  
ellos la prueba del agua. Será conveniente que a la ins-  
pección asista un médico experto en lo de hallar las  
marcas. En caso de que el acusado sea remiso en decla-  
rar se le pondrá en estrecha prisión y se le aplicará el  
tormento cuantas veces el juez lo estime necesario. Los  
hijos pueden declarar contra los padres y las variaciones  
en detalles en las declaraciones de los testigos no indican  
nada en favor de la inocencia del acusado, si todos los  
testigos coinciden en acusarle de brujo. Son de especial

importancia las declaraciones de los niños. A todo con-  
victo de hechicería se le quemará vivo. He aquí, en re-  
sumen, el sistema de Boguet en lo que se refiere al pro-  
cedimiento<sup>16</sup>. Con relación a los actos de los brujos es  
igualmente *canónico*<sup>17</sup>. Del «Sabbat», de las metamorfo-  
sis y maleficios, etc., no dice gran cosa de novedad, sino  
apoyar con su experiencia lo dicho antes. Boguet, por  
último, afirma haber visto a los mismos diablos salir en  
forma de bolas del cuerpo de una niña hechizada, en  
forma de babosa de una bruja exorcisada, etc. La Bru-  
jería que pone de manifiesto nuestro juez se halla com-  
plicada con mucha frecuencia con la posesión demoníaca  
y con la licantrópía. Los procesos de Françoise Secrétain  
y Guillaume Villermoz, que cuenta con impasibilidad ter-  
rible, serían suficientes hoy para que un magistrado ca-  
yera en el más grande oprobio<sup>18</sup>. Pero aún pasó mucho  
tiempo hasta que las tierras del Franco Condado, cató-  
licas o protestantes, se vieran libres de la plaga. Uno  
de los procesos más tardíos de que tenemos noticia es el  
que se desarrolló en tierra de Quingey que empieza en  
1657, con la prisión de Renobert Bardel, sus hijos y su  
madre y que ha sido estudiado modernamente por Fran-  
cis Bavoux<sup>19</sup>. Los encausados parecen, siempre, personas  
que declaran en el tormento de modo desenfadado y  
contradictorio, a tenor de lo que quieren los jueces. La  
fuerza de los odios entre familias se ve bien patente en  
las actas de los escribanos impasibles, como en otros  
casos de que tenemos conocimiento más directo. La acu-  
sación por Brujería era utilizada aun entonces del modo  
más diabólico para perder a una persona; pero, claro es,  
partiendo de la base de que tenía reputación de haber  
realizado algunos hechizos. ¡Pero quién estaría libre de  
esta sospecha en la Europa del siglo XVII!

Tocaría hablar ahora de Pierre de Lancre. Mas de este  
personaje conviene ocuparse más adelante por varias ra-  
zones. Y, por otra parte, hay que recordar las obras de  
algunos tratadistas de otros países, que contribuyeron a  
sentar la doctrina general brujeril y hechiceril. Con muy  
poca diferencia de fechas, a fines del siglo XVI aparecie-

ron dos tratados escritos en latín que hicieron autoridad: uno del flamenco Binsfeld y otro de Martín del Río. Binsfeld, muerto en 1598, publicó un «Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum» en 1591<sup>20</sup> y del Río, su famosísima obra «Disquisitionum magicarum libri sex» en 1599<sup>21</sup>. Binsfeld parece más metido en la práctica que del Río, hombre más erudito y conocido como humanista. Pero lo que interesa en éste es precisamente que da una versión unitaria del «Sabbat», tomando elementos de aquí y allá, citando ora a Remy, ora a Binsfeld mismo, ora a los inquisidores antiguos franceses e italianos, etc. He aquí tal descripción traducida del latín: «Así, pues, las brujas una vez que se han untado con sus ungüentos, suelen ir al «Sabbat» sobre palos, horcas o leños, o apoyando un pie sobre ellos, caballerías también en escobas o cañas, o encima de sus respectivos toros, machos cabríos o perros (que de todas estas formas de ir da ejemplos Rémy en el libro 1.º, capítulo XIV de su obra). Llegan al *juego (ludus) de la buena sociedad* (como le llaman en Italia) donde, inflamado por el fuego, hórrido y tétrico, sentado en un solio, preside el Demonio, en forma espantosa de macho cabrío o can, las más de las veces. Se aproximan para adorarle, pero no del mismo modo todos los concurrentes: unos se arrodillan suplicantes, otros de espaldas, otros poniendo los pies en alto y con la cabeza abajo, pero de suerte que la barbilla quede hacia arriba. Entonces, con ofrenda de candelas hechas de pez u ombligos de niño, le besan el trasero en signo de homenaje. Y para que el crimen sea máximo, añaden un simulacro del sacrificio de la misa, empleando agua lustral y siguiendo en todo al rito Católico, como puedo probar con la narración que hay en el libro tercero del senador Raimundo. Después ofrecen dos niños a aquel Diablo, como lo hizo en años anteriores una madre y según Binsfeld lo acredita con frecuencia; y el año 1458 otra ofreció hasta tres, a lo que dice Jacquier en el capítulo siete de su obra. Según otras interpretaciones, realizan un sucísimo sacrificio al ídolo Moloch, de modo cruel y malvado, al ofrecer al Demonio

y matar en su honor los hijos propios y los ajenos, o le dedican el propio semen al derramarlo, como aquel mago criminalísimo, que tenía trato venéreo con una mujer dentro de un templo y lo mezclaba con el santo crisma, según narra Jacquier al folio 58 del «Azote de fascinadores». También, por último, al comulgar conservan la sagrada hostia en la boca y después la sacan y la ofrecen al Demonio, pisoteándola luego todos, según confesaron muchas brujas a Jacquier mismo, como indica en el capítulo octavo. Una vez realizadas éstas y otras ignominias y abominaciones execrables, comienzan a sentarse a mesas y a servirse de los manjares que el mismo Demonio suministra, o que ellos mismos llevan. A veces bailan antes, otras después del banquete. Suele haber varias mesas, con tres o cuatro clases de manjares, unos delicadísimos, otros insípidos y sin agrado, que se dan a cada uno de los comensales, según su dignidad y sus fuerzas. A veces el demonio de cada asistente se sienta al lado de él, en otras ocasiones el demonio éste se coloca enfrente. Y como es de suponer, estas mesas no quedan sin la «bendición» digna de las circunstancias, compuesta de palabras blasfemas, que hacen de Beelzebub mismo Creador, Donador y Conservador de todo; lo mismo se dice al final en la acción de gracias, cuando se levantan las mesas. Yo he leído las fórmulas escritas por la mano de un famosísimo brujo. Asisten al banquete con la cara descubierta unas veces, otras cubierta con un antifaz, una tela u otra cosa que la cubra, incluso una máscara. Así es más frecuente entre los enmascarados que cada demonio tome de la mano a la discípula que custodia y que juntos todos los que pueden lleven a cabo un absurdísimo rito, colocándose de espaldas los unos a los otros y agarrados de las manos en círculo sacudan la cabeza y den vueltas como fanatizados, bailando. A veces teniendo en la mano candelas encendidas, con las que adoraron al Demonio, besándole en la forma dicha, cantan poemas obscenos en su honor y bailan al son del tambor y la flauta que tocan algunos sentados sobre las ramas de un árbol o realizan otras cosas ridículas y contra las costum-

bres de los demás mortales, tan mezclados están los demonios con sus secuaces. Cuando llevan a cabo los sacrificios, suelen hacer previamente acto de adoración y a veces tales sacrificios los celebran fuera del conventículo. En éste, por último, cada cual narra las fechorías que ha hecho desde la reunión última, y las más graves y más dignas de ser execradas son las que son más celebradas y alabadas por la asamblea. Si el brujo o la bruja no ha hecho ninguna, o las que ha llevado a cabo no son suficientemente atroces, es azotado de modo largo y feroz por el Demonio o por un brujo de los más antiguos y respetados. Por último, una vez que han recibido los polvos (que algunos dicen son las cenizas de aquel macho cabrío, en el cual se hallaba encarnado el Demonio cuando le adoraron y que se consume por las mismas llamas que le rodean) recibidos también los otros venenos, y de acuerdo con una idea de hacer mal aun velada, se pronuncia el decreto del Demonio Pseudotheo: «—Venguémonos de ti: si no moriremos, para que conozcas la ley contraria a la ley de Caridad—». Una vez hecho esto vuelve cada cual a su casa. Suelen hacer sus viajes en el silencio de la media noche, cuando rige el poder de las tinieblas, o al mediodía, como indica el Psalmista al hablar del Demonio meridiano. Aben Ezra escribe también que los magos tienen presentes en sus operaciones ciertos días y horas. En varias regiones se ve que nuestras brujas tienen establecidos días distintos para sus reuniones. En Italia van a ellas en la noche que precede a la feria sexta, como dice el Comano en su «Lucerna», y a eso de las doce, según Michaelis en el escolio séptimo. Las brujas de Lorena se reúnen en la noche que precede a la feria quinta y el mismo domingo, según Remigio o Rémy, libro primero, capítulo catorce. En otros autores leí que la reunión la celebraban en la noche anterior a la feria tertia»<sup>22</sup>.

El libro de Martín del Río ha tenido más fama que otros muchos. Pero no puede decirse de él que sea fruto de experiencias tan directas como cabe decir que lo son los anteriormente citados. Dentro de la misma línea y

escuela se puede colocar el «Compendium maleficarum» de F. M. Guazzo, milanés (Guaccius), que está ilustrado de modo notable<sup>23</sup>, y que aún tenía imitadores y secuaces ya muy avanzado el siglo xvii. La pasión por las cuestiones hechiceriles fue enorme hasta entonces, pero después, con una rapidez vertiginosa también, comenzaron a caer en descrédito y a ser tratadas con desdén. Es este final del siglo xvi y el comienzo del siguiente el período más interesante, a mi juicio, en la Historia de la Brujería europea occidental, porque en él se acumulan toda clase de informaciones, pareceres, experiencias y de ellas sale nada menos que una revisión absoluta del pensamiento, que termina con las concepciones mágicas en las clases superiores europeas casi de raíz; cosa que no ha ocurrido aún, según es sabido en vastas porciones de Africa, de Asia, de América y de Oceanía, donde no solamente se cree en el poder de magos, hechiceros y brujos, sino donde el Derecho está sometido a la noción de la «magicalidad».

## 1. Las brujas alemanas y la noche de Walpurgis

Aunque algunos teólogos del siglo xvi hacen todavía referencia al «canon Episcopi» y, por tanto, a Diana como patrona de las brujas, lo más frecuente es que, según se va viendo, en los libros y los procesos de aquella época se hable del Demonio como de su señor natural, del Demonio con rasgos físicos particulares. No podemos dejar de admitir que a fines de la Edad Media y comienzos de la Moderna hubo una verdadera Demoniolatría en Europa o algo que se parecía a ésta, en vista de la multitud de documentos que acreditan su existencia. Pero la cuestión es llegar a distinguir entre el valor y exacto significado de unos y de otros; porque el «Demonio» puede ser una denominación que es válida desde el punto de vista teológico para designar a todas las divinidades del Paganismo, etc., pero que desde el punto de vista histórico puede hacer que nos equivoquemos. Un caso bastará para justificar esto que digo. Cuando el conquistador Pascual de Andagoya (1495-1548) exploró la zona de Darién, dice que se encontró con que entre los pobladores de ella había mu-

chos brujos y brujas que, «por inducimiento del Diablo», hacían muchos daños entre criaturas y personas mayores, y que estos brujos también usaban de untos que el mismo Diablo les daba: «Y averiguado de la manera que el Diablo se les aparecía —prosigue— era en manera de niño hermoso, porque esta gente, siendo simple, no se espantaren dél y le creyesen; y a todo el dagno que habían de hacer las brujas, el las acompañaba y entraba con ellas en la casa que le habían de hacer. Pero averiguose que una bruja, una noche, estaba en un pueblo con otras muchas mujeres, y aquella misma hora la vieron en una estancia donde había gente de su señor, legua y media de allí»<sup>1</sup>.

Este texto podría referirse a cualquier grupo de brujos de la tierra de Andagoya, que era vasco, alavés. Pero los americanistas sabrán, sin duda, qué divinidad se esconde tras el «Diablo» de qué nos habla y cuáles eran los caracteres específicos de la Hechicería en el Darién.

¿Podemos nosotros intentar ver detrás del Diablo de los procesos del siglo xvi algo más? A juzgar por lo que en ellos se dice y lo que dan a entender muchos teólogos, no. Pero otras fuentes sí nos permiten explorar más profundamente.

El Folklore de varios países nos indica que la creencia en una vieja *divinidad* protectora de las brujas ha estado extendidísima en Europa y que ha perdurado algo hasta nuestros días o hasta hace no mucho: a veces, según las tradiciones populares, las reuniones de las brujas mismas se confundieron con reuniones de seres míticos. Así, por ejemplo, con relación a Alemania, ya un autor del comienzo del siglo xvii, que se ocupó ampliamente de la Brujería, y al que varias veces se ha citado, Godelmann, después de decir que allí se llama a las brujas («lamiae», dice en su latín renacentista), «Zauberinnen», «Vnholden», «Heren», «Warsagerin» y «Wettermacherin»<sup>2</sup> indica lo que sigue: «Con relación a lo que pueden hacer las brujas se dice que untándose con ciertos ungüentos, hechos con grasa de gato o de lobo, leche de burra y no sé qué cosa más, pueden salir de



sus casas montadas en palos o escobas por una vía común e incluso por un agujero angosto y volar por los aires, y así transportarse de un lugar a otro hasta donde celebran sus festines y francachelas con los diablos. Se halla divulgada la especie de que las brujas de toda Alemania, después de hacer su unto, son llevadas en cortísimo tiempo, durante la noche de las calendas de mayo, al monte llamado Blocksberg y Heinberg, en tierras de los bructeros, parte por sus demonios familiares y dilectos, que adoptan las formas de macho cabrío, puerco, ternero y otros animales semejantes, parte sobre horcas y báculos, pasando luego toda la noche en juegos, comilonas y danzas con sus amantes»<sup>3</sup>.

El Blocksberg es el nombre antiguo de la montaña más alta de la cordillera de Harz, que en los mapas aparece comúnmente con el nombre de Brocken, al E. de Altenau (1.147 metros de altura) y de otros montes de la Alemania central y septentrional. La fecha de la reunión es de una importancia extraordinaria en la Mitología y el Folklore germánicos. Los viejos especialistas en estos campos (como Grimm y Karl Simrock) ya encontraron cantidad de coincidencias para establecer que la noción de los conciliábulos de las brujas la noche del uno de mayo en la montaña está relacionada con la idea de las reuniones de las Walkyrias<sup>4</sup>. Pero aunque este parecer de los mitólogos sea justificado, ello no quita para que en el siglo XVI fueran quemados muchos hombres y mujeres porque confesaron —como un aldeano del que habla Godelmann mismo— haber ido durante muchos años seguidos a la reunión de las brujas el uno de mayo; y esto a pesar de que la mujer del tal aldeano afirmó que ni en aquella fecha ni en otras había faltado éste del lecho conyugal<sup>5</sup>. Las brujas —añade el tratadista de que tomo los datos anteriores— formando cortejos («Das wütende Heer»)<sup>6</sup> salían de sus casas, al grito de «Oben aus unndnirgent an»<sup>7</sup>. Esto también tiene un carácter mitológico, pues nos recuerda la creencia en que por la noche, o mejor dicho, en determinadas noches, es posible oír los estrépitos que producen ejércitos mis-

teriosos, cortejos de almas y espíritus, sobre todo en la época del solsticio de invierno.

En la parte de Prusia, Livonia y Lituania se creía también que en este momento del año, concretamente el día de Navidad, los brujos dejaban automáticamente la forma humana y en la de lobos entraban en las casas de campo, matando los animales, bebiéndose la cerveza, etcétera. Esta creencia en la licantropía se aparta un poco también de las más canónicas del momento<sup>8</sup>: es decir, las codificadas por jueces y letrados.

Otros casos narrados por Godelmann, como objeto de severas justicias, tampoco dejan de tener un regusto mitológico, como el siguiente tomado de Camerario. Cierta carnicero que andaba una noche por el bosque oyó entre unos arbustos risas y palabras amorosas. Más movido por la curiosidad que asustado por el miedo que esto podía producirle, se acercó al lugar de donde salían los rumores, y antes de que se desvanecieran vio a varias figuras masculinas y femeninas que dejaron, sin embargo, unas mesas preparadas como para banquete, con vasos y recipientes para el vino y algunas copas de plata entre ellos. Como prueba de que lo que había visto era real, cogió dos copas de aquellas antes de abandonar el sitio y a la mañana siguiente las llevó al magistrado de su lugar, contándole lo sucedido. El magistrado pronto pudo identificar a los dueños de las copas, que declararon les habían sido robadas. El magistrado, en consecuencia, vino a entrar en sospecha de las mujeres de los mismos, que, una vez presas, fueron convictas de crímenes increíbles. Algún tiempo después, el carnicero, pasando por el mismo sitio del bosque donde había visto el banquete nocturno, montado a caballo, se vio alcanzado por un jinete de aspecto terrible, que le atacó fieramente, dejándole tan mal parado que quedó enfermo en cama varios días; por otra parte, el árbol que se hallaba como presidiendo aquel lugar quedó pronto como maleficiado por las brujas, que andaban convertidas en animales para seguir cometiendo sus fechorías<sup>9</sup>; pero que,

en esencia, eran discípulas seguidoras de la vieja divinidad Holda, «Vnholden».

El banquete de las brujas ha servido como tema de inspiración a varios pintores de las escuelas flamenca y germánica, que han ejercitado su genio satírico dando versiones más o menos divertidas de él. Pero influidos por las ideas respecto a Satanismo y Demoniolatría.

Aun muy avanzado el siglo XVI todas las antiguas comarcas centroeuropeas, de Alsacia a las fronteras de Polonia, vieron quemar abundantes de mujeres a las que se les atribuían hechos parecidos. Varios eruditos han dedicado estudios detallados a semejantes persecuciones, desde época antigua.

Pero en el Tyrol y en otras partes de Austria los procesos de Brujería hablan con insistencia del «Sabbat» tal y como ya aparece descrito en los siglos XIV y XV en el sur de Francia y en zonas alpinas<sup>10</sup>. El Satanismo propiamente dicho se imponía a la mitología pagana.

## 2. Brujas en las islas: Gran Bretaña e Irlanda

Procesos de brujos y brujas que vivieron durante el siglo XVI en tierras nórdicas, pero de las consideradas célticas más que germánicas, indican que también en ellas la Brujería estaba relacionada por entonces con creencias mitológicas más que con un Satanismo formal. Así, por ejemplo, en Escocia. Ello se ve claro en el conocido proceso de Bessie Dunlop, dirigido por jueces protestantes. Esta mujer, natural de Lyne, cerca de Dalry, en el condado de Ayr, fue condenada a la hoguera el 8 de noviembre de 1576. Como otras muchas que sufrieron la misma pena, era partera y curandera. Según declaró, desde 1547 se le aparecía un fantasma de cierto vecino suyo muerto en la batalla de Pinkie y llamado Thome Reid. El fantasma le aconsejaba en sus curas y la inducía a obrar bien. La primera vez que se le apareció pasaba la mujer por momentos de angustia. La segunda le recomendó que se hiciera católica, la tercera se le presentó estando en familia, pero quedó invisible para los demás.

La llevó luego a un sitio próximo al horno de la casa, aconsejándola que no metiera ruido. Allí se le aparecieron cuatro caballeros y ocho damas elegantísimas que le invitaron a ir con ellos. Bessie permaneció callada y las figuras aquellas desaparecieron en un torbellino. El fantasma, que había estado oculto durante la entrevista, una vez que se fueron, le aclaró que aquellas damas eran las «buenas hadas» que residían en la «corte de Elfos». Bessie siguió sin aceptar la invitación, por lo que el fantasma se incomodó algo. Pero, de todas maneras, la siguió protegiendo. Al fin, sin embargo, después de unas curas y adivinaciones fallidas dio con sus huesos en la cárcel y tras de un proceso en el que manifestó que no había conocido en vida a Reid, fue quemada.

El caso de Alison Peirsoun de Byrehill es muy parecido al anterior. Como Bessie, Alison recibía las visitas del fantasma de un pariente muerto, William Sympsonne. Este la llevó a donde se hallaban las buenas hadas y la reina de los elfos. Alison era curandera y tanto fue su valimiento con las hadas que la permitían asistir a la fabricación de sus ungüentos: con ellas recogía ciertas hierbas al salir el sol. Su prestigio fue tan grande que Patrick Adamson, arzobispo de Saint Andrews, de la secta de los episcopales, sintiéndose enfermo, la mandó llamar. Sea por experiencia de la mujer, sea por casualidad, el arzobispo sanó. Mas arrepentido luego y atribuyendo la curación a potencia diabólica no sólo no recompensó a Alison sino que la mandó prender y procesar. Alison acusó a muchas personas de asistir a las reuniones de los elfos y convicta y confesa también sufrió la pena de la hoguera.

Estos ejemplos son suficientes para apreciar que la Brujería escocesa tiene una relación estrecha con la creencia en los seres que viven en el mundo inferior («elfydd») antes de que aparezca con los clásicos caracteres satánicos con que ya se manifiesta en los procesos levantados a raíz del viaje del rey Jacobo y la princesa Ana de Dinamarca en los años 1589-1591. Hubo en aquella sazón muchas tempestades que hicieron que los

barcos no pudieran atravesar el mar del Norte. Algún supersticioso o malévolos insinuó que aquellas tempestades las habían producido personas interesadas, y el rey hizo caso a la insinuación. Se comenzaron, pues, las averiguaciones. La persona más alta que apareció acusada pronto fue el conde de Bothwell, jefe de los católicos. Fue preso, pero se pudo evadir a las montañas del Norte, donde vivían muchos partidarios suyos.

Pero antes que a él se acusó a gentes humildes. Un magistrado de carácter subalterno de la villa de Tranent acusó a su criada, Geillis Duncan, de hechicera diabólica, en vista de las curas que hacía. Usando de sus atribuciones, la puso a cuestión de tormento, sin obtener resultado. Siguiendo luego un sistema no empleado hasta entonces en la tierra, hizo buscar en el cuerpo de Geillis la marca de las hechiceras, de que tanto se había hablado ya en el continente, y la encontró. Siguiéron a ésta otras providencias y al cabo Geillis denunció, luego de haber confesado su culpabilidad, hasta a treinta personas del condado de Lothian, como brujas también. Entre ellas estaba un doctor Fian, llamado asimismo John Cunningham, Agnes Sampson, Euphame Mackalzeane y Barbe Napier. Al término de los interrogatorios, en que ya se notaron novedades también, se sentó como cierto que, efectivamente, el conde de Bothwell había interrogado a los brujos acerca de la posibilidad de la muerte del rey y que era culpable de delitos más horribles.

Cunningham, después de cruelísimos tormentos, manifestó también que tenía hecho pacto expreso con el Demonio, que se le aparecía vestido de blanco siempre, marcándole con un signo especial y transportándole a países lejanos, al menos *en espíritu*. Confesó haber asistido al «Sabbat» como secretario del Demonio mismo. La primera vez que fue tenía lugar éste en North Berwick, a catorce millas poco más o menos de Preston-Pans, en la iglesia, a la que los asistentes dieron una vuelta en procesión, siguiendo sentido inverso al del curso del sol. El Demonio ocupaba un trono. Exhortaba a los concurrentes a practicar el mal. Se le adoraba de

modo sucio. En el baile que seguía a la adoración, participaron hasta doscientas personas. Cunningham lo dirigía y Geillis Duncan tocaba. Agnes Sampson, Euphame Mackalzeane y Barbe Napier, mujeres de cierto rango, se confesaron autoras de diversos maleficios. En muchos extremos ratificaron lo dicho por Cunningham, en casos ampliaron sus declaraciones. Las tempestades que tanto habían hecho sufrir al rey se producían generalmente arrojando un gato al agua. El proceso duró casi todo el año 1590. En 1591 fueron quemados o estrangulados la mayoría de los acusados. El conde de Bothwell provocó una lucha en las montañas y después volvió a ejercer influencia en los negocios públicos. Pero este es otro asunto.

A pesar de las novedades que se introducen en estos procesos hay en ellos aún elementos que provienen del acervo folklórico antiguo. Uno de los lugares en que los brujos se reunían además de la iglesia de North Berwick era el llamado «Agujero de las hadas» entre Preston-Pans y Mussilburgh. Parece también un rito pagano viejo el de dar vueltas a la iglesia con motivo de las reuniones: las mujeres daban seis y los hombres (siempre muy pocos en comparación) nueve.

Si algunos procesos referentes a Escocia nos ponen frente a un mundo en el que lo mítico tiene un significado muy relevante, no faltan procesos ingleses de la misma época que nos colocan ante una sociedad puritana en la que personas aquejadas claramente de histerismo son las responsables principales de una acción violenta y dramática. Durante todo el siglo XVI hubo aquí y allá procesos de brujas dentro de los límites de la vieja Inglaterra. En 1584 el obispo Jewell predicaba ante la reina dando a entender que en los cuatro últimos años los maleficios habían aumentado de modo asombroso y que los súbditos de Isabel I se veían pálidos, flacos, con el habla vacilante y los sentidos adormecidos...<sup>11</sup>

El condado de Essex dio un gran contingente de procesos por esta época, pero uno de los más ilustrativos es el de la bruja de Warboys en el de Huntingdon. Vivían

en aquel pueblo por el año de 1589 un hombre muy respetado, Robert Throgmorton, con su familia compuesta de su mujer y cinco hijas: Jane, Elisabeth, Mary, Grace y Joan, todas de corta edad, pues la mayor, que era Joan, aún no podía decirse que fuera mujer hecha. En la casa, según costumbre en aquellos tiempos, había multitud de criadas. El amo debía sentirse bien solo en aquel gineceo. Mr. Throgmorton protegía a varias familias de labradores pobres de la vecindad, entre las que estaba la de un tal Samuel, compuesta por éste y su mujer, viejos ya, y su hija Agnes.

La vieja solía ir con frecuencia a la casa de sus protectores. Y he aquí que un buen día la más pequeña de las Throgmorton comenzó a tener convulsiones, a delirar y a gritar que la madre o tía Samuel la tenía hechizada. Pronto las otras hermanas fueron atacadas del mismo mal haciendo acusaciones similares. La mayor, en su delirio, hablaba de transportes por los aires, etc.

Los padres, en principio, estaban perplejos. Los médicos consultados declararon que el caso no era natural. En esto comenzó a intervenir alborotando los ánimos una vieja amiga de la familia, una Lady Cromwell, que aparece como mujer de carácter fiero. A la campaña de excitación se sumó Mr. Pickering, tío de las niñas. A poco tras una intervención profética de la mayor de éstas, empezó a tener convulsiones y a delirar parte de la servidumbre.

La pobre vieja Samuel se encontraba en una posición terrible. Su casa se veía invadida de gentes que iban a refirla, a exhortarla, a rogarla que hiciera cesar el mal causado. Tanto ella, como su marido, como su hija no sabían qué hacer en su impotencia.

Llegó un tiempo en que las mismas delirantes solicitaron la asistencia de la vieja y la mujer, que hasta entonces no podían ver sin caer en horribles ataques, se convirtió en su consoladora. Pero no por eso sanaban. Enloquecida, al fin, la madre Samuel, al cabo de tres años de vivir en aquella situación, declaró al señor Throgmorton que en verdad era bruja maléfica y que tenía

hecho pacto con el Demonio, pidiéndole perdón. El hombre, que debía ser bondadoso y hasta un poco débil, se lo concedió. Pero luego la vieja pretendió retractarse, las muchachas dieron en hablar con los espíritus malignos. Lady Cromwell siguió actuando y al final, en 1592, la familia Samuel sufría la pena de horca. Este proceso tiene todo el material necesario para componer una novela a la vieja escuela. Throgmorton con su aire bondadoso, las cinco muchachas enloquecidas, con una locura maligna, Lady Cromwell y el señor Pickering, representantes de la voz pública, queriendo hacer y deshacer a su arbitrio, la servidumbre supersticiosa y entontecida, los médicos y teólogos del pueblo, ocultando su impotencia con silencios y gestos solemnes y, por último, el viejo Samuel y su hija, enérgicos en su inocencia, y la pobre vieja desbarrando a fuerza de oír a unos y a otros... ¡Qué colección de caracteres reales al lado de los personajes de grabado en madera del «Malleus» o de Grillandus! Se explica que en el momento de mayor prestigio de la novela histórica en Inglaterra hubiera autores tentados por la idea de tomar un viejo proceso como trama<sup>12</sup>.

### 3. Nuevas discusiones

Por los años de 1584, un letrado llamado Reginald Scot publicó un libro que tuvo bastante resonancia acerca del descubrimiento de la Hechicería («Discoverie of Witchcraft»). Este libro, y algún otro en que se hacían invocaciones a la prudencia, encolerizó de tal manera al rey Jacobo I que se consideró obligado a refutarlo, condenando las opiniones dañinas expuestas en él, que no eran sino la de considerar que los espíritus malignos, sólo en excepcionales circunstancias, tenían comercio con los hombres: sobre todo, aquella clase de comercio que entonces se consideraba común. El libro de Scot, pese a que fue quemado por el verdugo, tuvo sus lectores y años después se volvió a publicar, más o menos adulterado. A comienzos de este siglo, que ya va más que me-

diado, era usual poner en ridículo la «Demoniología» de Jacobo I, y estimar los intentos de Scot, Guiffard, etc. Pero los tiempos han cambiado tanto que hoy día se escribe en serio que la obra de Scot es «a blatantly sceptical work», y que Jacobo I estaba perfectamente justificado al denunciar las «damnable opinions» que contiene<sup>13</sup>. El hecho —creo yo— no es para echarlo en saco roto. Se observa una tendencia a admitir como cierta una interpretación mágica de la vida que puede producir resultados funestos si no se adoptan ante ella posiciones fuertes. Porque el mundo, dominado por el pensamiento mágico, es, ante todo, el mundo dominado por la calumnia, según se ha de ver cumplidamente, utilizando casos individuales, en el capítulo que sigue.

### 1. Algunas ideas sobre la producción de maleficios por medios materiales

La posesión es un fenómeno religioso que puede darse en cantidad de sociedades con religión distinta. Un profesor de la Universidad de Tubinga lo ha estudiado detenidamente y fruto de sus desvelos es un libro que adquirió cierta difusión<sup>1</sup> hace bastante años. No es, pues, cosa de tratar ahora ampliamente del tema, ni de exponer las teorías de los teólogos y psicólogos sobre el estado de los «poseídos», poseídos o endemoniados, considerado subjetiva u objetivamente, sino que lo que nos proponemos es fijar algunos de los caracteres de la posesión en relación con la Brujería y con la Magia en un momento determinado.

Con arreglo a la doctrina más extendida, resulta que el «endemoniado» es un hombre o una mujer que se siente «poseído» por un espíritu impuro o inmundo, que le hace hablar y comportarse, no como él quisiera, sino como el tal espíritu quiere. Los signos exteriores de la posesión son casi siempre los mismos: la individualidad se desvanece y surge una distinta, demoníaca, que

dura más o menos tiempo, a modo de un ataque. El poseso es, pues, una víctima, cuando la posesión no es artificial y voluntaria. Ahora bien, el poseso espontáneamente puede serlo por dos vías: o bien porque el Demonio se ha metido en su cuerpo de modo directo, o bien porque una persona, en relación con el Demonio mismo, se ha encargado de endemoniarle, por mala querencia u otra razón. Así vimos en el capítulo anterior que las jóvenes de la familia Throgmorton acusaron a una mujer de ser la causante de su posesión, producida mediante maleficios. Durante el siglo XVII, y sobre todo durante la primera mitad, se dieron otros casos, algunos muy sensacionales, de posesión diabólica atribuida a la interferencia de brujas y, sobre todo, brujos. Conviene ahora hablar un poco de ellos. Pero haciendo antes unas cuantas observaciones sobre la creencia de que la personalidad humana básica puede quedar alterada o no dominar ciertos actos que produce ella misma, a causa de espíritus y aun sustancias que están dentro del propio cuerpo.

Sabido es, en primer término, que en varias partes de Europa existe la convicción más o menos arraigada de que hay gentes que dan «mala suerte», «mal fario», el «cenizo», «mal de ojo», etc., de una manera «involuntaria». Así, en España algunos autores de los siglos XVI y XVII desarrollaron la teoría de que el aojar era debido a ciertas sustancias nocivas que tenían en los ojos o en otras partes del cuerpo personas de determinada contextura y que no se podía considerar siempre el tal mal como efecto de mala voluntad<sup>2</sup>.

Un autor español del siglo XVI, Fray Martín de Castañega, escribió un capítulo entero, el décimocuarto, de su obra sobre la Hechicería, para demostrar que el aojo es cosa natural, que es debido a las impurezas y suciedades que lanzan por los ojos tales personas, sobre todo las viejas solteras, los lisiados y cierta clase de enfermos. Lo mismo venían a sostener años después Miguel Sabuco en su «Nueva Filosofía»<sup>3</sup> y otros médicos. En nuestros días se ha popularizado la palabra «gafe» para expresar la creencia en que algunas personas producen el mal por-

que llevan en sí algo que lo atrae. Inútil es ahora poner ejemplos de «gafes»: los hay en todos los sectores de la sociedad, sobre todo cuando se dan dentro de ella fuertes tensiones.

Esta doctrina recuerda un poco la que ha estudiado el profesor E. E. Evans Pritchard como muy extendida entre los azande y según la cual la facultad de producir ciertos males precisamente, como los atribuidos a las brujas y brujos y a los mismos «gafes» en Europa, se considera debida a que el que los produce tiene dentro del cuerpo una sustancia especial, que crece con el mismo cuerpo y que se transmite por vía hereditaria y que en las personas mayores es más virulenta que en los jóvenes<sup>4</sup>. El que tiene esta sustancia dentro de sí no por eso deja de ser menos temido y perseguido, pues a veces se cree que la utiliza de modo deliberado.

Pero dejando aparte a los azande, tan lejanos a nuestro mundo, recordemos que en él hay o ha habido un segundo tipo de personas que se cree pueden hacer el mal de una manera de que no son del todo responsables. Según los procesos —y según también creencias documentadas actualmente en algunos países— una bruja puede transmitir a otro su brujería haciéndole entrega de un simple objeto material, lleno de fuerza maléfica. Este objeto, transmitido generalmente «in artículo mortis», es el que determina la condición de bruja precisamente<sup>5</sup>. Ahora bien, es así también (es decir, mediante entrega de objetos más o menos vulgares) como se cree que un brujo o una bruja, puestos ya a hacer el mal, pueden obtener que alguien quede o hechizado, o endemoniado, es decir, *poseído* por el Demonio. Si los demonios de los posesos de Grecia eran πνεύματα, los demonios de los posesos más modernos han sido manejados por los brujos como si fueran seres aún más físicos y corpóreos que πνεύμα. De aquí también que en los exorcismos entre sustancias con características de olor, sabor, etcétera, muy acusadas, para hacerles salir de los cuerpos que ocupan, como se hace huir o morir a ciertos bichos con insecticidas y fumigaciones.

No hay más que echar una ojeada sobre el «*Flagellum daemonum*» de Mengus para ver la parte que juegan la sal y el agua en las bendiciones destinadas a aliviar a los endemoniados, el vino para combatir los maleficios corporales, el oro, el incienso y la mirra contra los incubos y súcubos. En este mismo tratado hay verdaderas recetas contra maleficios en que entran como ingredientes el eléboro blanco, azúcar rosada, hiniesta, ruda, etc.<sup>6</sup>.

Es muy posible que en los siglos XVI y XVII la vulgarización de que fueron objeto los libros de ciertos autores neoplatónicos, en que se hacen largos catálogos de «demonios», se establece su padrón, se fija su jerarquía y hasta se describen sus rasgos, contribuyera mucho a que, por fin, éstos fueran considerados como unos *seres más* con los que había que contar en los asuntos de la vida<sup>7</sup>. Y dentro de esta tendencia pudo llegarse a extremos como el del padre La Peña o Fuentelapeña, que, ya muy entrado el XVII, escribió un grueso libro para demostrar la existencia de «animales irracionales invisibles», que no serían otros sino los que la tradición llamaba «duendes», y aun espíritus de otra clase<sup>8</sup>.

Resulta, pues, así, que los demonios, que para algunos autores antiguos habían sido objeto de especulaciones *psicológicas* y éticas ante todo, que para los hombres medievales constituían un problema eminentemente *social*, vienen a convertirse en un momento en seres que conviene definir también *física y materialmente*. Y por eso libros como el aludido del fraile español son indicios ya no de una aberración del pensar teológico puro, sino de un raro maridaje, estéril por lo monstruoso, de este pensar teológico con preocupaciones que podemos calificar de científicas o físico-naturales. Pero volvemos a nuestro punto de partida.

Con respecto a los hechizos su aspecto material se ha descrito una y otra vez. La lista de ellos puede producir fatiga al que se tome la ingrata tarea de estudiarlos. No hay gran diferencia entre los que tenía en su poder y usaba Celestina<sup>9</sup> y los enumerados en textos latinos...

y esto no es debido sólo a la inspiración clásica, erudita, de Fernando de Rojas. En los procesos inquisitoriales se hallan listas y aún recetas parecidas<sup>10</sup>. E insistamos en que es también mediante un objeto o una sustancia material como se dice que el brujo mete a un demonio en el cuerpo de otra persona.

Parece, pues, que se han repetido una y otra vez concepciones, materialistas pudiéramos decir, en torno a la naturaleza de ciertas acciones malignas y aun demoníacas. Y no ha de chocar que en los casos en que un hombre se ve acusado de haber producido la posesión de otros, entren también por medio sentimientos y razonamientos muy *carnales*, como fueron, sin duda, los que condicionaron muchos de los procesos del siglo XVII a que se ha hecho referencia al principio de este capítulo, y sobre los que ahora haremos alguna reflexión más, para completar la visión del abigarrado panorama hechiceril.

## 2. El poseso, el Demonio y el que produce la posesión

En la historia de muchos movimientos de carácter religioso, sobre todo los de matiz heterodoxo frente a una Iglesia oficialmente constituida, suelen desempeñar papel singular unos hombres que, aparte de tener una personalidad mística fuerte, ejercen similar poder físico, sexual sobre mujeres un poco desequilibradas y unidas en grupo. El ejemplo más representativo de esta clase de hombres en el mundo moderno es el de Rasputín. Pero sería fácil allegar ejemplos en los que se ve actuar de modos distintos al hombre con cierta potencia mística unida a este poder de sugestión sexual. También cabe recordar otros en los que se ve que al hombre con carácter tal se le atribuye más fuerza que la que en realidad tiene por amigos y, sobre todo, por enemigos.

Cuando esta clase de heresiarcas adquieren mayor predicamento es cuando se dan movimientos como el de los «alumbrados» españoles de los siglos XVI y XVII, el de los «fraticelli» anteriores, o el mismo de los «khlystovskie

korabli» dentro de la iglesia rusa de comienzos del siglo xx.

Un fraile extremeño de la época de Felipe II, enemigo de los alumbrados, fray Alonso de la Fuente, decía en cierto memorial (que refleja poca comprensión y a la vez un punto de vista populachero respecto a ellos) que los jefes de la secta, «grandes hechizeros y magos», «se aprovechan de la majia para alcanzar las mugeres y aprovecharse de sus cuerpos, para el qual efecto les ayuda el demonio grandemente, el qual viene a las mugeres y las enciende terriblemente en deseos de carne con tan grande opresión, que las hace yr raiando a sus maestros a pedir la medicina de aquellas grandes tentaciones porque ninguna otra persona puede remediarlas. Y los dichos maestros aplican el remedio natural tratando con las tentadas desonestamente, y dándoles a entender que no es pecado, porque aquellas obras carnales llaman regalos de jente espiritual, y que haziendo aquellas cosas con necesidad espiritual no es ofensa de Dios»<sup>11</sup>. Mentira o verdad, muchos hombres cayeron en el oprobio víctimas de esta acusación y puede decirse que otros eminentes estuvieron a punto de caer. Pero no es cosa de desarrollar ahora el tema.

En un grado más avanzado nos encontramos a los acusados formalmente de magos y brujos, por haber trastornado a mujeres que estaban bajo su custodia y dirección espiritual, haciendo que fueran poseídas por los demonios después de haber abusado de ellas de modo más natural. Pero la historia de estos hombres y de estas mujeres se ajusta a una casuística muy variada, pese a que obedece a las mismas líneas generales siempre, unidas quién sabe por qué misteriosos vínculos.

En 1610, por ejemplo, nos encontramos con el caso de Gauffridi, director de conciencia de las ursulinas de Aix, aplastado bajo una acusación de Brujería clásica y de haber abusado y endemoniado a sus penitentes: si el hombre era culpable de alguna torpeza carnal ésta se vio, sin duda, magnificada. Sus acusadoras y los jueces

le convirtieron en alguien que no era él mismo: en un gran mago o satanista<sup>12</sup>.

Tiempo después, y también en la misma Francia, un clérigo joven aún, guapo, un poco libertino, de palabra fácil, gran ascendiente sobre sus feligresas y vanidad regular, fue acusado por una monja excitada (quién sabe por qué extraños y contradictorios sentimientos hacia él) por unas familias que se consideraban ofendidas también por el mismo y por los agentes oficiosos de una autoridad terrible como la del cardenal Richelieu, convirtiéndolo ante la posteridad en un brujo de extraordinario relieve que murió en la hoguera, acusado de haber hecho pacto con Satán, haber endemoniado a todo un convento, etc. Urbano Grandier ha sido objeto de cantidad de estudios contradictorios. En los más antiguos, claro es, se proclama su culpa. Los protestantes fueron quienes presentaron su caso por vez primera de otra forma. Hoy parece cierto que aquel desgraciado sacerdote no tenía la personalidad terrible que se le adjudicó. Era un hombre lleno de flaquezas carnales y su arrogancia moral y física fue la que le perdió<sup>13</sup>. Grandier ejerció su acción a distancia, la superiora del convento de Loudun que le acusó no había tenido nunca gran intimidación con él, contra lo que se ha dicho y a pesar de esto, por razones que, en gran parte, son políticas, su caso fue de los más traídos y llevados y de los que periódicamente dan pie a nuevas publicaciones. Tampoco fue, sin duda, el último de su profesión al que se cargaron culpas semejantes. Mucho después, el tipo del hombre de iglesia, con ciertos caracteres personales fuertes y algo misteriosos, que producen fascinación entre las mujeres y que llega a tener la reputación de que las hechiza, fue muy bien dibujado en la figura de Jéhoël de la Croix-Jugan que presenta Barbey d'Aurévilly en «L'ensorcelée», epopeya de la «Chouannerie», que ha inspirado a varias obras de autores franceses y aun españoles, enamorados de las sociedades tradicionalistas<sup>14</sup>.

De todas maneras, fue el siglo xvii el más propicio para aquellas crisis religiosas en que Brujería, posesión



demoníaca, «dejamiento», etc., andaban mezclados, produciendo así, caso tras caso, otros como los de las briguitinas de Lille, las posesas de Louviers, Chinon y Nîmes, y algunos menos importantes que alcanzan en Francia el reinado de Luis XIV y en España el de Carlos II el Hechizado.

Hablemos ahora de uno de los españoles más conocidos. A diferencia de lo que ocurrió en Aix y en Loudun, en España algún hombre de iglesia tuvo más culpa real, mientras que, en cambio, las religiosas comprometidas a la par, posesas y luego infamadas por el rumor popular y aun castigadas, parecen haber estado exentas de toda culpa. Examinemos rápidamente el negocio de las monjas del convento madrileño de San Plácido, que ocurrió casi a la vez que el de las posesas de Loudun. De él tenemos tres versiones: I) La inquisitorial, que hizo que fueran condenadas varias de ellas, junto con su director espiritual; II) la popular; III) la que dio la superiora de las mismas monjas, es decir, doña Teresa Valle de la Cerda, que, después de sufrir la condena, pidió la revisión de la causa por pura obediencia, obteniendo de la Inquisición misma una nueva sentencia absolutoria.

La versión inquisitorial hace que fray Francisco García Calderón, benedictino y confesor de las religiosas, aparezca como hereje alumbrado, hombre lascivo y dominante, produciendo estragos entre mujeres sometidas a él y que quedaron endemoniadas después de haberlas corrompido él mismo. La causa se formó por inquisidores predispuestos a la condena y el confesor fue condenado como vehementemente sospechoso de herejía y las monjas abjuraron «de levi», sufriendo diversas penas.

La sentencia contra el fraile es irregular, porque en ella se acumulan sobre él cargos que probablemente eran falsos, como si fuera un compendio de toda clase de herejías y ambiciones<sup>15</sup>.

Una versión popular muy tardía pinta al protector del convento, don Jerónimo de Villanueva, como a hechicero que permitía allí un sinfín de liviandades, mezclan-

do el asunto de las endemoniadas con otro posterior y en el que participaron el Conde Duque de Olivares y el rey Felipe IV. Esta misma versión dice que mientras el rey hacía el amor a una monja, el Conde Duque y don Jerónimo, Protonotario de Aragón, llevaban a cabo ritos sacrílegos...<sup>16</sup> Por su parte, doña Teresa Valle de la Cerda, al pedir la revisión de la sentencia que infamaba al convento que fundó, no vacila en admitir que había estado poseída por un demonio llamado Peregrino y que hasta veinticinco monjas más estuvieron endemoniadas. Pero rechazaba todo lo relativo a profesar opiniones como las de los alumbrados: «En el cargo que se me hace de que oí dogmas y doctrinas a fray Francisco, de verdadero alumbrado, como eran que los tactos y ósculos libidinosos no eran pecado, esto lo niego todo, porque juro, debajo de los juramentos, que tal cosa no le oí jamás...»<sup>17</sup>. Y de hechicerías ni siquiera habla.

### 3. Hacia nuevas interpretaciones

He aquí, pues, que ante un mismo hecho, un caso de posesión, hay tres interpretaciones distintas en que la culpa se hace mayor a medida que pasa el tiempo y aumenta la hostilidad de quienes lo interpretan, siendo la versión más hostil la de los que quedan fuera del negocio en absoluto y mezclan con él sus inquietudes y tensiones políticas.

Casos semejantes se repitieron en Europa en época más tardía. En pleno siglo XVIII los hay memorables de posesión atribuidos a brujos y brujas. Los países protestantes no se vieron libres de la plaga. De fecha ya muy tardía, dentro del siglo XVII, es por ejemplo, el caso de Salem, que ha alcanzado en nuestros días mucha notoriedad, a causa de una obra teatral muy afamada en que —al parecer— se critican ciertos procedimientos judiciales de estados modernos. Nosotros hemos de subrayar que los repetidos casos de posesión que se dieron allí entre 1688 y 1693 fueron fomentados de modo inducible por la lectura de los tratados sobre Hechicería y

posesión debidos a teólogos con gran autoridad en el país y que, después ejercieron un papel preponderante en los procesos formados, mandando a la muerte a muchos inocentes. El histerismo de las posesas de Salem queda puesto en evidencia incluso en los escritos de los mismos teólogos<sup>18</sup>, que, obsesionados por la idea de su propia «pureza» (no en balde eran puritanos) y por la de que los demonios tenían una realidad física y corporal tangible, dieron al problema un sesgo que a la postre se prestó a severas críticas.

Porque estos hechos y doctrinas desarrollados en la lejana América, se daban en un momento en que en ciertas partes de Europa nacía la Ciencia experimental objetiva y fría, más preocupada por obtener métodos que por avalar creencias fijas. Es natural que tendían incluso a reducir la Filosofía a sistemas geométricos, ante las posesiones, hechizamientos y una masa de fenómenos místicos, tales como éxtasis, apariciones, adivinaciones, etcétera, tomaran primero actitud un poco escéptica que terminó adoptando después postura de desdén absoluto. En el momento en que se aplica un «método científico» (es decir, mecánico y matemático) a la aclaración de la realidad, tales fenómenos empiezan a parecer cuentos pesados y monótonos. La misma concepción material o materialista de los espíritus, de los hechizos, etc., sirvió para que aplicando un racionalismo matemático, mecanicista y un experimentalismo físico-natural fueron, poco a poco, relegados en bloque a la categoría de imposturas. Hoy día, en que en bloque vemos con otros ojos los estados emocionales, pensamos que los críticos fueron acaso demasiado lejos. La guerra declarada durante los siglos XVII y XVIII a las viejas y nuevas supersticiones fue provechosa sin duda alguna, pero terminó con que se creyeran no pocas vaciedades como si fueran resultado de *investigaciones científicas*. Aún pagamos las consecuencias de ciertas ligerezas.

Y hay que convenir en que, en última instancia, no fueron los racionalistas dominados por el «espíritu de Geometría» como diría Pascal, sino otros pensadores en

los que predominaba más el «espíritu de Fineza» —dijémoslo traduciendo torpemente otra expresión del mismo— los que alcanzaron a ver más hondo. En otras palabras, fue adoptando una postura *humanística*, no una postura *científica* (entendiendo por científico el pensamiento físico-matemático) como se llegó a destruir lo que habían construido, año tras año, siglo tras siglo, unas sociedades atormentadas por la angustia: por males contra los que no sabían luchar y por deseos que no sabían cómo satisfacer. Por aparente paradoja también fue en España donde acaso más pronto que en parte alguna se pasó del error jurídico a una sana concepción de la realidad en punto a la Brujería, según se podrá ver en los cinco capítulos que siguen a éste, en los cuales las observaciones perderán en extensión y ganarán en intensidad.





## Capítulo 11

### La brujería vasca en el siglo XVI

#### 1. La brujería vasco-navarra de mediados del siglo XV a 1527

Una vez trazada la historia del problema en líneas generales, conviene exponer de modo más circunstanciado su desarrollo en algunas de las regiones clásicas, entre las que fueron azotadas por brujas y jueces de ellas, para hacer ver cómo se resuelven en cada caso particular las cuestiones más sujetas a polémica o, mejor dicho, como en un lapso de tiempo relativamente corto, se pasa por diferentes fases en la interpretación de los mismos hechos.

La razón por la que he escogido el País Vasco para realizar esta averiguación concreta está ya explicada al principio de modo suficiente. Y creo —dejando a un lado motivos personales— que los documentos que cabe allegar sobre la Brujería en él, son de una importancia histórica considerable, aunque acaso menos conocidos que los referentes a otras tierras <sup>1</sup>.

En 1466 la provincia de Guipúzcoa dirigió una representación a Enrique IV de Castilla en la que exponía los muchos daños que causaban en ella las brujas, cu-

ya destrucción consideraba imprescindible. Se decía además en aquel documento que los alcaldes ordinarios no prestaban atención al problema o se mostraban muy indulgentes con las acusadas: unos por vergüenza, otros por miedo, otros por causa de parentela, amistad, bandera o afección. Por otro lado, el cuaderno de ordenanzas de la Hermandad no hablaba en ninguna parte de las brujas, ni de sus delitos, ni de las penas que merecían, de suerte que resultaba imposible perseguirlas, sin recurrir a un tribunal superior. En consecuencia, la provincia solicitaba del rey que se diera facultad a los alcaldes para sentenciar y ejecutar en casos de Brujería, sin derecho a apelación. Accedió Enrique IV a esto por real cédula fechada en Valladolid el 15 de agosto de aquel mismo año <sup>2</sup>.

He aquí, pues, que en un momento en que el País Vasco estaba sometido al régimen de bandos en su forma más exagerada y comparable a la que ha podido existir entre los bereberes, los escoceses o en algunas zonas de Italia, antes de fundarse la Inquisición española, aparece la Brujería considerada, en esencia, como una plaga social.

Desde otro punto de vista no es menos significativo que treinta y cuatro años después, hacia 1500, se hable de una causa formada contra las brujas de la sierra de Amboto en Vizcaya; porque esta sierra es aún famosa hoy como albergue de una especie de divinidad de la que hablan mucho los aldeanos de los alrededores y que puede ser comparada a la «Frau Holle», a la «Bona Sozia», etc., de las tradiciones de otras partes de Europa: es la «Dama de Amboto», conocida también con otros nombres y objeto de investigaciones curiosas del etnógrafo y prehistoriador don José Miguel de Barandiarán <sup>3</sup>. De este numen será cuestión de hablar más tarde. Pero aquí hay que insistir en que las brujas de Amboto aparecen ya con los caracteres de adoradoras de Satán, unido al de expertas en las artes mágicas y que se habla de modo formal del culto que daban al Diablo en figura de macho cabrío, de mulo o de hombre que

siempre ostentaba algún signo de su maldad como un cuerno en la cabeza o en la frente, o algunos dientes fuera de la boca... <sup>4</sup>. Hay que advertir, por otra parte, que esta tierra del Duranguesado, donde aparecen las brujas llamándose las incluso «durangas» en algún texto <sup>5</sup>, fue años antes teatro de un movimiento religioso que la generalidad de los autores equipararon al de los «fraticelli» <sup>6</sup>, pero que algunos también, contemporáneos, eruditos y de tierra relativamente cercana, consideraron como simplemente idolátrico o pagano: así fray Alonso de Cartagena, el famoso obispo de Burgos <sup>7</sup>. Vemos, pues, que, desde un principio, la Brujería vasca aparece ligada a una peculiar situación social del país y adherida a una tradición de paganismo, que hacía decir a varias personas del siglo xv que los vascos, tan católicos hoy, eran *gentiles* <sup>8</sup>. En 1507 se registra la existencia de otro foco no localizado de Brujería en tierra vasconica, de suerte que dio lugar a que la Inquisición de Logroño quemara a treinta y tantas mujeres según Llorente y Lea, a veintinueve según Menéndez y Pelayo <sup>9</sup>.

Mientras tanto, en Navarra, un canónigo de Pamplona, llamado Martín de Arles, componía un tratado sobre supersticiones en el que habla de las brujas como personas muy vulgares en aquel reino pirenaico; admite la realidad de sus maleficios, ligazones, daños en hombres y campos, etc., guiadas por el Diablo. Pero en punto a sus vuelos los considera como cosa falsa y cita aun en apoyo de su tesis el «canon Episcopi» <sup>10</sup>.

El libro del canónigo, que se apoya en autoridades anteriores al «Malleus» siempre y que debió escribirse por la época en la que la provincia de Guipúzcoa reclamaba justicia, se publicó en 1517 <sup>11</sup>. Diez años después, la historia de la Brujería navarra entraba en una fase completamente distinta y entraban también en escena, al juzgarla, personajes de una credulidad que podía ponerse en parangón con la de cualquier juez italiano de la época como Grillandus.

El caso es que el año 1527 se presentaron ante los oidores del consejo, en Pamplona, dos niñas de nueve y

once años respectivamente, las cuales prometieron decir cosas extraordinarias si se les perdonaba de los delitos y maleficios que habían cometido. Los oidores, atendiendo a su poca edad, las perdonaron y ellas comenzaron a declarar de esta suerte: «—Señores, la verdad es que nosotras somos brujas, en compañía de otras muchas de este oficio, las cuales hacen mucho mal, y si queréis castigarlas, nosotras os las mostraremos, que luego que veamos a cada una el ojo izquierdo, la conoceremos, porque somos de su oficio: otra que no lo fuese no las podría conocer—». Los oidores decidieron hacer justicia, nombrando a uno para que entendiese en ella. Comenzó, pues, éste a visitar la tierra llevando consigo a las niñas y a cincuenta soldados. En cada pueblo al que llegaba hacía lo mismo. Encerraba a una de ellas en una casa y a la otra en sitio diferente. Llamaba a las autoridades y se enteraba por éstas de quiénes eran las personas sospechosas. Las prendía, las cambiaba de traje, las cubría con mantas y telas, de suerte que no se las reconocía y las ponía en hilera y al sol. El juez del pueblo las descubría el ojo izquierdo y una de las niñas declaraba si la persona era bruja o no. Luego le tocaba el turno a la otra. La concordancia entre lo que decían las dos era absoluta y así se hizo, según fray Prudencio de Sandoval que tiempo después fue obispo de Pamplona, una presa de ciento cincuenta brujos y brujas<sup>12</sup>. Pero, por otras fuentes, sabemos que el encargado de estas averiguaciones era un inquisidor llamado Avellaneda, al que se atribuye una carta dirigida al condestable Iñigo de Velasco, en que da noticias mucho más peregrinas aún que éstas, de aquella «justicia» memorable; carta escrita, al parecer, desde un valle pirenaico<sup>13</sup>, seis meses después de haber comenzado su sensacional tarea, que le entretuvo mucho en el valle de Salazar y en los límites sobre todo. Avellaneda manifiesta que en principio se resistía a creer lo que le decían respecto a la ida de las brujas a sus juntas, saliendo por puertas y chimeneas de modo maravilloso. Pero, puesto en semejante duda, que textos y autoridades notables le obligan a guardar, sobrevino el

episodio estupendo que él cuenta y que fray Prudencio de Sandoval también contó y que es el que sigue: Una bruja fue destinada a la prueba: «y ansy un biernes casi a la media noche, pasé a la posada donde ella estava con el secretario Vergara y Pero Diaz de Término, alguazil, y con Sancho de Amiçaray cabo desquadra y con otros soldados y hombres de la tierra hasta veinte. Y en presencia de todos se untó y aparejó y la metí en una cámara yo y el secretario y otro y se untó por la forma que acostumbrauan con un unguento ponçoñoso con que ellas suelen matar los hombres y llegó a la ventana, que es alta, y el suelo de abaxo una gran peña, donde un gato se hiziera pedaços. Y hizo ynvocación al demonio. El qual vino como acostumbraua y la tomó y la abajó en el aire casi hasta el suelo. Y porque yo para maior certificación al dicho cabo desquadra con un soldado suio, con un hombre de la tierra..... y baxo la ventana por la parte de fuera, y el uno dellos espantado de ver tal cosa comenzó de se santiguar y de dezir Iesus por nombre, y con tanto se desapareció y ansy se les fue casi de entrambos. Y el lunes siguiente a tres leguas de allí la cobré con otras siete en un puerto, en una borda donde había un estado de nieve»<sup>14</sup>. Esta y otras experiencias igualmente «comprobadas» sirvieron a los letrados del Consejo de Navarra para resolver la viejísima duda sobre la realidad de vuelos y conventículos en sentido afirmativo y de suerte también que la condena fue severísima: a muerte.

Hasta tres juntas de brujos y brujas halló Avellaneda prosiguiendo su tarea: una con más de ciento veinte asistentes en el valle de donde escribía la carta, que debía ser el del Roncal; otra en el valle de Salazar con más de ciento, de las que hizo justicia por encima de las ochenta; una tercera en el territorio comprendido entre el valle de Aézcoa, Roncesvalles y la tierra que queda al norte de Pamplona misma, con más de doscientos partícipes...<sup>15</sup> El país estaba inficionado en absoluto, según Avellaneda, que, después de preámbulo tan sensacional, pasa a describir las costumbres de las brujas y brujos de

modo minucioso, concorde con el espíritu del «Malleus...», pero añadiendo detalles que vale la pena tener presentes.

Las brujas y brujos reniegan de Dios y de su ley, de la Virgen y de los santos por ofrecimiento que les hace el Demonio, Satanás señaladamente, de grandes riquezas y deleites: aunque tales seducciones van unidas a un poco de coacción o miedo a que los ha de matar si no le siguen <sup>16</sup>.

La unción, la ida al conventículo y la adoración se describen de modo parecido a otros que ya hemos rememorado. El demonio aparece ya aquí en figura de macho cabrío, «akerra» en vascuense. De suerte que la junta es ya propiamente un «akelarre» o aquelarre <sup>17</sup>, aunque no se use la palabra. Ahora bien, este aquelarre o «Sabbat», no tiene aún el carácter repelente que presenta en otras descripciones. Es un lugar de orgía sexual donde hombres y mujeres con demonios con forma masculina y femenina cohabitan de manera indecente, corrompiendo a mozas y aun niñas. Forman, sí, los participantes una secta malvada, juramentada para hacer el mal sobre los hombres, animales y cosechas, siendo premiados los que más fechorías cometen y castigados los que son remisos en realizarlas <sup>18</sup>.

Es el viernes (como en Italia) el día señalado para las juntas o, mejor dicho, la noche del viernes al sábado, por razones muy vinculadas a las creencias cristianas: en memoria de haber sido el Viernes la crucifixión. Celebran asimismo mucho el Jueves Santo por razón de la Pasión también y el motivo de huir al canto del gallo debe buscarse, asimismo, en las negativas o claudicaciones de San Pedro, que sólo después de que el gallo cantó tres veces se apartó del Demonio <sup>19</sup>.

Hay en el código hechiceril siempre como una *inversión* de los valores y símbolos del Cristianismo. Y así si la mano derecha sirve para bendecir es con la izquierda con la que los brujos realizan sus maleficios, guiados por el demonio que, en figura de perro, raposo, e incluso hombre, les enseña los lugares en donde hay criaturas

no santiguadas o sitios donde no hay cruces, imágenes de la Virgen o agua bendita, que son los apropiados para sus fechorías, ya que a la sola mención del nombre de Jesús pierden toda su fuerza <sup>20</sup>.

Una vez brujos no ven el Sacramento del altar y son señalados por aquella marca de la que hablaron las niñas que se les imprimía «en el ojo yzquierdo encima del negro del ojo, que es la señal de la mano del sapo» <sup>21</sup>. La insistencia con que Avellaneda habla al condestable de los males que producen los brujos, formando masas o multitudes considerables y el hecho de que su justicia se llevara a cabo en un momento tan crítico como el de la anexión de la monarquía navarra a la corona de Carlos I, hace pensar si tras este asunto que se nos presenta como un puro asunto religioso no habría su lado político, de suerte que los acusados serían por su mayor parte pertenecientes al bando de los antiguos reyes de Navarra, es decir, los agramonteses... El inquisidor exhorta a don Íñigo de Velasco a que ponga toda su influencia al servicio de la buena causa, indicando en última instancia los signos que pueden servir para saber si en una tierra hay brujas o no: «V. S.<sup>a</sup> ha de creer que este mal es gl. por todo el mundo, y para conocer si ai bruxo o bruxa en esas partes mandará Vra. S.<sup>a</sup> rrescibir ynformación si algunos panes se pierden al tiempo que estan en flor, y si quedan algunas cabeças si tienen un grano como de pimienta y si en tocandole se hace polbo, y si donde esto se halla ai algunas criaturas ahogadas o cuerpos de sapos. Tenga V. S.<sup>a</sup> por cierto y aberiguado que donde esto se halla ai bruxos y bruxas» <sup>22</sup>.

El inquisidor Avellaneda, como otros, se daba los aires de un partidario del método experimental y en su carta llega a describir, de modo parecido a como lo hicieron los autores del «Malleus...», sus luchas denodadas con el Demonio, el cual había dado orden a sus secuaces de que le mataran. No en balde consideraba que su gestión se relacionaba con «el más graue caso deste siglo» <sup>23</sup>.

Que en España fue sonado lo demuestra que varios textos literarios de la época aluden a él. Así, por ejemplo, en un pasaje de «El Crotalón», lleno de resabios lucianescos, se cuenta cómo en 1522 un joven y vicioso militar que fue a luchar a Navarra, bajo las órdenes de don Íñigo de Velasco precisamente, cayó en manos de unas mujeres, que en el texto no resultan ser nuestras brujas vascónicas, sino una heredera directa de las hechiceras de Tesalia: «Señor, mandan el sol y obedecen, a las estrellas fuerçan en su curso, y a la luna quitan y ponen su luz conforme a su voluntad. Añublan los ayres, y hazen si quieren que se huelle y paseen en la tierra. Al fuego hazen que enfrie y al agua que queme. Hazense moças y en un punto viejas, palo, piedra y vestia. Si les contenta un hombre en su mano está gozar dellos a su voluntad; y para tenerlos más aparejados a este efecto los conuierthen en diversos animales entorpeçiendoles sus sentidos y su buena naturaleza. Han podido tanto con su arte que ellas mandan y los hombres obedecen o les cuesta la vida. Porque quieren usar de mucha libertad yendo de día y de noche por caminos, valles y sierras a hazer sus encantos y coxer sus yervas y piedras, y hazer sus tratos y conçiertos»<sup>24</sup>. El regusto clásico del párrafo es evidente. Por su parte, Gonzalo Fernández de Oviedo, en la «estança» XLII de «Las Quinquagenas», alude a la abundancia que hay de estas mujeres en el reino de Navarra y recuerda que, en su época, escribió un tratado reprobando sus actos un fray Martín de Castañega, del que ahora conviene decir algo<sup>25</sup>. Porque, en efecto, parece ser el que extrajo mayor cantidad de doctrina de las averiguaciones y justicias llevadas a cabo por Avellaneda.

El libro de fray Martín apareció en 1529 y ha sido reimpresso modernamente. Se publicó por vez primera en Logroño y está dedicado al obispo de Calahorra don Alonso de Castilla: puede considerarse como reflejo del parecer de muchos de los inquisidores sobre negocios de esta índole<sup>26</sup>. Si hay alguna obra en la que la Brujería aparece como una pura *inversión* del Catolicismo es

ésta. En el capítulo tercero de ella se defiende que así como hay sacramentos en la Iglesia católica, así hay «excrementos» en la Iglesia diabólica y éstos comienzan con la parodia de la misa, o misa negra, que Castañega da como cosa practicada por los brujos. Los excrementos no sólo se diferencian de los sacramentos en lo espiritual, sino también en lo material, de suerte que las materias excrementales son sucias y aborrecibles. Pero las formas del ritual hechiceril siempre siguen a las del eclesiástico<sup>27</sup>. Al hablar de las clases de pacto que se hacen con el Demonio (expreso, o sea, el de los que lo hacen directamente con él, o explícito, es decir, el que hacen los que tratan con sus ministros) alude a encantadores, hechiceros y «bruxos», como consagrados a aquél. Pero usa de unas palabras más de sabor local: una es la de «megos» y la otra la de «xorguinos», que con toda evidencia hay que relacionar con la vasca «sorguñ». Castañega dice que «sorguino que más corruptamente se dize xorguino viene deste nombre sortilego». Podemos precisar: viene de «sors-sortis» («suerte», en castellano) y el sufijo vasco «-guiñ», «-eguiñ» (o «-egin»), que significa hacer y que se encuentra en otros nombres como «arguiñ»: albañil, «zurguiñ», carpintero, etc.<sup>28</sup>

El personaje familiar y popular entre los vascos es el que llamamos en castellano incluso «sorguiña», la bruja. Castañega sigue una tradición medieval y cristiana de la que ya se ha hablado, al explicar en el capítulo V «porqué destes ministros diabolicos hay más mugeres que hombres». Las mujeres son compendio de todos los vicios y las viejas y pobres más aún, si cabe, que las jóvenes. Respecto a los actos admite todos los que nos son conocidos: producción de tempestades, metamorfosis, vampirismo y antropofagia, culto al Demonio... Pero para que no sea todo seguir opiniones establecidas, defiende que aunque una bruja puede salir en figura de pájaro, gato o raposo, o invisible de un lugar, nunca puede salir por puerta o ventana de tamaño menor que el que tenga el cuerpo que ha adoptado. Es digno de



recuerdo especial el capítulo X, en el que discurre acerca de cómo se puede heredar la familiaridad del Demonio. En él sigue la tesis del paralelismo absoluto entre la doctrina de la Iglesia y la Diabólica: «Assi como si un judío o moro no creyendo en la virtud del bautismo consintiese, o no contradiciendo recibiese el bautismo, como los christianos lo reciben, realmente sería batizado y hecho christiano, de tal manera que quando veniesse a creer la fé no se avía de tornar a batizar, assi si alguna persona recibiese alguna cosa de su madre o abuela o de otra persona bruxa, en señal que le dexara aquella familiaridad con el demonio, aunque no los creyese, si con aquella sospecha consentiese, o no contradixesse el mal que presumia, parece que da licencia y autoridad al demonio para que lo mismo disponga della, que solia disponer de aquella persona de quien aceptó y heredó aquella herencia.» En medio de tanta credulidad, en el capítulo XXII Castañega reconoce que, a veces, las personas que dicen estar embrujadas o endemoniadas son enfermas que hay que tratar con remedios naturales.

Por la misma época un hombre más famoso en la historia de la ciencia española, Pedro Ciruelo, en su «Reprovación de las supersticiones y hechizérias», donde estudia de modo detallado todas las artes mágicas, dedica unas líneas a las «bruxas Xorguinas» admitiendo la posibilidad de los dos pareceres encontrados acerca de sus vuelos y acciones; es decir, que unas veces salen de sus casas y otras quedan sometidas a un sueño durante el que ven y hacen todo lo que cuentan luego <sup>29</sup>.

## 2. La Brujería vasco-navarra desde 1527 a 1596

La justicia del inquisidor Avellaneda en Navarra tuvo, pues, consecuencias grandes de tipo teórico y práctico. A la par que se realizaba, hubo en Vizcaya una campaña contra la Brujería en la que participaron predicadores ilustres, y por esta época también fray Juan de Zumárraga fue nombrado inquisidor para que castigara a las

brujas del país, comisión en la que acaso salió más airoso que otros, puesto que conocía muy bien la lengua de la tierra, por ser natural de Durango <sup>30</sup>. Pero acaso esta misma condición de nativo del país le hiciera ser más benigno de lo que creían convenía otras autoridades, de suerte que sabemos que en 1528 pasó allí el mismo Avellaneda y a 22 de febrero el inquisidor general Manrique ordenaba a Sancho de Carranza de Miranda, inquisidor de Calahorra y hermano del famoso arzobispo, que hiciera allí una investigación amplia, porque las autoridades civiles (como las guipuzcoanas en 1466) estaban aterrorizadas por los daños que ocasionaban las brujas <sup>31</sup>, como también parecen haberlo estado las que se reunieron en las juntas generales, celebradas en Fuenterrabía en 1530, que nombraron una comisión de tres letrados que consultaron con el vicario general del obispado acerca del modo de perseguir a las brujas. Esta consulta debió tener como consecuencia el envío del inquisidor Ugarte, que andaba por Guipúzcoa un año después y que, según tradición recogida a comienzos del siglo siguiente, murió envenenado por ellas <sup>32</sup>. Nuevos focos de Brujería hubo en Navarra hacia 1538, y en 1539 las cárceles estaban llenas de acusados por aquel delito <sup>33</sup>.

Volvían en 1555 varios pueblos de Guipúzcoa a reclamar castigo. Pero la Suprema, es decir, el organismo superior de la Inquisición, estimaba que en los memoriales presentados por ellos no había datos suficientes para arrestar a los acusados del modo como se había hecho, y en marzo de 1556 concluyó decidiendo que los casos no habían sido ni verificados, ni comprobados <sup>34</sup>.

Vamos viendo, pues, que la tan censurada Inquisición española en estos asuntos era mucho más prudente que otros tribunales de la época, y ello se comprueba observando otros hechos ocurridos en esta época en el mismo País Vasco. Hubo ocasiones, en efecto, en que las autoridades civiles, obsesas por la creencia en la fuerza de la Brujería como productora del mal, decidieron actuar por su cuenta, sin hacer caso de la Inquisición, que siem-

pre hubo de proceder de modo muy prudente y mesurado en el Norte y en las tierras forales. Como ejemplo de proceso civil puede ponerse el de las brujas de Ceberio, que tuvo lugar entre 1555 y 1558 y que se conserva en los archivos de la Real Chancillería de Valladolid<sup>35</sup>. Este proceso nos pone ante un grupo de aldeanos enemigos de otro grupo, al cual denuncian por delitos de Brujería o, mejor dicho, instigan a unas niñas a que hagan la denuncia, acumulando toda clase de horrores. La principal, o una de las principales acusadoras, Catalina de Guesala, tenía ocho años al hacer su primera declaración: era hija de Juan de Guesala, vecino de la barriada de Santo Tomás de Olabarrieta. Según dijo, los de una parcialidad y otra la coaccionaron y violentaron para que declarara en un sentido u otro. El foco de Brujería estaba en la casa de «Hereinoça» o «Bereinoça», siendo brujos todos los miembros de la familia que la habitaban: el amo, Juan, su mujer, su madre, que llevaba el extraño nombre de «Puturu», y su hermana, amén de una «Bastiana de Hereñoça», Mariachea, mujer de Min de Ameçola, Marina de Barbachano y su hija, Juan de Ysasi y otras personas que tenían allí sus juntas, incluso Diego de Guinea y Mari Ochoa de Guesala, su tía. Juan de Hereinoça, en una junta, sacó los consabidos unguentos y hecha la unción en las plantas de los pies, palmas de las manos, sobre el corazón, espaldas, barbilla y frente saltaban todos a un antepecho de la casa y de allí volaban al lugar de la junta con el Demonio, que era el llamado de «Pretelanda», donde entre grandes peñas había una cruz, una ermita y una pequeña casa. Allí aparecía el mismísimo Belzebú en figura de un rocín muy negro, con cuernos, sentado en una silla, y después de las consabidas danzas hacían como que comían, y el Demonio daba a sus adeptos a beber en una taza de plata de sus propios y amarguísimos orines. Luego se lanzaban todos al desenfreno sexual...<sup>36</sup>

La segunda declarante, Marinacho de Unzueta, que puso por vez primera en Areilza a 7 de agosto de 1555,

comprometió mucho a la anterior, a la que presentó como bruja redomada, a la que había visto en trances muy especiales y le había contado experiencias raras<sup>37</sup>. Tercer testigo es «Hurtuno de Areylça e Torreçar», residente en Durango, que contó cómo siendo niño de cuatro años, Diego de Guinea, que parece haber sido objeto de las mayores hostilidades, le solía hacer sangrar y le sorbía la sangre, llevándolo de su casa a la del propio brujo, llamado Goicoechea, untándole después las heridas con un unguento<sup>38</sup>. Por su parte, un clérigo, don Iñigo, abad de Arandia y beneficiado del mismo lugar de Santo Tomás de Olabarrieta, declaró haber oído decir a un criado que tuvo, que había visto a un hombre y dos mujeres en el castañal de la tejería de la dicha anteiglesia dispuestos a hacer un maleficio, él subido en un castaño con una sábana extendida en que echaba ciertos polvos y debajo las mujeres..., y que una mujer fue convertida en bruja porque otra le administró también ciertos polvos, que servían asimismo para perder los trigos<sup>39</sup>.

Esto sirvió para que los jueces de la causa ordenaran que fueran presas a la cárcel de Bilbao veintiuna personas de la parentela, de las cuales sólo cuatro eran hombres. El 31 de agosto de 1555, estando presas las diecisiete mujeres en la «casa de la naja», el merino Hernando de Gastaza, con Juan de Zuazo, comprobó que las brujas María de Gorocito y «Maryna, freyla de San Bartolomé» tenían en las rodillas señales de cardenales y heridas que les habían hecho para chuparles la sangre<sup>40</sup>.

Pero los jueces ampliaron las informaciones, informaciones estrambóticas como la de una María de Zubiaur, beata de la iglesia de Nuestra Señora de Ceberio, que declaró que estando un día cogiendo manzanas en una heredad se le presentó el Demonio «e le puso mala cara» por no ser ella bruja, sino de las que más empeño habían puesto en descubrirlas...<sup>41</sup> La persona que aparece al fin, como más dominada por un misterioso destino, es la primera que declaró, Catalina o Catalinche

de Guesala, al parir la cual su madre dijo que estaba preñada del Demonio y que iba a parir el Anticristo. Catalina, en una segunda declaración, describió una junta de brujas insistiendo en el lado de las perversiones sexuales... Pero la sentencia no fue dura en exceso, ya que el juez falló que debía condenar a Diego de Guinea y a los demás complicados en las declaraciones a cuestión de tormento de agua y cordel a discreción del juez mismo <sup>42</sup>.

El proceso de las brujas de Ceberio, hecho por jueces civiles, tiene un interés grande por ello mismo. Según él, los conciliábulos de las brujas y brujos son de carácter casi *familiar*, no presentan ninguna grandiosidad y los constituyen gentes mal afamadas entre las que el parentesco y la herencia son elementos de importancia para la transmisión del credo hechiceril. Pero todo lo sustancial se funda con declaraciones de menores, aquejados de neurosis al parecer y movidos por odios locales. Esto se verá repetido en otros casos.

Durante veinte años no sé que hubiera ningún otro proceso de cierta importancia. En 1575 sí, otra vez en Navarra, fueron presos bastantes hombres y mujeres por mandado del Consejo del reino y nuevamente la Inquisición mostró un criterio muy prudente. Los seculares pedían castigo ejemplar para los brujos, los eclesiásticos se negaban a emplear rigor excesivo.

En esta ocasión se planteó de modo rotundo un problema que es de gran importancia en todo este negocio: el lingüístico, pues los inquisidores no comprendían el habla de los presos, vascos cerrados sin duda <sup>43</sup>. Su prudencia contrasta con el interés continuo de las autoridades provinciales en pedir justicia contra la gente mal notada. Así, aún en 1595, los representantes de la villa de Tolosa en las juntas generales de Guipúzcoa decían que en su distrito había brujas y brujos en abundancia y que se debía pedir intervención al Santo Oficio. No consta el resultado de esta declaración <sup>44</sup>. Pero alguna diligencia debió realizar el Tribunal, porque en una me-

moria del inquisidor don Alonso de Salazar y Frías, que luego se comenta, dice que de 1526 a 1596 hubo nueve «complicidades» de brujos y brujas en la región vasca, que siempre tuvieron los mismos caracteres, según reflejaban los archivos inquisitoriales <sup>45</sup>. Todo esto quedó eclipsado por las «complicidades» de comienzos del siglo XVII, acerca de las que el mismo don Alonso había de dar tanta luz.

## 1. Pierre de Lancre, juez de Burdeos, y su visión del País Vasco

Si la Brujería vasca es conocida, si muchos autores han hablado de ella, esto sólo es debido a la fama del proceso de las brujas de Zugarramurdi, ultimado en 1610, y a la de los escritos del juez de las brujas de tierra del Labourd, Pierre de Lancre, que hizo una represión memorable simultáneamente. Las obras del juez francés, émulo de Rémy o Boguet, se publicaron pronto, pero no parecen haber dado motivo a grandes críticas de otros jueces. La relación del proceso hecho por la Inquisición de Logroño a los brujos y brujas del norte de Navarra, tan absurda como los libros de De Lancre, pero menos pretenciosa, tuvo, en cambio, graves consecuencias en la historia del Derecho español, pues fue objeto de grandes críticas, empezando por la de uno de los tres jueces encargados del asunto, que votó en contra de los otros dos y que poco después fue encargado de una revisión total del mismo.

Creo, pues, más conveniente hablar primero de la persecución de las brujas del Labourd y del carácter de

su terrible juez y de sus obras. Pierre de Lancre parece que nació en Burdeos, de una familia de gente de toga conocida en la época, a mediados del siglo XVI (tal vez entre 1550 y 1560); él mismo dice que en 1577 acompañó a Pedro de Médicis durante su estancia en la capital del suroeste de Francia, pues conocía el italiano, y que era entonces aficionado al baile y a la vida de sociedad. Debía sentirse muy gascón, aunque tenía ascendencia vascongada, y era hombre piadoso, que conservó siempre muy buen recuerdo de cuando en su adolescencia estudió con los jesuitas. Algunos de los que se han ocupado de él lo pintan como a un místico<sup>1</sup>. Otros como a un hombre amable y risueño, espiritualmente mundano, pero influido de modo funesto por la Religión; éste es el punto de vista de Michelet<sup>2</sup>. Personalmente creo que De Lancre era el tipo clásico del hombre de leyes que busca el delito de modo obsesivo y para el cual la Religión es la base del código penal, de un Derecho esencialmente represivo y, por lo tanto, primario. No pueden negársele ciertos talentos accesorios y alguna erudición. Pero todo queda en él ahogado por su personalidad de juez y de juez severo en una materia que requería más talento y penetración que las que comúnmente se le presentarían en el parlamento de Burdeos, hasta que en 1609 fue comisionado por Enrique IV para ir al Labourd. Terminada la sangrienta tarea en aquella dulce tierra comenzó su carrera de escritor. Con los años y la práctica de una justicia especialísima se acentuó en él una piedad formalista. Sabemos que hizo una peregrinación a Nuestra Señora de Loreto por lo menos. En 1600, con motivo del jubileo secular, pidió un permiso, estuvo en Roma, después en Nápoles y visitó la Lombardía.

En recompensa a sus servicios fue nombrado consejero de Estado en París después de 1612 y antes de 1622 y allí murió hacia 1630<sup>3</sup>. La vida y la fama de Pierre de Lancre hubieran sido insignificantes de no haber estado mezclado en el asunto de las brujas. Por él tiene un nombre, no envidiable en verdad, como juez

y como autor. Es a través de dos de sus obras cómo sabemos muchos pormenores de su actuación. La primera y principal de obras tales es la que lleva el título de «Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons»<sup>4</sup>, que ostenta la fecha de 1612 en su impresión. La segunda obra de nuestro juez que aquí puede interesar es «L'incrédulité et mescréance du sortilege plainement convaincue», que apareció en 1622<sup>5</sup>. Examinemos ahora parte de su contenido.

El año de 1609 el país de Labourd comisionó a los señores de D'Amou y D'Urtubie (Dortobie) para que suplicaran a Enrique IV que nombrara unos jueces que hicieran represión de los delitos de Brujería, pues había plaga de brujos y brujas<sup>6</sup>. El rey accedió al deseo expresado y nombró comisarios a un consejero del parlamento de Burdeos, que fue De Lancre, y al presidente del mismo parlamento, D'Espaignet. D'Espaignet o Espagnet, célebre entre los cultivadores de la Filosofía hermética, sabio de entendimiento confuso, trabajó poco en este negocio. Pronto vinieron a ocuparle otros asuntos. Quedó, pues, en manos de Pierre de Lancre la represión y con los expedientes a la vista compuso el «Tableau...»<sup>7</sup>

El efecto que le produjo el Labourd a nuestro juez puede decirse que fue malo desde el principio. Sus observaciones generales acerca del carácter de los vascos pueden ponerse al lado de las del peregrino Aymeric Picaud u otros detractores del país. Pero conviene tenerlas en cuenta para explicarse muchas cosas. Pierre de Lancre era miembro de una clase social muy representativa en la época, el parlamento. Era un jurista venedor de la Monarquía, defensor como el que más de sus instituciones. Para él hay razones geográficas, morales y «populares» que explican perfectamente el que Satanás escogiera aquella tierra como centro de sus operaciones funestas, vivero de la Brujería de Europa<sup>8</sup>. El Labourd estaba bien poblado. Pero por gente que hablaba una lengua, el vascuence, que por sí ya era un indicio de rara divergencia. Además, su posición lindante

con el antiguo reino de Navarra y otros territorios pertenecientes a los reyes de España y el que la división diocesana dentro de ellos no estuviera de acuerdo con las políticas daba al Demonio muchas comodidades para celebrar sus asambleas<sup>9</sup>. A pesar de estar poblado no era un país fértil y los labortanos preferían el «inconstante ejercicio del mar» al trabajo de los campos. ¿Quién ignora que el mar ha sido siempre el símbolo de la inconstancia, de la traición, de lo imprevisto? No ha de chocar que los marinos sean traidores, inconstantes y poco precavidos. Los labortanos, malos agricultores y peores artesanos, no aman ni a su patria, ni a sus mujeres, ni a sus hijos, no son ni franceses ni españoles y esto da indiferencia a sus costumbres<sup>10</sup>.

Los marinos que vuelven a la tierra natal a pasar el invierno desde el Canadá o Terranova con algún dinero ahorrado, se dedican con sus familias a la franqueta, bebiéndose y comiéndose todo. Vuelven pobres a la pesca y las mujeres y niños quedan en los pueblos sin recursos, lo cual, a la larga, trae desamor en los matrimonios y relajación en las costumbres, de suerte que viven sin temor de Dios<sup>11</sup>.

He aquí, pues, que De Lancre parta de un punto de vista casi político en su libro. Y mezclando de modo aún más peregrino la Religión con la Política o la Geopolítica idea una explicación al hecho de que en su época se exageren los males, en el de que como los misioneros enviados a las Indias, al Japón y otras partes habían logrado grandes éxitos, los demonios expulsados por aquéllos se habían visto obligados a emigrar, encontrando campo propicio en aquella tierra abandonada, ganando el ánimo de mujeres, niños y aun sacerdotes. Asegura Lancre que varios viajeros ingleses y escoceses llegados a Burdeos por el mar habían visto dirigirse hacia Francia a grandes tropas de diablos<sup>12</sup> ...en busca, sin duda, de nuevo espacio vital.

A pesar de que el vasco labortano es turbulento, movido, inclinado al sortilegio y amigo de danzas agi-

tadas no por eso deja de tener algunas buenas cualidades, y si bien es cierto que se muestra vengativo, no lo es menos que es enemigo del robo y de la perfidia <sup>13</sup>. ¿Pero qué decir de las mujeres, dueñas del país en ausencia de sus maridos, novios o hijos? Pierre de Lancre era hombre galante, sin duda, aficionado al bello sexo. Pero esto mismo le hacía considerar a las mujeres como a seres muy peligrosos. No me extenderé ahora en comentarios sobre los hábitos de las mujeres del Labourd ni sobre otros usos que le irritan de modo muy grande <sup>14</sup>, por ejemplo, el amor a la casa donde se habita, que hace a las familias abandonar los propios apellidos para tomar el nombre de aquélla, el espíritu aristocrático de los vascos, que se consideran todos señores de aquellas casas, por humildes que parezcan <sup>15</sup>, y la corrupción del clero. Subrayaré, sí, que la costumbre de que en las iglesias intervengan mujeres en función de sacristanas (las llamadas «seroras») le parece un abuso execrable, en un país cuyos habitantes son el prototipo de la ligereza, la inconstancia y las malas costumbres <sup>16</sup>. Tras esta obra empieza la ópera. La llegada de los comisionados produjo general espanto. Se formaron verdaderas caravanas familiares que se dirigieron a la Baja Navarra, a España, llenándose de gente la frontera. Decían parte de los fugitivos que querían hacer peregrinación a Montserrat o a Santiago de Compostela. Otros se iban a Terranova y a diferentes partes ultramarinas. Los inquisidores del lado español no daban abasto en la identificación de los fugitivos. Pero los que quedaron, condenados a muerte, a destierro y a otras penas fueron, sin duda, los más <sup>17</sup>. Apenas había familia que no estuviera complicada en el asunto. Dentro de cada familia unos se acusaban a otros. De Lancre con sus subalternos tomó declaraciones, como siempre, sin atender a edad, sexo, capacidad mental, etc. He aquí ahora un resumen de lo que creyó averiguar.



## 2. Satán y sus pompas: el Aquelarre como corte real

Las reuniones de las brujas y brujos tenían un carácter mucho más común que en cualquier otra parte, porque se celebraban no sólo el lunes, que era el día consagrado, sino en los demás de la semana y a las horas más poco esperadas: a mediodía o durante la misa mayor del pueblo. Había, sin embargo, asambleas generales, en las cuatro mayores fiestas del año y en una de ellas, celebrada en la costa de Hendaye, se afirmaba que habían participado más de doce mil personas <sup>18</sup>. En el pueblo Azcain se celebraban en la misma plaza y en otros sitios en determinadas encrucijadas, o muy comúnmente en lugares desérticos, como las «landes». Comúnmente, indica De Lancre, les llaman «lane de Aquelarre», que significa «lane de Bouc» <sup>19</sup>. En realidad «akelarre» es ya de por sí prado o llana del macho cabrío (de «akerr»: macho cabrío y «larre», «larra»: prado).

Sitios de reunión famosos eran la campa del monte La Rhune, alrededor de la ermita de Saint Esprit, la iglesia de Urdax, la parroquia de Saint Pé sur Nivelles y varias casas particulares: incluso en la habitada por el juez en Saint Pé mismo y llamada Barbarenena <sup>20</sup> hubo aquelarres, que ya los podemos llamar así, mejor que con la expresión judaica de «Sabbat».

Era en forma de macho cabrío como más comúnmente se aparecía el Demonio en ellos, pero no faltan testimonios que le dan otra:

- I) María de Aguerre, de trece años, dijo haberlo visto con aquella forma, saliendo de una gran cántara y aumentando de tamaño fuera de ella.
- II) Otros dicen que es a modo de un tronco de árbol oscuro, sin brazos, ni pies, sentado en una silla, y con cara de hombre, grande y espantosa.
- III) No falta quien afirma haberlo visto con aspecto de hombre, vestido de modo tétrico, rostro rojo

y llameante. Pero este aspecto humano lo alteraban aún más cuatro cuernos colocados en la cabeza; en casos aparecía con dos caras como Jano.

- IV) En alguna otra parte dice De Lancre que se apareció como un gran lebrón negro, e incluso como un buey o un buey de bronce en actitud de reposo <sup>21</sup>.

El presidente Espaignet compuso, para que se imprimiera en la primera obra de su compañero, un poema latino sobre el «Sabbat», que en la segunda aparece también en una traducción francesa <sup>22</sup>.

Pero más influencia que la prosa de De Lancre y que los versos del presidente, sobre el ánimo de gentes posteriores, ejerció la contemplación de la imagen del «akellarre» o «Sabbat» que ilustra el discurso IV del segundo libro del «Tableau...», lámina que ha sido arrancada de muchos ejemplares y que por eso es difícil de reproducir. Guiándonos ahora de las letras con que se explica vamos a dar un análisis de ella:

A) Satanás, en forma de macho cabrío, aparece sentado en un trono dorado, con cinco cuernos, uno de los cuales está encendido y sirve para encender todos los fuegos de la reunión.

B) A su derecha está la reina del aquelarre vestida elegantemente, con una corona y el pelo suelto, sentada asimismo en un trono. Lleva en la mano un puñado de culebras. A la izquierda de Satanás, en otro trono, está una monja que también lleva en la mano su puñado de culebras, mientras que varios sapos adornan su trono.

C) Ante el trono del Demonio, una bruja y un diablo de poca categoría presentan a un niño seducido.

D) (Ángulo inferior derecho de la lámina.) Alrededor de una mesa rectangular cinco diablos y cinco brujas se disponen a celebrar un banquete compuesto de carroñas, carnes de ahorcados, corazones de niños sin bautizar y animales inmundos.

E) Algunos brujos y brujas de poca categoría, que

no se atreven a participar en las grandes ceremonias, permanecen aislados.

F) «Après la pance vient la danse»: las brujas y demonios, ahítos de carne, bailan alrededor de un árbol, de modo grosero e indecente. Los demonios miran hacia afuera y las brujas hacia adentro del corro, cogidos de la mano.

G) (Ángulo superior izquierdo.) Cinco brujas, agrupadas bajo un árbol, tañen diferentes instrumentos: gaita, doble flauta, violín, lira y laúd.

H) Debajo de éstas bailan seis más, completamente desnudas y mirando hacia afuera.

I) Tres viejas brujas, maestras, se disponen a fabricar filtros y venenos. Una de ellas aviva una hoguera, en la que arden huesos y calaveras, con un gran fuelle. Las otras dos descuartizan un sapo con una hoz: la del medio lleva en las manos unas culebras, que va a despellejar, para echarlas luego en la gran caldera, donde se preparan los venenos.

J) Durante este tiempo algunas brujas llegan a la asamblea, sobre palos y escobas generalmente. Pero las hay que van montadas en un macho cabrío (acompañadas de dos niños que han raptado o seducido y que van a ofrecer a Satán) o sobre un dragón. Vuelan, además, por el aire, sierpes y monstruos.

L) La gente rica y poderosa que asiste a la junta y que dispone qué es lo que ha de hacerse en ella, queda en un grupo aparte: «Les femmes avec des masques pour se tenir toujours à couvert et incognues.»

M) Al lado de un charco, alejados de las grandes ceremonias, los niños guardan rebaños de sapos, armados de palos.

Cada escena de estas puede decirse que es objeto de un gran comentario en el que De Lancre cita testimonios y declaraciones particulares.

Claro es que nuestro juez ni por un momento duda siquiera de la realidad de los vuelos y traslados de las brujas y apoya su refutación de los que dudan con lo declarado por una tal Necato que había llevado a una

muchacha de catorce años, Marie de Gastagnalde, a Christoval d'Aspilcueta y a otros muchos, a un «petit sabbat» de la costa de Hendaye<sup>23</sup>; por si esto fuera poco, se acumulaban las declaraciones acerca de las multas que había que pagar si no se iba a las juntas, grandes o pequeñas, presididas por el Demonio o un sosia. A este propósito cuenta cómo habiendo llegado con su comisión a la parroquia de Urrugne los brujos de ellas solicitaron al Demonio misma protección especial contra las hogueras que veían encenderse en el país. El Demonio, al oírles, dejó de aparecer en los conciliábulos, allá hacia el 20 de junio de 1609, y hasta el 22 no apareció, para convencer a sus seguidores de que durante aquel tiempo había estado pleiteando con Dios (al que llamaba despectivamente «Ianicot»: Juanito) y había vencido, de suerte que se verían libres de todo mal. Esta noticia, de tanto interés legal, la hizo pública mediante dos maestras, de las cuales una fue ejecutada: Marissans de Tartas y Marierchiquerra de Machinena<sup>24</sup>.

Siempre en las relaciones y escritos particulares sobre Brujería llama la atención la mezcla de detalles de carácter realista con lo fantástico. Unas de las acusadas dicen que el «Sabbat» desaparece con sólo pronunciar unas palabras, o que se evita el ir por medio de grandes devociones, como indicó Marie de La Ralde (es decir, Larralde), a la que desde los diez años le llevaba Marissans de Tartas, andando por cierto, o Jannete d'Abadie de Ciboure que, para evitar el ir, se quedaba a velar en la iglesia con otras chicas y que cuando el Demonio le quitó una higa que llevaba puesta para evitar la fascinación, quedó otra vez a su merced<sup>25</sup>.

En el País Vasco, país de marinos de altura en el que llueve mucho y hay grandes tempestades durante el otoño, se ve que ejercía una influencia muy fuerte sobre la vida cotidiana la creencia en que la mayor parte de los desastres que sobrevénían en mar y tierra, a causa de las tormentas, se debían a las brujas. La misma Jannete d'Abadie declaró haber sido llevada por su maestra Graciane a Terranova, donde vio a muchas personas

de distintas parroquias del Labourd, y que las brujas habían hecho que se perdiera la nao de Marticot de Miguel Chorena (Miguelchorena propiamente) de Ciboure, el cual, como era brujo también, contribuyó a la pérdida: no se explica por qué razón<sup>26</sup>.

Muchachas en una edad crítica, niños y niñas de cinco a doce años, están conformes siempre en declarar que han participado en vuelos y aquelarres, coincidiendo en detalles con los que se recogen de boca de mujeres mayores acusadas, en la tortura o antes<sup>27</sup>. Y aun dentro de la prisión las brujas se las arreglaban para ir al «Sabbat», según puso de manifiesto una muchacha de Azcain apellidada «Dojartzabal», de quince a dieciséis años de edad<sup>28</sup>. Esta misma declaró que, queriendo el Diablo algunas veces llevar muchachas al aquelarre, coloca en los mismos brazos de sus madres una apariencia o doble, cosa que le había ocurrido a ella, pues al volver se encontró a su madre con su doble infernal<sup>29</sup>. El dueño de la casa de Ioanissena, por su parte, sospechando que su criada era bruja y que iba a las juntas, una noche resolvió atarla a la pata de una mesa y velar, sin permitirle que durmiera... Y a pesar de esto se comprobó que fue<sup>30</sup>.

Así como De Lancre dedica un discurso entero a los traslados, dedica otro a los unguentos, de cuya composición dice tan pocas cosas concretas como fantasías abundantes acerca de sus efectos<sup>31</sup>. Tampoco son muy curiosas las noticias en punto a venenos. Todo se reduce a aludir a un «eau un peu epaisse et verdastre», «quelque huyle ou graisse», a venenos espesos y venenos líquidos, hechos de sapos y con los cuales se pierden frutos, etc., habiendo también un veneno en forma de polvos, hecho de sapos asados, que mezclado con las nubes sirve para maleficar árboles frutales. El más fuerte era uno que se utilizaba para matar y con él las mismas brujas maestras andaban precavidas, con ser éstas las que tenían más posibilidades de transformarse en bestias y hacer otros prodigios<sup>32</sup>. Polvos, botes de unguento, botellas con venenos líquidos fueron objeto de diligencias labo-



riosas. Pero el juez confiesa que no pudo tener ni la menor muestra de ellos en sus manos<sup>33</sup>. Como siempre, en último término, la experiencia falta, a pesar del aire experimental que se quiere dar a todo el asunto. De Lancre, como Avellaneda, se considera incluso víctima de las asechanzas del Demonio.

Estando por septiembre de 1609 en Saint Pé, en el castillo del señor d'Amou, personaje histórico a quien se encomendó la petición de que se hiciera justicia contra las brujas, y al que una de ellas había chupado la sangre del muslo estando en cama, durante la noche del 24 al 25 de septiembre, el Demonio entró en la misma residencia del juez, uniéndose con la dueña de Sansinena, para empezar. Después subió a la misma habitación del juez y estuvo a punto de entrar, pero a pesar de los auxilios de tres brujas importantes, entre las cuales estaba la misma Sansinena, no pudo hacerle mal. Dijeron dos misas negras, una en la cocina del hotel, y después fueron a la casa, donde estaba un asesor criminal ejerciendo sus funciones, y de allí al castillo del señor d'Amou, donde la misma Sansinena, la dueña vieja de Arosteguy y la de Lurenseña le pusieron una cuerda al cuello y le infligieron otros malos tratamientos. «Or de tout cela —termina diciendo De Lancre— le sieur d'Amou ne moy n'en sentimes iamais rien...» Pero valía más el testimonio de dos muchachas que habían participado en todo<sup>34</sup>. Y así se acumulan detalles y más detalles con impasibilidad.

El aquelarre es, así también, un lugar fantástico por un lado, un punto de reunión de la sociedad campesina de otro y los detalles acerca del papel de ciertas personas en él son los que nos hacen dudar más cuando, en última instancia, nos planteamos el problema de su «realidad». En las declaraciones de Catherine de Barrendeguy, o Cathalin de Bardos, mujer de sesenta años de la parroquia de Hatso, se indica que ésta había visto allí a Marie Pipy d'Olgaray haciendo de copera, que Ioannes d'Olgaray era el maestro despensero del Diablo, que en el «Sabbat» se solía ver bailar a Hirigoien, vi-

cario de aquella parroquia, con dos mujeres, Marie de Haussy y otra llamada Salbouharia, además de a otros curas; que cuando las brujas querían complicar a alguien lo representaban en una figura inmóvil y que de esta suerte había visto a Petry de Lysalde, a Estebanot de Bourhary y a Jeanne Biscarrena...<sup>35</sup>

### 3. El aquelarre como imitación de la iglesia

El aquelarre no sólo reproduce una corte real, con reyes, coperos, despenseros y altos dignatarios, reproduce también una catedral, o una iglesia, en la que hay dignidades y donde se celebran funciones. Si todo lo que dice De Lancre inspira sospechas, lo relativo a las misas satánicas y a los cultos diabólicos, calcados de los cristianos, es aún más poco digno de fe. Según él, el Demonio hace aparecer templos, altares, demonios en forma de santos, música, campanillas, ya que no campanas; las dignidades alcanzan hasta el grado episcopal, como superior: en las misas actúan subdiáconos, diáconos y presbíteros, úsase en ellas de candelas, de la aspersion, del incensario; hay ofrenda, sermón, elevación y hasta un *ite Missa est*. Para que no falte nada, esta organización cuenta hasta con falsos mártires<sup>36</sup>. Los detalles pueden variar, pero la esencia es la misma; la imitación del ritual cristiano era tan servil que hasta los paños que aún se ponen en las sepulturas familiares de algunas iglesias vascas, tenían su equivalente en el culto diabólico, así como las cerillas, etc.<sup>37</sup> Por si esto fuera poco, se señalan personas conocidas en el culto satánico.

En Saint Pé el joven dueño de Lancinena había sido visto, con una especie de tiara haciendo de obispo, bailando con el Diablo y recibiendo homenajes<sup>38</sup>. Pero a veces eran sacerdotes sacrílegos los que aparecían oficiando. Un muchacho de San Juan de Luz dijo así haber visto decir la misa diabólica a Maistre Jean Souhardibels, en el lugar de Cohandia, mostrando una hostia negra; otros declararon haber visto a Martín Detcheguaray

y a un tal Escola, clérigos también, y a otros aún más famosos como brujos<sup>39</sup>.

Así, no ha de chocar que las averiguaciones de De Lancre originaran la detención, el proceso y el suplicio de varios de ellos. El discurso segundo del libro segundo del «Tableau» está dedicado en buena parte a tratar de estos clérigos acusados de brujos. Dice, nuestro juez, que en su época (como hoy) el país era uno de los más devotos del reino de Francia. En la iglesia los hombres, colocados en los coros que bordeaban la nave, como los palcos en un teatro, asistían a los oficios separados de las mujeres, que oraban sobre la sepultura de las casas.

¿Pero de qué sirven los actos exteriores si el interior está corrompido? La familiaridad de los sacerdotes con las sacristanas y las feligresas, su afición al baile, el juego de pelota, sus hábitos militares cuando iban a las fiestas de los pueblos vecinos con espada y lanza corta, parecen a De Lancre escandalosos<sup>40</sup>. Al principio no osó sentar mano sobre aquella clase respetada. Pero, al fin, le dio pie a ello un pobre viejo, chiflado sin duda, sacerdote de Azcain, apellidado Arguibel<sup>41</sup>.

Arguibel confesó que hacía quince o dieciséis años había dejado de dar culto al Diablo, pero que éste le había atormentado tanto después, que casi le había privado del juicio, de suerte que sus familiares creyeron poderle salvar alegando que estaba loco o falto de juicio. En semejante estado Arguibel confesó haber ido al «Sabbat», realizando allí todo lo malo que se dice se hacía en él. Firmó tres declaraciones y persistió en ellas ante el vicario del obispado de Bayonne. Así fue degradado por el obispo de Acqs (Dax), en la iglesia de Saint Esprit de Bayonne, en ausencia del de la diócesis, y condenado a muerte murió en su pueblo «pour servir d'exemple». El hecho tuvo repercusión. Muchos sacerdotes huyeron con varios pretextos<sup>42</sup>. Pero De Lancre, utilizando deposiciones infantiles, pudo aún prender a siete de los más notables y de las mejores parroquias del Labourd. De ellos un viejo llamado «Migalena», que tendría sesenta y tantos años, y un joven «Maistre Pierre

Bocal», de Ciboure los dos, fueron objeto de los cargos mayores: pues se les acusó de haber dicho la misa con fingida devoción en su parroquia, después de haberla dicho en el «Sabbat». Bocal, tres noches antes de cantar su primera misa, había dicho también la misa diabólica, cosa nada extraña si se tiene en cuenta que toda su familia estaba compuesta de brujos y brujas notorios. Su suerte fue semejante a la de Arguibel. El viejo cura de Ciboure parece que murió en pleno estado de locura. Pero De Lancre no se dio cuenta de ello<sup>43</sup>.

#### 4. Credulidad y falta de crítica

Al terminar el plazo dado a la comisión, que era fijo, quedaban cinco sacerdotes procesados, por juzgar. Se presentó un recurso y esto dio lugar a que tres huyeran y a que la sentencia de muerte que tenía dispuesta el juez no se cumpliera<sup>44</sup>.

Pierre de Lancre, como muchos de sus predecesores en menester parecido, se valió sobre todo de declaraciones de niños, de viejos y de personas puestas en el tormento. No comprendía, sin duda, el vascuence: a veces transcribe mal los nombres. A veces transcribe algunas palabras en vasco de las que más que el sentido estricto parece no haber entendido el significado dentro de una declaración amplia. Así afirma que los brujos, para burlarse de los cristianos al persignarse, dicen:

*«In nomine Patrica, Aragueaco  
Petrica, Agora, Agora Valentia  
Iouanda goure gaitz goustia.»*

Lo cual traduce así:

*«Au nom de Patrique, Petrique d'Arragon,  
à cette heure, à cette heure Valence,  
tout nostre mal 'est passé.»*

Si la traducción y la rima resultan incongruentes, Pierre de Lancre halla una explicación misteriosa a ambas: en la rima se usan tres idiomas: el latín en el primer

verso, el español en el segundo, el vasco en el tercero... Esto es para burlarse de la Trinidad, como lo es también hacer el signo de la Cruz con la mano izquierda... Otra fórmula es:

«*In nomine Patrica, Aragueaco, Petrica,  
Castellaco Ianicot, equidac ipordian pot.*»

«*Au nom de Patrique, Petrique d'Aragon, Iannicot de  
[Castille faietes moy un baiser au derriere]*»<sup>45</sup>.

La cosa es que una y otra rima deben aludir a las luchas entre el rey don Pedro de Aragón y don Juan de Castilla en el siglo xv, en las que los labortanos estuvieron de parte del primero. Pero no se sabe cómo estos trozos de poesía burlesca de carácter histórico pasan a los «dossiers» de nuestro juez con un significado esotérico.

Que un hombre de esta falta de crítica fuera objeto de mil engaños es cosa que hay que dar por descontada; pero a veces los excesos de algunas personas oficiosas le hicieron sospechar, aunque nunca sospechó por razón de lo extraño de las declaraciones o pruebas.

A comienzos de septiembre de 1610 dice que llegó al pueblo de Itchasou, procedente de España, un saludador al que llamaban don Pedro, natural de Pamplona y conecedor del vascuence. Este saludador, además de poseer las virtudes atribuidas a los que tienen su gracia, conocía muy bien a las brujas. Atendiendo a esto el párroco del pueblo pensó que podía ser útil, tanto para curar como para denunciar. Pero resultó tan abusón en sus dos misiones que alguien le denunció a la justicia de Bayonne y se escapó<sup>46</sup>. Otros tuvieron más prestigio ante aquella justicia. Según De Lancre, un cirujano, también extranjero, residente en Bayonne, llegó a ser muy práctico en la observación de las marcas de los brujos, en la que el juez creía ciegamente. Este asistió a muchos juicios en compañía de una muchacha de diecisiete años, llamada Morguy, que había sido llevada a varios aquelares. El cirujano examinaba a las brujas, Morguy a los

muchachos y muchachas que atestiguaban. El cirujano vendaba los ojos a las brujas que había de examinar y las pinchaba con una aguja. Cuando llegaba a encontrar un punto insensible, la prueba estaba hecha. Morguy hacía algo parecido con las muchachas, introduciendo la aguja en la supuesta marca. De Lancre cuenta cómo algunas pruebas fueron hechas ante el gobernador del Labourd, Gramont, y del embajador de Francia en España, Vausselas, y su mujer. La que dio muestras de mayor insensibilidad fue una Jeannette de Belloc<sup>47</sup> llamada «Atsoua» (es decir, *la vieja*), de veinticuatro años, patrocinada primero por otra bruja llamada «Oylarcha-har» y después por Marie Martin de Adamchorena. Sus declaraciones fueron de las más características por lo sistemáticas<sup>48</sup>.

Con estos auxiliares y con las declaraciones de los niños como base fundamental, De Lancre llegó a establecer que en el Labourd había más de tres mil personas marcadas, que la marca no podía atribuirse a enfermedad y que era, por tanto, de gran consideración para el juicio del crimen de Brujería<sup>49</sup>. Y, como siempre, sin embargo, cuando llegan los casos concretos De Lancre no encuentra la última prueba experimental. Así no pudo ver la pata de sapo que se decía tenían marcada en el ojo izquierdo las brujas de Biarritz, ni otras que decían ver algunas de las que testificaban, como la misma «Atsoua»<sup>50</sup>.

Es imposible recoger ahora todos los detalles que suministra De Lancre sobre cada punto de los tratados. Hay que recordar, sin embargo, que el Labourd no se vio libre de algunos conatos de sublevación ante aquella plaga judicial que le había caído encima y que el juez y sus acompañantes pasaron momentos de gran susto<sup>51</sup>. No han faltado quienes consideran esta caza de brujos y brujas como un acto político hecho para asegurar la autoridad del poder central. De una manera u otra, De Lancre ha quedado como una de las figuras más absurdas entre las que han intervenido en negocios de represión, no por lo que diga de nuevo, sino por la forma en que

lo dice, mezclando una especie de «bonhomie» gascona a la superstición más escandalosa. Pero esta superstición frente a la de los desgraciados víctimas de su justicia, estaba adornada de conocimientos bastante extensos y profundos.

De Lancre es capaz de sentar la tesis de que la Brujería es igual a sí misma por doquier: en Italia, en Alemania, en Francia, en España (según lo averiguado por los inquisidores de Logroño)...<sup>52</sup> Hasta aquí podemos aceptar su tesis. Pero luego la amplía, de modo un tanto revelador, que se presta más a discusión. Merced a la lectura de los autores judíos y paganos, y sobre todo de los que se refieren a los pueblos del Nuevo Mundo, De Lancre llega a la conclusión de que allá donde domina el Demonio trata siempre de imitar a Cristo y su Iglesia y sus ceremonias<sup>53</sup>. Ahora bien, un hombre que tiene este pensamiento como base es difícil que sea un buen crítico en lo que a morfología religiosa se refiere. Y aquí el problema morfológico es de importancia excepcional. Vamos a ver en capítulos siguientes cómo autores españoles llegaron a plantearse de modo mucho más agudo y crítico.

#### 1. La estructura de la supuesta secta brujeril

Muy abundante es lo que se ha impreso acerca de los brujos y brujas procesados a la par que De Lancre hacía su represión en el Labourd, al otro lado de la frontera, por los inquisidores de Logroño; es decir, los que tenían sus juntas en Zugarramurdi y que fueron objeto de un auto de fe en 1610. A pesar de esto, la mayor parte de lo escrito carece de interés, pues no hace sino repetir o resumir lo que se dice en la relación publicada en Logroño mismo, por Juan de Mongastón, poco después de que se celebró tal acto, relación que es muy conocida, pues ha sido varias veces editada, junto con las notas que le puso don Leandro Fernández de Moratín, que en su época parecieron de prodigioso atrevimiento e irreverencia y que Menéndez Pelayo calificó de «volterianas hasta los tuétanos, e hijas legítimas del *Diccionario filosófico*»<sup>1</sup>. Hay que advertir, sin embargo, que al tratar de Brujería, entre el sentido histórico del patriarca de Ferney y los resabios anticlericales de nuestro gran hombre de teatro hay mucha distancia. Moratín no se lució en sus notas, porque el tema no

se prestaba al género de burlas a que él, por temperamento, podía sacar mayor partido<sup>2</sup> y porque no estuvo muy abundante de noticias ciertas acerca del desenvolvimiento del proceso.

Hoy sabemos que la Inquisición, en este como en otros casos, fue arrastrada a actuar por el celo de la justicia secular y por una ola de pánico de las que periódicamente dominaban al País Vasco y que esta vez se extendió sobre la zona del extremo noroeste de Navarra, lindante con el Labourd. Las autoridades civiles habían realizado ya muchos arrestos e incluso habían ejecutado a varias personas cuando la Suprema dio orden al tribunal de Logroño para que realizara una inspección en aquella zona.

El inquisidor don Juan Valle Alvarado fue comisionado para realizarla. Pasó varios meses en Zugarramurdi y recogió muchas denuncias, según las cuales quedaban inculpadas hasta cerca de trescientas personas por delitos de Brujería, dejando aparte los niños. De estas personas fueron presas y llevadas a Logroño hasta cuarenta de las que parecieron más culpables, y allá por el 8 de junio de 1610 se celebró una consulta, en la que participó este mismo inquisidor junto con sus colegas don Alonso Becerra Holguín y don Alonso de Salazar y Frías, el ordinario del obispado y cuatro consultores. Parece que en esta consulta ya se vio discrepancia en el criterio de Salazar, que pidió más pruebas<sup>3</sup>.

Pero sus colegas no tuvieron tantos escrúpulos. Aceptaron la realidad de los hechos testificados y denunciados sin más, y así pudo celebrarse el auto y publicarse tiempo después la estupenda relación de los hechos de los brujos y brujas que Moratín puso en ridículo, incluyendo en su crítica a los tres jueces; tanto a don Alonso Becerra Holguín, del hábito de Alcántara, que parece fue el de más autoridad, como al licenciado don Juan de Valle Alvarado, como a nuestro licenciado Alonso de Salazar y Frías, ya que los documentos que prueban la discrepancia de este último y su agudo sentido crítico no fueron conocidos hasta mucho después de que su

fama y memoria fuese objeto de una parte de las burlas aludidas.

Hay que advertir que en la relación más conocida de las antiguas<sup>4</sup>, la licencia del doctor Vergara de Porres y la aprobación de fray Gaspar de Palencia concuerdan en considerar excelente la doctrina expuesta en ella. Vamos ahora a examinarla. Lo que Pierre de Lancre expone de modo prolijo, envuelto en disquisiciones y divagaciones, en erudición sagrada y profana, en la relación logroñesa se dice de modo mucho más directo, dando a las declaraciones de los procesados y de los testigos una estructura sólida, una estructura tan coherente que mejor que en ningún otro documento en éste aparece la Brujería como una secta y los actos en que participan los brujos como llenos de sorprendentes semejanzas con lo que los pueblos clásicos llamaron «misterios» (*mysteria*), o en singular «mysterium», *μυστήριον*.)

Voy a apoyar de modo suficiente, según creo, esta opinión con solo seguir el texto.

A) La Brujería tiene, en primer término, sus propagandistas. Son éstos los brujos más antiguos, o viejos, considerados como maestros. Estos eran los transmisores de los dogmas, que ya no estarían ni mucho menos en un período de formación, sino plenamente estructurados. La propaganda la hacían entre gente con edad y juicio suficiente que promete renegar de Dios. Hasta que esta promesa no se realiza, no se lleva a los que son objeto de la catequesis al «Prado del Cabrón», es decir, al «Aquelarre»: «porque el Demonio que tienen por dios y señor, en cada uno de los Aquelares, muy ordinario se les aparece en ellos en figura de Cabrón»<sup>5</sup>.

B) Una vez hecha la promesa tiene lugar la presentación del novicio. Dos o tres horas antes de media noche el maestro va en su busca, lo unta y juntos vuelan hasta el aquelarre, «campo diputado para sus juntas». Y hay que reconocer que en el caso de Zugarramurdi, pueblo vasco-navarro que queda en la misma raya con el Labourd y de donde eran muchas de las brujas acusadas en Logroño, este campo no sólo tiene una realidad

física, sino que está al lado de una cueva o túnel subterráneo de grandes proporciones, verdadera catedral para un culto satánico o pagano simplemente, que está cruzado por el río o arroyo del Infierno, «Infernukoerreka», y que tiene una parte alta donde es tradición que solía estar el trono del Diablo<sup>6</sup>. Aparecía allí el Demonio con una forma muy concreta, «sentado en una silla, que unas veces parece de oro y otras de madera negra, con gran trono, magestad y gravedad... y con un rostro muy triste, feo y ayrado»<sup>7</sup>. No se comprende bien cómo esta especie de gárgola gótica que se describe en la relación puede seducir a nadie, pero el caso es que la bruja o el brujo maestro presentan al novicio y se hace la ceremonia de renegar: primero de Dios, luego de la Virgen, de los santos y santas, del Bautismo y Confirmación, de sus padres y padrinos, de la fe, de los cristianos que la profesan. Tras renegar el neófito adora, besando al Demonio de modo también repugnante.

Una vez concluida la adoración el neófito es marcado con una uña por el mismo Demonio, sacándole sangre en una vasija. También le imprime una marca en la niña del ojo: la consabida figura de sapo.

La maestra o maestro recibe unas monedas de plata por precio de aquel nuevo esclavo, monedas que si no se gastan a las veinticuatro horas suelen desaparecer: y el neófito recibe, como ángel de la guarda, un sapo que durante algún tiempo queda encomendado a la bruja maestra. «Acabado de hazer el reniego, el Demonio y demás Bruxos ancianos que están presentes, aduerten al novicio que no a de nombrar el nombre de Jesus ni de la Virgen santa María, ni se ha de persignar, ni santiguar»<sup>8</sup>.

C) He aquí un tipo de novicio. Pero existe otra manera de reclutar adeptos; entre los niños.

A éstos se les lleva al aquelarre usando de ofrecimientos engañosos, o dándoles manzanas, nueces y golosinas si tienen edad de dar consentimiento, es decir, de los cinco a seis años en adelante. Pueden ser llevados también contra su voluntad. Los más pequeños los sa-

can de las camas, siempre que sus padres hayan dejado de persignarlos o preservarlos con agua bendita o reliquias de toda asechanza. Estos niños, como los neófitos, quedan bajo la tutela de los maestros y se ocupan de guardar una gran manada de sapos, con los que se hacen los venenos, sapos a los que hay que tratar con mucho respeto y veneración.

D) Cuando los neófitos están muy aprovechados en maldades, se les admite a la dignidad de poder hacer ponzoñas. El Demonio debe bendecirlos para entrar en ella, bendición complicadísima<sup>9</sup> por cierto, tras la cual se les hace entrega de los sapos vestidos que custodiaron sus maestros desde el momento en que renegaron: «y de allí adelante salen de la sugestión de sus maestros, sustentan y alimentan sus sapos, y se untan y van por sí al aquelarre, sin que tengan necesidad de padrinos: y son admitidos a mayores secretos y maldades, que no se comunican a los bruxos menores»<sup>10</sup>. Vemos, pues, que hasta ahora quedan establecidos los grados o categorías siguientes, dentro de la secta:

- 1) niños que son llevados sin consentimiento (hasta los cinco años).
- 2) niños llevados con consentimiento (de cinco a seis años en adelante).
- 3) catecúmenos mayores de edad, dispuestos a renegar.
- 4) neófitos que han renegado.

Todos éstos quedan bajo tutela. Sin tutela están:

- 5) iniciados de primer grado: fabricantes de ponzoñas y maleficios.
- 6) iniciados de segundo grado: propagandistas, iniciadores, tutores.
- 7) brujos principales.

El auto de fe de Logroño castigó a diferentes penas a varios maestros y «altos cargos» de la corte demoníaca. Según la relación, era «reina del aquelarre» de Zugarramurdi una mujer, talluda ya sin duda, llamada

Graciana de Barrenechea, esposa de Miguel de Goyburn, que tenía el oficio de rey y madre de dos muchachas también encausadas: Estevania de Yriart y María de Yriart. Como alcalde de los niños aparece Martín Vizcar y como verdugo o ejecutor de las penas que dicta el Demonio a Joanes de Echaler. Maestras famosas fueron María de Zozoya, que murió quemada, y María Chipía, tía materna de una bruja que dio mucho que hablar, como veremos, y que se llamaba María de Iureteguia.

Pero aparte de estos cargos graves había otros más apacibles. Joanes de Goyburn o el mismo Miguel tocaban el «txistu» para que los reunidos bailaran y Juan de Sansin el tambor<sup>11</sup>. Este Juan era primo de los Goyburn, que no vivían en Zugarramurdi mismo, sino en un lugar a dos leguas de distancia, al que habían de volver volando cuando el gallo cantaba.

## 2. Actos cometidos por los sectarios

Esto es lo que se dice de la estructura particular de la secta brujeril de Zugarramurdi y los pueblos vecinos. Con respecto a los actos de los brujos hay que señalar que la relación habla de dos clases de «misterios»: unos mayores y otros menores, según el orden que sigue. Todos los viernes del año había juntas o aquelarres corrientes. Pero en vísperas de ciertas fiestas del año, es decir, las tres Pascuas, las noches de Reyes, la Asunción, Corpus Christi, Todos los Santos, la Purificación, la Natividad de la Virgen y la noche de San Juan celebraban una fiesta más solemne para hacer adoración al Demonio. En estas grandes fiestas el Demonio oficia, celebra por sí mismo una misa ayudado por demonios subalternos y predica a sus fieles en el sentido que puede imaginarse, pero usando de la lengua vasca, como podría hacerlo un párroco rural de su época o de mucho después. Los detalles de la misa y de la adoración subsiguiente son repugnantes al espíritu y parecen producto de una imaginación pervertida, lo mismo que los relativos a la comunión carnal del Demonio con sus fieles,

mujeres y hombres, viejos y niños<sup>12</sup>. He aquí, pues, fiestas grandes y fiestas chicas, aquelarres de primera y aquelarres de segunda o tercera clase, como en la sociedad aldeana hay misas, funerales, etc.

Pero dejando a un lado los sacrilegios propiamente dichos, los brujos y brujas de Zugarramurdi realizaban otras acciones que entran dentro de un orden más universal en la historia de la Magia y Hechicería. Tales como:

I) Metamorfosis: «Demas de los bayles, se huelgan quando estan en el Aquelarre, saliendo a espantar y a hazer mal a los pasajeros, en figuras diferentes, para que no puedan ser conocidos: que el Demonio (al parecer) los transforma en aquellas figuras y apariencias, y en las de puercos, cabras y ovejas, yeguas y otros animales, según que es más a propósito para sus intentos». Ejemplos de transformaciones típicas son los de María Presona que salió a espantar con otras al molinero Martín de Amayur, el cual, al defenderse con un palo, alcanzó y malhirió a la bruja, y el de otras que salieron a asustar a tres hombres de Zugarramurdi mismo<sup>13</sup>.

II) Tempestades. Como Zugarramurdi queda en línea recta a una distancia no muy grande del mar Cantábrico las brujas que tenían allí su centro solían provocar con frecuencia tempestades para perder los navíos que salían de o entraban a San Juan de Luz. Según declaraciones, en cierta ocasión algunas brujas vieron cómo el Demonio mismo producía las tempestades: «El Demonio con gran ligereza, dio un salto atrás, y rebolviéndose sobre la mano yzquierda, la levantó en alto y echó su bendición diziendo con voz gorda y ronca: Ayre, ayre, ayre, y luego al punto se levantó una tempestad y unos furiosos ayres, contrarios los unos a los otros, que llevaban los navíos a que se encontrasen...»<sup>14</sup>

Otras tempestades se levantaban para destruir panes y frutos. Pero siempre el simple nombre de Jesús bastaba para deshacerlas y aun para terminar con otras situaciones más horribles, como la que se describe a continuación: «Y María de Echalecu refiere que aviendola

llevado la Reyna Graciana de Barrenechea por el ayre después de comer a un campo donde estava una cueva, dexandola sola, se fue hazia la cueva, y pasando un rato vio que la dicha Graciana y Estevania de Telechea, salieron de la cueva llevando en medio y abraçado al Demonio, en muy espantosa figura, y que todas tres ivan hazia donde ella estava, de que con el espanto que tuvo nombró el nombre de Iesus y luego al punto se desaparecieron. Y quedando ella sola reconoció como estava en el prado de Berrocoberro, donde acostumbravan a hazer sus juntas...»<sup>15</sup>

### III) Maleficios contra campos y bestias.

«Muchas vezes en el año, siempre que los frutos y panes comiençan a florescer, hazen polvos y ponçoñas, y para esto el Demonio aparta a los que ha dado poder y dignidad de hazer ponçoñas y les dize el dia en que las han de hazer, y les reparte los campos, para que en quadrillas vayan a buscar las savandijas y cosas de que se an de hazer las dichas ponçoñas: y el dia siguiente salen por la mañana (llevando consigo açadas y costales) y luego el Demonio y sus criados se les aparecen, y los van acompañando a los campos y partes más lóbregas y cavérnossas, y buscan y sacan gran cantidad de sapos y culebras, lagartos y lagartijas, limacos, caracoles y pedos de lobo (que son unas bolillas redondas que nacen por los campos a manera de turmas de tierra, que apretándolas hechan de si un humo de mucha cantidad de polvos pardos) y auiendolos juntado en sus costales los traen a sus casas y unas vezes en el Aquelarre y otras vezes en ellas (en compañía del Demonio) forjan y hazen sus ponçoñas». La descripción que sigue del modo de fabricar en serie los polvos y unguentos es absolutamente goyesca<sup>16</sup>.

Una vez hechos salen del aquelarre en figura de diferentes animales con el Demonio a la cabeza y con Miguel de Goyburu llevando la caldera con los polvos maléficis y así se derraman sobre los sitios que han de sufrir el mal diciendo el Demonio: —«Polvos, polvos, piérdase todo» o «piérdase la mitad», repitiendo los brujos y bru-

jas de más calidad: —«Piérdase todo (o piérdase la mitad) y salvo sea lo mío»<sup>17</sup>.

Dice la relación que estos maleficios se hacen sobre todo cuando sopla un viento que se llama «Egoya». Este es el viento Sur de comienzo de otoño, «Egoa», llamado también «Sorguin aizia» o viento de brujas<sup>18</sup>. Con los polvos estropeaban castaños, manzanos y trigos.

### IV) Maleficios a personas.

Producir enfermedades e incluso muertes fue otro de los actos atribuidos a los brujos. Graciana de Barrenechea, como reina del aquelarre, tenía muchas víctimas en su haber, y entre ellas a una bruja rival en amores demoniacos, Marijuan de Odia. Las muertes se procuraban dando los polvos maléficis envueltos en un pellejo de sapo a la persona a quien se quería matar o untándola con el unguento, a la par que se decía: —El Señor te dé mal de muerte (o tal enfermedad por tanto tiempo)<sup>19</sup>.

Ni siquiera las personas de la familia se veían libres de maleficios y a lo que dice la relación habría que creer que Miguel de Goyburu, Graciana de Barrenechea, sus hijas, Estevania de Telechea, etc., mataron a parientes próximos, acusándose María Presona y María Ioanto, que eran hermanas, de haber dado la muerte a un hijo y a una hija respectivamente<sup>20</sup>.

### V) Vampirismo y necrofagia.

Varios casos horribles de vampirismo cuenta la relación, relacionados sobre todo con niños. El miedo a los brujos de parte de éstos y de sus familias debió producir en el país en aquella sazón estados de terror colectivo: pues los que no eran amenazados con pérdida de la vida o de la salud solían ser llevados a las juntas, donde también habían de sufrir grandes males.

Para preservarlos de que los sacaran de sus casas se cuenta que en Vera de Bidasoa el vicario los llevó a dormir a su casa, poniendo a dormir hasta cuarenta niños en una sala grande de ella. Antes de acostarse todos, el mismo vicario los bendecía y así dormían tranquilos, a pesar de que el Demonio mandó hacer sus juntas cerca de la casa del vicario: «e yvan todas las noches a ver si



podrían sacar, entrando por la puerta de la calle (aunque estaban cerradas) y por la ventana, haciendo ruido para poner miedo a los que estaban en casa, y que avian tenido grandes carcajadas de risa y entretenimiento, por ver el cuidado y diligencia grande con que el vicario andava, con una sobrepelliz, y estola y un libro en la una mano y en la otra un ysopo, echando agua bendita y conjurando a todos los muchachos: y que mas de treynta de los bruxos, se subieron a lo alto del tejado y allí hizieron mucho ruido y quebraron muchas tejas, porque por la dicha razon no pudieron sacar los dichos niños»<sup>21</sup>.

Alguna vez, sin embargo, el buen vicario se descuidó y los niños fueron llevados al aquelarre y castigados, según declaró María Juanto, bruja vecindada en Vera.

Otros detalles de las declaraciones no son menos realistas en apariencia. Así resultó que los procesos fueron muy proliferos y las sentencias con todos los cargos tan largas que el auto de fe celebrado en Logroño duró dos días y un día entero sirvió para leerlas: el siete, y el ocho de noviembre de 1610 las brujas y brujos recibieron su sentencia.

Dieciocho personas de las acusadas fueron reconciliadas por haber confesado todas sus culpas y por haber pedido misericordia con lágrimas en los ojos. En prueba de magnanimidad los inquisidores quitaron el sambenito a María de Iureteguia en el mismo auto. Pero, en cambio, la vieja María Zozaya, a pesar de haber confesado sus culpas, murió en la hoguera con otras seis personas más, que se habían resistido. También fueron quemadas en estatua o efigie cinco más que ya habían muerto a la sazón. Es decir, que comparando este auto de fe con las justicias anteriores, o con las del mismo De Lancre, no resulta excesivamente cruento, a pesar del revuelo que se ha organizado en torno a él en épocas modernas y del que ya ocasionó poco después de publicada la relación que se ha extractado; a pesar también de que los crímenes de que se decía eran responsables los brujos habrían merecido graves penas en cualquier tribunal civil, de haber sido considerados como ciertos.

## Consecuencias teóricas y prácticas del proceso de las brujas de Zugarramurdi

### 1. La acción teórica del humanista Pedro de Valencia

Puede decirse que, desde que apareció el «Malleus», cada vez que las prensas han dado a luz un engendro parecido, inmediatamente ha surgido la réplica y la contrarréplica, es decir, que la polémica ha sido viva. Para el hombre religioso de la Edad Media y para el de la Edad Moderna resultaban dogmas intangibles los que siguen siéndolo hoy dentro del Catolicismo. Pero el asunto de la Brujería quedaba entre las creencias que se enfocan de modo distinto en distintos sectores de la sociedad y en distintos momentos.

La masa estaba dispuesta a caer de tiempo en tiempo en estados de terror pánico, de miedo inaudito. Las autoridades civiles, locales o regionales, y aun otras de más alta categoría, estaban también propicias a sentar mano con arreglo a la opinión general. La Inquisición española se muestra cauta y moderada en lo que cabe. Pero su cautela hizo también que varios escritos de miembros de ella y de otras personas a las que se pidió parecer y que van contra las ideas comunes, no fueran publicados, quedaran archivados en sitios de difícil acce-

so y, así, nunca sino en tiempos modernos se ha podido aquilatar, justipreciar esta moderación, que contrasta con la severidad observada con los judaizantes y con los herejes de aire más intelectual.

Entre los escritos de carácter consultivo que se fundan en la lectura de la relación del proceso de 1610, hay dos debidos al famoso humanista Pedro de Valencia, que fueron publicados hace ya tiempo<sup>1</sup>, e incluso antes de ser publicados fueron aprovechados hábilmente<sup>2</sup>. Uno de ellos, el segundo, se limita a resumir y glosar brevemente la relación<sup>3</sup>. Pero en él da al fin su pensamiento lleno de restricciones como se verá. En el primero procede de modo analítico examinando los hechos a la luz de varias hipótesis y tiene un interés crítico e histórico mucho mayor. Conviene examinarlo ahora.

Pedro de Valencia se lamenta de que anden por las plazuelas relaciones como la que es objeto de su análisis; porque no solamente infaman a países tan católicos y nobles como las montañas del Norte, sino también porque dan lugar a escándalo y mal ejemplo. En última instancia, si resulta que parte de lo contenido en ellas es dudoso o falso puede caer el descrédito sobre el mismo Santo Oficio. Tras estas observaciones, llenas de tacto y diplomacia<sup>4</sup>, Pedro de Valencia entra de lleno en su tema y supone, en primer término, dejando cuestiones generales a un lado, que las juntas de Zugarramurdi pueden ser juntas reales de gentes cegadas por el vicio y que «con deseo de cometer fornicaciones, adulterios o sodomías, ayan inventado aquellas juntas y misterios de maldad en que alguno, el mayor vellaco, se finxa Sathanas y se componga con aquellos cuernos y traxe horrible de obscenidad y suciedad que quantan»<sup>5</sup>.

En consecuencia, los actos carnales no tendrían nada de maravilloso, los viajes al aquelarre hechos «por sus pries», por cada uno de los asistentes, las muertes provocadas por venenos y por la complicidad fueron causa de que todo tome el mismo aspecto que tomaban los misterios de la gentilidad, que se «cubrían con tinieblas y silencio»<sup>6</sup>.

En este punto, Pedro de Valencia recurre a su erudición de helenista y compara el humilde aquelarre vasco con las bacanales, especialmente con las que describe Eurípides, poniendo la descripción en boca de un pastor mensajero, que llega en el momento en que Penteo discute con el mismo Dionysos, después de que éste ha escapado de la prisión<sup>7</sup>.

La traducción española del texto trágico<sup>8</sup> que da por vía de comparación no deja de tener vigor y en verdad que el furor sagrado de las bacantes puede parangonarse con la fiebre de maldad atribuida a las «sorguiñak», cuando presididas por el Diabolo recorrían campos, bosques y montañas, sembrando el mal por doquier. Las Bacanales se celebraban primitivamente de noche y las mujeres tomaban parte especial en ellas. Por eso Eurípides hace decir a Penteo estas palabras: —Eso es peligroso para las mujeres, y propio para el vicio<sup>9</sup>. No son las descripciones de estas bacanales de época mítica y a las que algún autor ha negado valor histórico<sup>10</sup>, las únicas que usa Pedro de Valencia en su intento de dar una explicación objetiva a los hechos de los brujos. Recuerda también<sup>11</sup> el famoso asunto de las Bacanales en Roma, según lo cuenta Tito Livio, que ocurrió el año 180 a. de J. C. y que aún no ha quedado esclarecido<sup>12</sup>, pues parece que tuvo su parte de lucha política, y que la represión llevada a cabo, incluso sobre mujeres de las más altas familias, obedeció a una ola de terror, de miedo a maleficios y envenenamientos provocada por hondas discusiones civiles.

Los misterios dionisiacos, como «obras humanas y naturales intenciones de burladores, delitos y torpezas entre hombres y mujeres, sin magia ni eficiencia visible y maravillosa»<sup>13</sup> son los que sirven a Pedro de Valencia de primer ejemplo para ilustrar el problema que le ocupa. No desecha tampoco la posibilidad de que algunos de los actos atribuidos a los brujos sean debidos a aberraciones mentales y a enfermedades, tales como las que siguen, conocidas por los antiguos:

I) Visiones producidas por la «melancholia» o el «morbum imagnosum».

II) Deseo de comer cosas repugnantes, enfermedad a la que los griegos llaman *κίσσα* o *κίττα* del nombre de la urraca o picaza, que las busca. Aunque Valencia plantea esta posibilidad no la considera verosímil<sup>14</sup>.

Pero una vez considerados los hechos como reales en los sentidos indicados, pasa a examinar una segunda manera de entender el asunto, que es la de los que consideran verdadero el pacto con el Demonio, pero atribuyendo todo lo que se dice de reuniones, uniones carnales, banquetes, etc., a visiones que les produce en un sueño muy denso que les provoca, mediante ungüentos, tóxicos y otras sustancias. Pedro de Valencia conocía varios casos de brujas a las que, a modo de experiencia, se les hizo caer en aquel sopor imaginativo, entre ellos el narrado por el doctor Laguna, de suerte que incluso llega a pensar que parte de las visiones pueden ser debidas a la eficacia natural de las unciones «sin que el Demonio se las componga y haga». Para ilustrar este tema vuelve Pedro de Valencia a usar de su erudición clásica, recordando varios casos de adeptos a religiones misteriosóficas siempre, que dijeron haber tenido visiones terroríficas, provocadas incluso por ruidos y perfumes<sup>15</sup>.

En último término expone el modo de sentir común, que había hecho condenar a los procesados en Logroño y a tantos otros como reos de delitos que en todos y cada uno de sus detalles eran reales. Considera que este punto de vista es tanto más peligroso cuanto que se combina de modo casuístico con la tesis del ensueño, de manera que aplicando unas veces un criterio y otras otro, los culpables pueden acusar a los inocentes, o cabe llegar a otras situaciones en extremo equívocas<sup>16</sup>.

Pedro de Valencia en el segundo de sus discursos defiende la tesis primera, es decir la de que puede haber orgías nocturnas desenfrenadas como la más probable: «todo mi sentimiento y afecto se inclina a entender que aquéllas hayan sido y sean juntas de hombres y mujeres que tienen por fin el que han tenido y tendrán todos

los tales en todos los siglos, que es torpeza carnal». Todas las obras allí realizadas son humanas y naturales, sin más intervención diabólica que la que hay en cada acto malo que comete el hombre. Pedro de Valencia no llega a más, pero a poco que hubiera desarrollado su pensamiento parece que de modo casi automático hubiera llegado a una hipótesis del tipo de las de ciertos autores modernos, que ven en el culto de los brujos y brujas un vestigio del Paganismo en el fondo y en la forma.

Pero las averiguaciones positivas que se hicieron poco después no se dirigieron por este derrotero.

## 2. La acción práctica del inquisidor Alonso de Salazar y Frías

En efecto, el inquisidor Alonso de Salazar y Frías, uno de los tres jueces que intervinieron en el proceso de 1610, después de haber votado contra el criterio de los otros dos al infligir las penas, fue comisionado por la Suprema y recorrió durante una temporada bastante larga los pueblos de la cuenca del río Ezcurra (afluente del Bidasoa), los del valle del Baztán, las cinco villas y otros situados en el norte de Navarra, y estableciendo una especie de oficina en Santesteban, para hacer valer del modo más eficaz un edicto de gracia dado por la Inquisición el 26 de marzo de 1611, tal vez por influjo de las consultas hechas<sup>17</sup>. Pero a medida que fue observando los casos, interrogando a los acusados y haciendo hablar a la gente de modo liso y llano, su criterio fue perfilándose más, hasta que llegó a dar como falsas la mayoría de las actuaciones atribuidas a los brujos en aquel caso concreto, como se ve en varios escritos que se conservan de su mano. De algunos de ellos dio ya cuenta Lea en su Historia de la Inquisición de España<sup>18</sup> y por alguno que se debe a un período tardío en la actuación del mismo se ve que en la primavera de 1612, a 14 de marzo, redactó ya un primer memorial, dividido en cuatro artículos con 77 secciones, al que siguió otro

que remitió a la Suprema a 3 de octubre de 1613, concedido en plan semejante, pero con muchos más fuertes argumentos si cabe. Desde entonces hasta 162(?) sus actuaciones, ya como inquisidor de mayor categoría, contribuyeron de modo poderoso a que las causas por Brujería se vieran con ojos muy distintos a como tradicionalmente se veían. Acaso en el ejercicio de ciertas funciones que requieren especial tacto y diplomacia adquirió don Alonso, antes de ser inquisidor, ideas más flexibles que las de sus colegas<sup>19</sup>.

Salazar parte de la idea de que la mayoría de las declaraciones y acusaciones son producto de la imaginación. Examinó, en primer lugar, a 1.384 niños y niñas (de seis a catorce años los varones y a doce las hembras) que fueron absueltos «ad cautelam» y cuyas declaraciones le parecían llenas de defectos. Sobre estos menores había hasta 290 personas más de todas edades (incluidos los viejos decrepitos de más de ochenta años) que fueron reconciliados, amén de cuarenta y una personas con menores culpas, absueltas «ad cautelam», también con abjuración, como levemente sospechosos de herejía. De estos absueltos y reconciliados hubo seis relapsos, que declararon haber vuelto a las juntas de las brujas. Mas también ochenta y una personas que revocaron sus confesiones anteriores: sesenta y dos hechas ante el comisario del distrito y nueve en Logroño, otras en la visita<sup>20</sup>.

El núcleo principal para sus averiguaciones lo dieron 420 individuos que hubieron de testimoniar en un sentido u otro y que fueron interrogados sobre todos estos puntos esenciales:

I) Forma de ir a los aquelarres y lugares donde éstos se celebraban.

II) Actos realizados en ellos.

III) Pruebas externas de ellos.

IV) Evidencia que resultaba para declarar culpa o inculpabilidad<sup>21</sup>.

En la memoria, síntesis de otras anteriores más prolijas, en punto a la primera cuestión, dice Salazar de

modo categórico que en la comprobación de los lugares de los aquelarres mandada realizar por un comisario del Santo Oficio, examinando treinta y seis testigos de los pueblos de Santesteban, Iraizoz, Zubieta, Sumbilla, Dona María, Arrayoz, Ciga, Vera (y Alzate, que aún era señorío aparte), no hubo el menor acuerdo ni se llegó a conformidad, sino es en las ocho preguntas que se les hicieron referentes a *dos lugares*<sup>22</sup>. Las declaraciones sobre el modo de ir y de volver resultaban también contradictorias o, por lo menos, sospechosas. La mayor parte de los inculpados decían que dormían antes de ir; que, en efecto, volaban incluso en figura de mosca o de cuervo, saliendo por los resquicios y agujeros más pequeños. Pero no faltaban los que parece que creían ir o iban de modo menos extraordinario. Pero, en conjunto, todos declaraban insistiendo en las notas de misterio. Ahora bien, habiéndose descubierto veintidós ollas y una nómina de ungüentos, polvos y cocciones («potages» les llama Salazar con evidente desdén), se «berificó por sus mismas declaraciones o por otras comprobaciones y algunas también por declaraciones de médicos y experiencias palpables, haver sido todas y cada una dellas echas con embuste y fiction, por medios y modos yrrisorios»<sup>23</sup>. Algunos animales a los que se administraron las sustancias terroríficas dieron excelente prueba de que todo era mentira, que aquellos potingues eran inoperantes<sup>24</sup>.

Pero Salazar va más adelante y primero a los testigos y luego a los propios brujos, les demuestra que no han ocurrido las cosas que dicen. Una vieja, María de Echevarría, en una audiencia afirmó que veía a una porción de personas que los demás no pudieron ver. Un muchacho, Martín de Arraçum, sostuvo que había sido llevado a un aquelarre a dos leguas de distancia de donde estaba y nadie le echó en falta en aquel tiempo. Otro tanto le ocurrió a una tal Catalina de Sastrearena. A otra tocaya de ésta, Catalina de Lizardi, se le demostró que después de haber tenido ayuntamiento carnal con el Demonio y de haber derramado mucha sangre según

decía, había quedado doncella y lo mismo comprobaron varias matronas sobre otras muchachas.

Pero esto no fue todo. En Santesteban, algunos muchachos hablaron de un aquelarre famoso que se solía celebrar el día de San Juan, en determinado punto. Dos secretarios del Santo Oficio comprobaron que «no ubo ni pasó nada en el tiempo y lugar que ellos decían». Una bruja tuvo que confesar, por su parte, que tenía los tres dedos del pie que había dicho que le quitó el diablo. A María de Aranzate y María de Tamborín Xarra se les demostró que cuando dormían atadas con sus madres, ni éstas ni ellas se movían del lecho, contra lo que afirmaban. Todo lo que la relación de Logroño da como cierto, todo lo que comenta De Lancre con gravedad, cae como embuste y patraña ante el método experimental de don Alonso.

Los casos se presentan con una abundancia abrumadora. A través de ellos vemos cómo las historias estereotipadas que aún se oyen en los caseríos fueron objeto de una averiguación severa: «de un ruido y algaraca que una muchacha de St. Seuastian decía que traya una alborada viniendo del aquelarre, no se halló comprobación cierta, ni de otra, Simona de Gabiria que allí también dixo que había visto y echo erir una noche cierto perro que se le apareció y decía que avian allado la mesma erida en una muger mal opinada que nombró...»<sup>25</sup>

Tampoco creyó Salazar nada de lo que se dijo acerca de las asechanzas que le prepararon, echándole polvos, poniendo fuego a la sala donde estaba o volando sobre él en un viaje, a la entrada de San Sebastián. Todo queda, pues, incierto, «que no sale dello cosa comprovada», según él<sup>26</sup>.

La malicia e ignorancia de los testigos había hecho abrir los ojos a muchos y, según Salazar, también en Francia, después de las actuaciones de De Lancre, ya no trataban ni procedían más en este asunto<sup>27</sup>.

El año de 1613 completó el inquisidor sus averiguaciones examinando los antecedentes en cuestiones de

Brujería que constaban en los archivos de la Inquisición, y pudo comprobar que, desde 1526 a 1596, se registraron nueve complicidades y «siempre se reconoció la anbigüedad y perplexidad de la materia, de suerte que nunca condenaron ni aun sentenciaron a ninguno por ello»<sup>28</sup>. Cosa extraña, si se tiene en cuenta lo que sabemos de las andanzas de Avellaneda. De cualquier forma, resultaba evidente que en el proceso de Logroño de 1610 se había procedido con ligereza. Salazar se acusa de no haber respondido en su voto a los argumentos flacos de los oponentes y cree que no se actuó con la rectitud y «cristiandad» debida por todo esto:

1.º Por haber coaccionado a los procesados a que declararan en sentido positivo y dándose por culpables, prometiéndoles libertad si lo hacían y sugestionándoles de varias formas.

2.º Por no haber consignado muchas revocaciones, incluso de gentes que en trance de morir habían pedido revocar por medio de su confesor.

3.º Por no haber acabado de «aberiguar la noticia que tubieron de que las dos primas y principales descubridoras desta complicidad se jatauan que era mentira»<sup>29</sup>.

Las violencias con los revocantes fueron tan escandalosas en casos que una pobre mujer, llamada Margarita de Jauri, al ver que se negaban a admitir su revocación, se suicidó echándose al agua. Salazar, llevado de su prurito de exactitud, anota hasta 1672 perjurios y falsos testimonios levantados a inocentes, tomando como base las ochenta revocaciones más conocidas por él<sup>30</sup>, y por otro lado, recusa el valor de la «publica voz y fama» que se apoya en principios completamente viciosos: «y así, regulando todo en la ygualdad y rectitud conveniente, e tenido y tengo por muy mas que cierto que no a pasado real y corporalmente ninguno de todos los actos deducidos o testificados en este negocio»<sup>31</sup>.

Una tesis tan radical no podía por menos de ser combatida por aquellos colegas de Salazar que en el proceso de Logroño, antes y después, manifestaron credulidad

absoluta. Así parece que hubo de escribir varios memoriales respondiendo a los que, por su parte, redactaban aquéllos, irritados según parece porque fuera Salazar el que salió responsable del edicto de gracia, que cada uno deseaba administrar: «y que en esta conformidad del desengaño de dentro del Tribunal, también de fuera del avisan los Comisarios que duermen ya los muchachos y dejan de yr a los aquelarres desde que se dejó de escribir y bentilar de estas cosas».

Todos sabemos lo mucho que puede hacer el Demonio, viene a concluir Salazar, pero nada aprovecha repetir la «teórica» acerca de esto: la cuestión es saber si ha actuado en los puntos particulares y en las circunstancias que se dicen. De lo que puede ser a lo que efectivamente es hay una distancia muy grande. Si en procesos como el de Logroño hubo error no debe seguirse errando u ocultando el yerro por pundonor de razón de estado. En puntos de justicia y de conciencia no caben estos escrúpulos. Por otra parte, el edicto de gracia venía a rectificar ya lo hecho<sup>32</sup>. Salazar tuvo que luchar denodadamente con sus colegas y con gran parte de la opinión pública también aleccionada, sugestionada, por predicadores que hablaban según los libros clásicos. En los memoriales da una importancia extraordinaria a la sugestión colectiva producida por los sermones.

En Olagüe, cerca de Pamplona, dice que sólo después de haber predicado sobre la materia fray Domingo de Sardo, la gente comenzó a caer en la credulidad más ciega, y en otras partes incluso el edicto de gracia fue el que dio lugar a que empezaran los muchachos a confesar y hablar de aquelarres, vuelos, etc.<sup>33</sup>

El 31 de agosto de 1614 la Suprema dio a luz una instrucción acerca de los asuntos de Brujería en que se recogían casi todas las ideas de Salazar, el cual se adelantó de modo considerable a los que difundieron en Europa ideas concebidas en el mismo sentido, merced a averiguaciones de las que aún hemos de hablar y que, aunque menos originales, han alcanzado mayor fama que las prolijas pesquisas de aquél. De todas formas, a co-

mienzos de este siglo don Alonso de Salazar y Frías fue alabado, elogiado por autores de mentalidad liberal<sup>34</sup>. Indiquemos, por último, que murió bastante tiempo después de que ocurrieran los hechos que le han dado notoriedad: el año 1635, en que también murieron Lope de Vega y otras muchas personas importantes en la vida española de la época, siendo canónigo de Jaén y miembro de la Suprema<sup>35</sup>.



1. Un proceso de carácter municipal:  
el de las brujas de Fuenterrabía

Desde que se comienza a tener noticia de la Brujería vasca hasta el último momento en que aparece de modo señalado, puede decirse, sin miedo a cometer error, que la acción de las autoridades civiles y de los predicadores fue mucho más insistente que la de la Inquisición misma para que el país anduviera revuelto y excitado. Con aquéllos o sin ellos, con grandes reuniones hechiceriles o con pequeños conciliábulos familiares, lo cierto es que la bruja y el brujo vasconico producen una inquietud constante y que los pueblos viven en tensión, acusándose las familias mutuamente de maleficios de todas clases. El año de 1621 don Diego de Iragorri, señor de Iraeta, en las juntas provinciales de Guipúzcoa, volvía a representar una vez más la plaga que suponían los maleficios y hechicerías que se realizaban de continuo y pedía que se recurriera a la Inquisición para descubrir y castigar a las brujas que los causaban, como dos muy famosas que estaban presas en Azpeitia, descubiertas por milagro y ya procesadas. Los diputados asintieron y recomenda-

ron el asunto al tribunal de Logroño. Pero éste respondió con lamentos y evasivas, prometiendo, sí, obrar con justicia, pero expresando a la par dolor por las violencias y vejaciones que llevaban a cabo algunos alcaldes ordinarios, cuya credulidad vana causaba no pocos males.

Esta petición es la última en semejante sentido y se explica su resultado negativo por lo dicho en el capítulo anterior<sup>1</sup>. En Vizcaya pasó algo muy parecido. Los inquisidores respondieron con evasivas y aun con advertencias contrarias a la opinión común y a algunas peticiones hechas. Pero como las autoridades civiles no se resignaban en 1617 resultó que merced a una comisión del padre Medrano y del diputado Butrón en la corte, se nombró un juez especial, para entender en las causas de Brujería, siéndolo el nuevo corregidor de Vizcaya, licenciado Juan de la Puente Agüero<sup>2</sup>. En la junta celebrada en Astola, Durango, el 8 de octubre de 1617, se acordó prohibir a los vecinos de la merindad que tuvieran en su casa a franceses, por considerárseles portadores de brujerías y se acordó que el teniente de la misma merindad consultara al corregidor respecto al castigo de los brujos y brujas hallados. El 5 de junio del año siguiente fueron puestas en libertad dos brujas de tres que estaban presas, por orden del mismo teniente<sup>3</sup>. Aquí terminan las noticias locales. Pero no faltan documentos de otra índole que nos hacen ver cómo las autoridades locales, civiles y eclesiásticas, persistían en no atenerse al criterio de los inquisidores como Salazar y Frías. No faltan tampoco los documentos referentes a procesos de carácter municipal que por su misma índole, humilde pudiéramos decir, arrojan una luz distinta sobre el problema. De ellos es conocido el levantado en Fuenterrabía el año de 1611 a unas cuantas mujeres y que ha sido estudiado dos veces por lo menos<sup>4</sup>.

Fueron los alcaldes ordinarios Sancho de Ubilla y Domingo de Abadía los que lo comenzaron tomando primero declaración, ante el escribano Domingo de Aramburu a una niña de trece años llamada Isabel García, hija del sargento Diego García y de Magdalena de Lizarraga. La

niña declaró que hacía cosa de un año, yendo a lavar a la fuente de Laburheder, se le presentó María de Illarra, alias «Mayora», que le dijo que si le acompañaba a hacer un recado por la tarde le daría unos dineros. La niña aceptó. Pero no a la tarde, sino a la noche, estando en su cama, acostada con su madre, llegó la misma María, la asió de un pie y arrastrando la llevó hasta una ventana, la untó allí debajo de los brazos y cogiéndola a hombros la sacó volando por encima de las casas y murallas de la población hasta el monte Jaizquibel, cerca de la ermita de Santa Bárbara, donde se celebraba una junta diabólica.

Isabel García describió ésta en los consabidos términos. El Demonio aparecía entronizado en silla de oro, con figura de hombre de ojos encendidos, tres cuernos y rabo. María de Illarra hizo la presentación de la muchacha en vascuence; el Demonio instó a la muchacha, también en vascuence, para que renegara en primer término de la Virgen y después de Cristo, los santos padres, deudos y padrinos. Luego vino la danza al son de tamboriles y rabeles, en que participaron muchas personas enmascaradas, pero Isabel reconoció a Inesa de Gaxen, que tañía el tamboril, María de Echagaray (*sic*) y María de Garro, todas francesas. El Demonio hablaba en gascón a los de San Sebastián y Pasajes, y en vascuence a los de Irún y Hendaya. Conoció carnalmente a mujeres, mozas y muchachos y a Isabel le dio una manzana que ella comió. A las dos horas María de Illarra la volvió a casa, del mismo modo como la había sacado y su madre, junto a la cual había puesto una compañera para disimular, no se dio cuenta de nada. Así también, en días sucesivos, la llevó al aquelarre junto a la casa de la munición en la que vio decir misa al Demonio y a Inesa de Gaxen. Los detalles de esta misa y lo que decían los brujos a la hora de alzar una especie de suela de zapato («Cabrón arriba, cabrón abajo») parece inspirado en la relación de Logroño, publicada el mismo año<sup>5</sup>. También parecen inspirados en ella otros detalles acerca de cómo mientras no se

confesaba no se veía la hostia al consagrar durante la misa, etc.

María de Alzueta, otra niña de unos trece años, acusó por su parte de modo concreto a María de Echagaray, francesa, mujer de un soldado, de haber realizado con ella un rapto parecido, para llevarla a una junta que se celebró en un prado junto a las ermitas de San Felipe y Santiago. La descripción del aquelarre casi es igual a la que hizo la anterior. En vista de semejantes acusaciones, las autoridades de Fuenterrabía mandaron prender a las mujeres citadas en ellas. Una vez puestas ante sus jueces María de Garro, de Mendionde, de sesenta años, casada con el soldado Joanes de Lizardi; Inesa de Gaxen, mujer de Pedro de Sanza, de cuarenta y cinco años poco más o menos, natural de Labastide Clairance; María de Illarra, de Oyarzun, de sesenta y nueve y María de Echagaray, de Hasparren y de cuarenta años, negaron. Inesa parece que tenía algunos antecedentes, que había sido procesada en Francia, pero que, como demostró con documentos, fue absuelta. Era mujer enérgica por lo que se ve. Mas he aquí que después de haberse tomado todas estas declaraciones negativas, María de Illarra pidió que se le tomara otra y en ella confesó que, en efecto, era bruja. Esto a 6 de mayo de 1611. Fue instigada por distintas personas, por lo que confesó y dijo que su carácter de bruja provenía de la época en que estaba al servicio de Joan de Tapia, en la calle de Marianto, cuarenta y ocho años atrás. Un misterioso hombre, alto, con grandes y largos calzones, con la gorra calada hasta las narices, llegó a su aposento a eso de las once de la noche y la conminó a que le siguiera. El hombre la llevó al aquelarre de Santa Bárbara, donde halló al Demonio. Una vez hecha la presentación y abjuración el Demonio le entregó unos sapos para que los majase en agua e hiciera los ungüentos con los que untándose los viernes de cada semana en los pechos, hasta el ombligo, y debajo de los brazos, solía ir por los aires a dicho aquelarre o junta. Confesó también haber embrujado a dos hijos de Joanes de Alchacoa y María de Salinas, a una hija de Joan



Pérez de Espinal, a Isabel García y a los nietos de Juanot de Hecheondo, pero que no había hecho daños en tierra y mar. Dijo después que había tenido cópula carnal con el demonio más de veinte veces y preguntándosele, por último, dónde tenía la olla de los ungüentos, dijo que hacía ocho días la tiró, haciéndose pedazos. Los bienes de las supuestas brujas fueron inventariados. María de Illarra apenas los tenía y después desfilan para atestiguar, siempre de modo positivo, más niños y muchachas. Isabel de Arano, de catorce años, aseguró haber sido transportada a un aquelarre de Francia situado en unos juncales junto al Bidasoa, por Inesa de Gaxen, donde vio a María de Illarra en el oficio de vigilante de las criaturas que guardaban sapos; Xacobe de Estacona, hija del capitán Jacobo, del mismo apellido, y de Mariana de Isturizaga, de once años, aludió a un aquelarre celebrado junto a la ermita de San Telmo, al que le llevó la misma Inesa, mientras que María de Echegaray o Echagaray llevaba a su hermana Mariana, de cuatro años, y a su prima Francisca de Santesteban, de dos. Como Xacobe no quiso renegar de Dios la echaron sobre unas aliagas y la azotaron con un espino negro en las partes bajas. Luego la hicieron renegar a la fuerza, y el Diablo la selló con una marca caliente en el cuello, marca que por el momento no le causó dolor, pero que, al volver a su casa, se lo produjo muy fuerte.

Acusó también a Inesa de que había ido a perder navíos al puerto de Pasajes. Repiten los cargos parecidos tres niños más y un niño, Joanes de Bidarray, de doce años, además de una moza de diecisiete, Mari López de Ezcorza. El acoso de las mujeres era, pues, absoluto. María de Illarra pidió un careo con Inesa de Gaxen y María de Echegaray, después de afirmar que no eran cuarenta y ocho sino sesenta años los que llevaba de bruja. En una segunda audiencia, María de Echegaray confesó también serlo, instigada por Inesa, y como María de Illarra, pidió un careo con ella. Se celebró éste; pero ni las súplicas del arcipreste de Fuenterrabía, don Gabriel de Abendaño, juez eclesiástico, ni las imprecaciones de las viejas acusa-

doras, ni los exorcismos, hicieron que Inesa, con una energía singular, dejara de afirmar su inocencia. En vista de lo infructífero del careo, los alcaldes, que pusieron en prisión cerrada a Inesa, determinaron enviar el proceso íntegro al inquisidor Salazar y Frías, que debía estar realizando ya sus averiguaciones en la montaña de Navarra. No debió producir poca sorpresa el que el inquisidor no prestara mucha atención al asunto. Por una carta que aparece al final de la copia del proceso, Salazar daba permiso para que se devolvieran los bienes a las acusadas... Casi todas tuvieron que dejar sus casas, sin embargo, y con dificultad aceptaron verse separadas de sus maridos. María de Garro alborotó no poco a consecuencia de su destierro. Pero este asunto del que se habla largo en las actas del proceso es ahora de interés secundario.

El proceso de Fuenterrabía, a pesar de su insignificancia frente a otros, nos pone en evidencia aspectos muy importantes del asunto. Vemos en él cómo unas niñas provocan la prisión de unas cuantas mujeres extranjeras, acumulando sobre ellas todo lo que en la época se decía de brujas y brujos. Grande debió ser el papel que desempeñaron en este negocio odios de familia, coacciones, amenazas y el deseo infantil de haber participado en escenas misteriosas y horrendas, cargadas de un turbio significado sexual (que se analizará luego a la luz en determinadas investigaciones médico-legales). Pero los misterios de la Psicología infantil no habían comenzado a explorarse en esta época y la generalidad de las personas seguían influidas por las ideas que en punto a Brujería se habían elaborado en los últimos siglos de la Edad Media.

## 2. Las opiniones del doctor Lope Martínez de Isasti

Una buena prueba de ello la encontramos en cierto escrito del historiador de Guipúzcoa doctor Lope Martínez de Isasti, hombre de cierta erudición que ejercía el sacerdocio en Rentería, a muy poca distancia de Fuenterrabía. El año 1615, estando en visita pastoral el obispo

de Pamplona, fray Prudencio de Sandobal, historiador como Isasti, aunque más afamado, celebró con él una entrevista. Tanto el obispo como el presbítero creían a pies juntillas en los actos de las brujas. Fray Prudencio se quejó de lo mucho que había tenido que bregar con ellas en su diócesis, sobre todo en la Basse Navarre, y dijo a Isasti que sabía lo abundantes que eran en la comarca, donde le habían mostrado el aquelarre. Pidió también al mismo que predicando en vascuence y en sus confesiones e instrucciones combatiera aquella plaga. Pero Isasti tenía el prurito de escribir y así compuso también una memoria exponiendo sus experiencias y puntos de vista, memoria que acredita su candidez, pero no su juicio agudo <sup>6</sup>.

Isasti comenzó por empaparse en la lectura del «Malleus», Martín del Río, Torquemada (el autor del «Jardín de flores» <sup>7</sup>) y otros textos y autores antiguos y de absoluta credulidad. Halló también en su casa-palacio una carpeta con los papeles del Inquisidor don Germán de Ugarte, al que se decía habían matado las brujas con veneno por los años de 1531 ó 1532 <sup>8</sup>; examinó las instrucciones de don Alonso Manrique. Pero en 1618, fecha que parece tener su escrito, nada conoce de lo que había dicho y hecho Salazar y Frías; sí, en cambio, usó de la relación del auto de fe de Logroño, en que tanto se hablaba de María Zozaya, que, según él fue en un tiempo moradora de Rentería y de allí fue llevada presa a la Inquisición por un tal Francisco Arano Michelena, escribano y notario de la misma, «que la descubrió por medio de niños» <sup>9</sup>.

He aquí la segunda fuente de información: de un lado, textos como el «Malleus», y de otro, los testimonios de menores y el rumor público. Hay como para sospechar que la Hermenéutica no era el fuerte del doctor Martínez de Isasti. Como si se tratara de una averiguación difícil, dice Isasti que se informó también de lo que se decía de «una muger vieja llamada Marichuloco, francesa, que moraba en el lugar del Pasaje, que era de mala fama y fue llevada a la cárcel del corregidor, a la villa de San

Sebastián y librada de allá, el concejo del dicho lugar del Pasaje la echó de la tierra, siguiéndola los muchachos a pedradas, porque llevaba niños al Aquelarre del Diablo; y pasada a Francia, murió agora tres años en el término de San Joan de Luz» <sup>10</sup>.

Sus confidentes principales fueron dos muchachos y una muchacha de diez a once años, que se decían discípulos de la buena de Marichuloco. Uno de los muchachos, hijo bastardo de un hombre noble y rico, que vivía con una familia de caseros llegados de Navarra y que era *muy agudo*, contó a Isasti una serie de detalles sobre el aquelarre que revelan una vanidad hipertrofiada por las circunstancias, por el hecho de verse objeto de la atención de un sacerdote erudito, respetado y conocido en la tierra. Así, al discurrir acerca de aquella guardería de sapos encomendada a los niños, según la voz pública, «dixo que una noche, estando el presente, llegó de repente poco antes del alua una muger hermosa y bien ataviada que venia poco a poco a donde estaban los niños y viéndola las otras comenzaron a maldezir della, Nora mala venga la pechilinguesa <sup>11</sup> y preguntado por el quien era aquella, respondieron que Nuestra Señora. Y ella, llegando a los niños, dixo: —¿Cómo os traen a este lugar engañador? Veníos conmigo que os volveré a vuestras casas. Y los llebó sobre los hombros» <sup>12</sup>.

El muchacho, en su carrera imaginativa, dijo que en el aquelarre hombres y mujeres estaban enmascarados, pero que las brujas iban vestidas de gitanas, con los mantos debajo del sobaco, que bailaban al son de un pandero destemplado, que el Demonio espiaba todo lo que él decía y que sólo después de la marcha de Marichuloco comenzó a sentirse tranquilo, pues antes ni los azotes de su padre, ni las reliquias y otros remedios habían surtido efecto <sup>13</sup>. Las historias del otro niño y de la niña son menos originales o pretenciosas. El segundo muchacho dijo que en la junta de brujas a la que él fue, el Demonio aparecía en figura de perro grande, sentado, y que la tal junta se celebraba en el sitio llamado Colot <sup>14</sup>.

Los otros casos recogidos no parecen haberlo sido directamente, como los anteriores; son sucedidos o cosas que corrían de boca en boca. Isasti parece creer que a casi todas las personas llevadas al aquelarre por vez primera se les daban antes unas manzanas o algo de lo que comían para estar preparadas, cree también que hay saludadores y otros individuos que tienen la virtud de reconocer a las brujas, considera potentísimo el veneno extraído de los sapos, aunque también viene a creer que las reliquias, el «Agnus Dei» y otras cosas sagradas servían para contrarrestarlo<sup>15</sup>. Como hombre de tierra costera, juzga que en la propagación de la Brujería influye mucho la vida marítima: «Las bruxas —afirma— con el pacto que tienen hecho con el diablo, dicen nuebas de lo que pasa en la mar y en el cabo del mundo, a veces con verdad y a veces con mentira, porque se ha visto por experiencia dezir al segundo día del suceso lo que pasó a cient leguas y en quinientas, y ser así verdad, y no poder aberiguar quien fue el primero que lo dixo y esto ser la causa impulsiba porque se hazen bruxas, por saber nuebas de sus maridos e hijos que andan a las Yndias y a Terranova y Noruega, y también por actos de luxuria y por stipendio que les da el diablo y por comidas aunque malas y desabridas»<sup>16</sup>. Hay que reconocer que las primeras razones parecen más convincentes que las últimas.

Las brujas, madres, esposas e hijas de marinos producen tempestades. Así se comprobó en la jornada de Argel y también cuando se perdió la armada de don Antonio de Oquendo en la barra de Bidart, según confesión de María Zozaya<sup>17</sup> y cuando Felipe III fue a Pasajes con motivo del doble matrimonio de su hijo con Isabel de Borbón y de Ana de Austria con Luis XIII, en 1615: se juntaron entonces —dice Isasti— «cuantas bruxas aúa en la comarca y llebantaron de repente aquella tempestad porque el Rey no viesse la canal de las pendençias y el sitio del valuarte que se pretende hazer para la guarda del puerto»<sup>18</sup>. Tempestades, enfermedades, pérdidas de cosecha, todo puede ocurrir a causa de malefi-

cios hechos por venganzas. Esta es la opinión común. El Cristo de Lezo ampara, según Isasti, a los maleficiados que son objeto además de otras molestias y sinsabores: muchas personas son las que «se quexan que de noche, estando durmiendo, les pellizcan y se hallan con muchos cardenales y manchas negras en el cuerpo y con grandes espantos. A otros les aparecen de noche gatos grandes, conejos y liebres y ratones muchos con ruido, y teniendo el candil encendido por el miedo se les oscurece y luego les quita la habla y atormenta estando en la cama»<sup>19</sup>. A veces ni los exorcismos aprovechan y los predicadores y otras personas religiosas se ven atacadas de modo peligroso.

Sin embargo, los infamados, los que se hallan ya en los registros del Santo Oficio, con ficha como si dijéramos, persisten en negar o en revocar lo dicho antes en sentido afirmativo. Como otros autores de su época, creía Isasti que «por ninguna vía se acrescentaría mejor» el dominio del Demonio «que diziendo no hauia bruxas y que todo era ilusión y engaño», pues el mismo Demonio lo había declarado<sup>20</sup>, y lejos de creer que con dulzura y buenos tratos podía atajarse el mal pedía, en nombre de la gente común y temerosa de Dios que se haga visita en Guipúzcoa, clamando porque los señores inquisidores castigaran a los apóstatas «y se limpie aquella tierra, que la sospecha es de los estrangeros franceses y nauarros»<sup>21</sup>.

Es posible demostrar que siglos después hubo personas en el país con las mismas convicciones que Isasti. Pero fueron siempre refrenadas por la autoridad.

1. Los grandes tratados críticos:  
el del padre Spé (o Spee)

Los historiadores y los antropólogos han hablado del espíritu de cada época y del espíritu de cada pueblo como si fueran principios básicos de la investigación. «Zeitgeist» y «Volksgeist» son expresiones que traducidas a distintas lenguas e interpretadas a veces de modo algo diferente se hallan usadas a discreción. A veces se hace abuso de ellas según creo y se habla de una Música o una Filosofía barroca con la misma confianza con que se alude a un altar o a una imagen de este estilo. Por una razón que ahora no ha de buscarse es en la época del Barroco también cuando podemos decir que sobreviene la gran crisis de la Brujería.

Esta crisis tiene dos manifestaciones claras. De un lado las voces de los que niegan la realidad de los actos de brujos y brujas se hacen más abundantes y fuertes. De otro, la Brujería en sí deriva con frecuencia a formas distintas y se complica con los llamados estados de posesión demoníaca de que se habló en el capítulo décimo, donde se señalan también algunos factores que contri-

buyeron a que sobrevinieran grandes crisis en muchas conciencias.

Hablemos ahora de modo concreto de quienes más contribuyeron al viraje.

En algunas historias generales de la Brujería y de la Magia suele decirse que una de las personas que influyeron de modo más fuerte para combatir las ideas comunes en el siglo XVII todavía y que costaban tantas vidas, fue el jesuita alemán padre Friedrich von Spé o Spee (1591-1635). Spé dejó escrito un libro en latín, que ha tenido gran fama y que fue traducido al francés por un médico de Besançon, F. Bouvot. Tanto Spé en Alemania como Bouvot en el Franco Condado, habían sido testigos de muchos procesos, de muchas muertes también y sacaron una consecuencia parecida a la que ya antes habían llegado otras personas, respecto a la falsedad de la Brujería. Spé razona de modo parecido a como razonaba el inquisidor Salazar<sup>1</sup>. Pero dio a sus argumentos una estructura de libro, los puso en latín y convirtió el tema, no en materia de informes secretos, sino de controversia pública. Así, mientras que de Salazar ha habido quien se ha reído, porque su nombre aparece en la relación del auto de fe de Logroño de 1610 y porque sus gestiones posteriores quedaron ignoradas, el padre Spé ha tenido muy buena prensa, desde el siglo XVII mismo hasta hoy. La traducción francesa de su libro fue utilizada ampliamente por J. Tissot (el traductor de Kant al francés) en un libro original que publicó, acerca de la imaginación, libro que no deja de tener aún cierto interés<sup>2</sup>.

Spé no negaba la posibilidad de los actos mágicos ni la intervención del Demonio en la vida humana. Pero al poner a la cabeza de su obra el versículo del «Ecclesiastés», que dice: «Vidi sub sole in loco iudicii impietatem et in loco justitiae iniquitatem»<sup>3</sup>, se entiende que reducía el asunto a un problema de justicia mal administrada. En la denuncia, inculpación y testificaciones halla abusos grandísimos ya que en un momento dado todos los indicios son buenos para infamar a una persona:

incluso el exceso de piedad exterior. Los calumniadores y los imbéciles hacen autoridad; la fama pública se ceba sobre pobres mujeres lo mismo si la combaten que si se resignan a aceptar el dictado infamante <sup>4</sup>.

Pero con la detención preventiva, los interrogatorios y las inspecciones previstas para encontrar manchas, marcas, señales diabólicas, operación que se encomienda a verdugos y gentes indoctas, la persona acusada ya empieza a ser tratada como culpable real. La tortura y las pruebas de otra índole hacen que las acusaciones falsas proliferen: muchas veces sugeridas por los mismos que se atribuyen la autoridad de reglamentar tales torturas e incluso de inventar algunas nuevas. De nada valen retractaciones posteriores. Los encargados de esta justicia extraordinaria tienen que descubrir reos y delitos para justificar su labor. «El maleficio por taciturnidad» explica la resistencia de algunos acusados de bien templados nervios... Pero Spé creía que la mayoría de los que iban al suplicio, acompañados por él y por otros, eran inocentes. Por si la tortura fuera poco, en Alemania se aceptaban las ordalías y aun parece que durante la segunda mitad del siglo XVII hubo magistrados, como un tal Rickius, que la defendieron, cuando ya hacía mucho que en otros países había sido condenada <sup>5</sup>.

Recordemos que desde épocas oscuras de la Edad Media, en los países germánicos cuando alguien era acusado como brujo o hechicero se recurría a las ordalías, para probar su inocencia o su culpabilidad. Las más conocidas son:

I) El duelo o «juicio de Dios» clásico. II) La ordalía del agua caliente o fría. III) El juicio de la Cruz. IV) La ordalía del hierro candente. V) La ordalía de los alimentos <sup>6</sup>.

En España tenían formas muy populares: comúnmente se las llamaba «salvas» y fueron reprobadas ya por muchos autores de fines de la Edad Media y del Renacimiento <sup>7</sup>. Pero los jueces comisionados en la persecución de la Brujería utilizaron otra ordalías o pruebas aún más

absurdas que éstas hasta muy tarde, pruebas que, además, tenían el yerro de querer pasar a la par por científicas.

Para descubrir a las brujas de modo objetivo se recurrió a veces a la inmersión. Si la mujer quedaba flotando sobre el agua era convicta, si no era declarada inocente. Esta prueba se halla relacionada con la que se usaba en partes de Alemania, donde se pesaba en una balanza a los acusados de sortilegio: si una persona pesaba poco, o simplemente su peso no guardaba relación con su volumen, esto era señal de que era bruja <sup>8</sup>. Pero los mismos que reprobaban el uso de algunos criterios de estos no vacilaban en establecer otros perniciosísimos. Así, por ejemplo, en ocasiones se pinchaba con una aguja a las acusadas y aquéllas que tenían partes insensibles eran convictas <sup>9</sup>. También se les buscaba, con gentes expertas dedicadas a ello, la marca o señal que se decía les hacía el Demonio y de que tanto se ha hablado <sup>10</sup>. Así se creó en algunos países un personaje al que en Inglaterra se conoce con el nombre de «WitchFinder».

## 2. El alguacil alguacilado o el descrédito del perseguidor de brujas

Cuando el padre Spé atacó el sistema de creencias generales acerca de las brujas, hubo de atacar todo lo que se relacionaba con aquel sistema. La condena y la tortura previa a ella, en que se arrancan nuevos nombres de cómplices, se llevan a cabo sin que el abogado defensor pueda hacer gran cosa y casi todo el pleito gira no en torno a la personalidad de los acusados, sino en torno a la de los acusadores y de los jueces, que Spé desearía fueran hombres no sólo doctos y prudentes, sino también inclinados a la misericordia y la dulzura.

Aquí tocamos un punto esencial de la teoría de la Brujería y de la Hechicería en sus líneas generales. Porque hay derecho a pensar que así como entre los primitivos es una resultante de situaciones en que impera una concepción pesimista de la existencia, es decir que se incrementa la creencia en ella cuando hay plagas; enfermedades

y catástrofes, que afectan al individuo y a la colectividad, así también entre las personas que en la Edad Media y después se hallaban más dominadas por visiones pesimistas debía hacer más cebo la convicción de la omnipresencia de las brujas. La Brujería en lo que tiene de manía persecutoria, como el antisemitismo, puede ilustrarse a la luz de la teoría psicoanalítica de la proyección. Los encargados de juzgar a las brujas, más aún, el especialista en buscarlas, como aquel famoso Matthew Hopkins «Witch Finder General», formaban parte del sistema que pretendían destruir: en el fondo eran brujos vueltos del revés, no muy diferentes al personaje femenino de «Las minas del rey Salomón», novela que ha hecho las delicias de tanto adolescente, encargado de cazar a los presuntos hechiceros en beneficio de un tiranuelo africano y para mantener el propio prestigio terrorífico intacto. Ahora bien, cuando una justicia que actúa sobre ciertas personas pierde prestigio, existe la tendencia a explicárselo todo, simplemente (más simplemente acaso de lo que conviniere) en función de la ineptitud, de la falta de solidez de la justicia misma, de suerte que los mismos actos de aquellas personas se presentan simplificados y aun deformados.

Hubo un momento así en el que el complejo problema de la Brujería quedó reducido al examen del hecho más problemático que se atribuía a brujos y brujas, a saber: el de los vuelos y transformaciones enderezadas a asistir al «Sabbat». Y una vez que se comprobaba que tales vuelos y transformaciones eran irreales se llegaba a la conclusión de que todo *lo demás* también lo tenía que ser por fuerza. El pensamiento experimental se contentaba, pues, con despejar la primera incógnita para resolver el problema milenario.

### 3. Gassendi y Malebranche

La existencia de un mundo fuera del pensamiento, que es lo que se pretende demostrar con ciertos sistemas filosóficos realistas (frente a los idealistas que niegan toda

realidad situada más allá de la representación) ha recibido siempre grandes apoyos de las ciencias particulares. Y los que en los siglos XVI y XVII hicieron las pruebas que conducían a demostrar que las brujas se sumían en estados de ensueño en los que veían y creían llevar a cabo todo lo que contaban luego, contribuyeron no poco a fijar ciertas fronteras de la realidad exterior, realidad que se procura siempre estudiar a la luz de experimentos. Dejando a un lado a los inquisidores y teólogos, como Salazar y Frías y Spé, a los que les interesó el tema por razones de Justicia y Religión ante todo y que son hombres de cultura humanística (no hay que olvidarlo), hay que recordar que, en el momento de apogeo de la Filosofía matemática y físico-natural, viven varios filósofos que realizan experiencias para demostrar precisamente la irrealidad de la Brujería, utilizando un método francamente experimental.

Son famosos entre ellos Gassendi y Malebranche. Gassendi hizo tomar un narcótico a varios aldeanos de los Bajos Alpes diciéndoles que iban a asistir en seguida a una junta diabólica. Este narcótico estaba preparado con arreglo a la receta que le había dado un brujo; los aldeanos quedaron, en efecto, sumidos en un letargo y al cabo de él contaron una serie de actos a los que habían asistido, lo cual sirvió para que el famoso defensor del Epicureísmo escribiera una demostración contraria a la tesis común, que influyó en los espíritus (preparados para ello) más que las de autores anteriores, como el doctor Laguna<sup>11</sup>.

Malebranche, por su parte, tenía unas ideas muy definidas sobre el papel de la «imaginación» en el asunto de la Brujería. Así, en su famoso tratado «De la recherche de la verité» (lib. II, parte III, capítulo VI) se encuentran los pasajes siguientes: «Bien sé que algunos encontrarán motivo de crítica en el hecho de que yo atribuya la mayor parte de las brujerías a la fuerza de la imaginación, porque sé que a los hombres les gusta que se les meta miedo, que se enojan contra aquellos que pretenden desengañoslos y que se parecen a los en-

fermos por imaginación, que oyen con respeto y ejecutan fielmente las prescripciones de los médicos que les pronostican accidentes funestos; y esta inclinación a creer ciegamente todos los sueños de los demoniógrafos es producida y mantenida por la misma causa que hace tercos a los supersticiosos, como es bien fácil comprobar. Sin embargo, esto no debe impedirme el describir en pocas palabras cómo creo yo que se establecen opiniones semejantes.

«Un pastor en su hogar cuenta después de cenar, a su mujer e hijos, las aventuras del «Sabbat». Como su imaginación se halla caldeada de modo ligero por los vapores del vino, y como cree haber asistido varias veces a esta asamblea imaginaria, no deja de hablar de modo vivo y expresivo. Su elocuencia natural, unida a la disposición en que está toda la familia, para oír hablar de un tema tan nuevo y terrible, debe producir, sin duda, extrañas huellas en la imaginación de los débiles, y es imposible que la mujer y los hijos no queden asustados, convencidos y seguros de la realidad de lo que oyen. Es un marido, es un padre, que habla de lo que ha visto, de lo que ha hecho. Se le ama y respeta: ¿Por qué no ha de creérsele? El pastor repite lo mismo en días diferentes. La imaginación de la mujer y de los hijos recibe, poco a poco, impresiones más profundas. Se acostumbran, los miedos pasan, queda la convicción, sin embargo. Al fin, la curiosidad les instiga a ir. Se frotan con cierta droga con tal intención y se acuestan: esta disposición de su ánimo caldea aún más su imaginación, y las marcas que el pastor había formado en su cerebro se abren en grado suficiente como para hacerles juzgar, durante el sueño o ensueño, presentes o reales todos los movimientos de la ceremonia de que les había hecho una descripción. Al levantarse se hacen preguntas mutuas y se cuentan lo que han visto. Así fortifican las huellas de su visión y aquel que posee la imaginación más fuerte y que tiene un poder persuasivo mayor sobre los otros, no deja de fijar la historia imaginaria del «Sabbat» en pocas noches. He aquí a unos

brujos cabales que ha hecho el pastor. Y ellos harán otros a su tiempo si, poseyendo imaginación fuerte y viva, no les impide el miedo contar historias semejantes. Se han encontrado varias veces brujos de buena fe que decían a todo el mundo en general, que iban al «Sabbat» y que estaban tan persuadidos que, aunque varias personas los velaran y aseguraran que no habían salido de sus camas, no podían rendirse al testimonio de éstas»<sup>12</sup>.

He aquí un punto de vista bien radical expuesto por un filósofo que, si se ha de creer lo que se cuenta de él, no estaba exento de padecer terrores debidos a su propia imaginación. Malebranche, sin embargo, no deja de reconocer que hay brujos verdaderos, aunque piensa que son muy raros, que el «Sabbat» es un sueño siempre y que los parlamentos que recusan las acusaciones de Brujería son los que dan muestra de mayor equidad. Encantos, sortilegios, etc., pueden ser obra del Demonio que obra, «quelque fois» solamente, por esta vía y mediante un permiso particular de una Potencia Superior. Y antes de la venida de Cristo sus engaños podían ser, siempre, más frecuentes que después<sup>13</sup>.

#### 4. Procesos tardíos

Todas estas ideas no ejercieron aún influencia sobre muchos jueces y otras personas responsables de la administración de justicia que no sólo durante el siglo XVII, sino también durante el XVIII, condenaron a la hoguera a brujos y brujas, de acuerdo con el criterio de Sprenger, etc. Y ello, según se ha dicho y repetido, más en países protestantes que en países católicos. Las causas no fueron casi nunca tan sensacionales como las de los viejos tiempos. Pero no faltan algunas tardías muy ilustrativas.

Así, todavía en 1670, en Suecia, hubo un proceso memorable. Los niños del pueblo de Mohra, en el distrito de Elfdale o Elfdalen, provincia de Dalecarlia, declararon que unas brujas les habían transportado a un lugar desconocido antes para ellos y llamado Blockula,

en el que celebraban un «Sabbat» presidido por Satán en persona. Para ir las brujas invocaban al Demonio por tres veces de esta manera: «¡Antesser, ven y llévanos a Blockula!» Otras veces le llamaban Locyta. El Demonio, la mayor parte de las veces, se les aparecía con un jubón gris, calzas coloradas, medias azules, un sombrero puntiagudo y barba rojiza. El llevar a un niño era necesario a toda bruja para asistir al «Sabbat». En cuanto éste llegaba debía renegar de Dios y hacer pacto con el Demonio; luego era bautizado por un sacerdote infernal y aun confirmado. Tras esto venía el banquete en el que los brujos y diablos comían de unos alimentos sabrosos unas veces, insulsos otras. Después del banquete, la danza. Los brujos se pegaban y daban vueltas, montados en albardas, mientras el Demonio se reía a carcajadas y tocaba el arpa con sus garras puntiagudas. De las relaciones de éste con las brujas nacían hijos e hijas, pero de las de los brujos y brujas entre sí nacían sapos y culebras. El detalle más original en estas declaraciones es el de que en ellas se dice que el Diablo murió en cierta ocasión, para resucitar poco después. Todo lo demás parece sacado de uno de los muchos libros sobre Demoniolatría anteriores.

Esto se explica teniendo en cuenta que los que tomaron las declaraciones eran teólogos al tanto de lo que ocurrió en Alemania antes. El caso es que a consecuencia de lo que declararon los chicos, que eran trescientos, fueron quemadas setenta mujeres y azotadas cincuenta y seis. De los acusadores fueron quemados asimismo quince de los mayorcitos, ya que tenían dieciséis años, y a cuarenta se les dieron azotes. Las incoherencias, las contradicciones en los detalles, no chocaron esta vez a los jueces tampoco<sup>14</sup>. Pero así como en tiempos modernos ciertos procesos mal llevados y peor sentenciados produjeron campañas violentas de carácter revisionista, así también éste y otros como éste excitaron el ánimo de hombres no dispuestos a seguir con la idea de que la costumbre hace ley.



### 1. La corriente crítica en la primera mitad del siglo XVIII

Nunca los que inician un movimiento cultural son los que reciben mayores plácemes cuando aquél triunfa, sino que son juzgados representantes de él aquellos que, hecho ya lo principal, tienen la suerte o habilidad de representarlo de modo más comprensible para el público. Esto trae como consecuencia alteraciones de la verdad histórica y generalizaciones falsas. Así se suele decir que el delito de Brujería dejó de existir gracias a la acción de los hombres de la época de las luces, cuando, en realidad, durante todo el siglo XVIII en muchos países se siguió condenando severamente a brujos y hechiceros, mientras que en otros, el supuesto delito quedó reducido a un delito común<sup>1</sup>, equiparable a los de fraude y engaño y esto por influencia de magistrados que poco o nada tenían que ver con la ilustración, como los mismos inquisidores españoles del siglo XVII.

Lo que da mayor interés al movimiento crítico dieciochesco es que merced a él aquí y allá se hacen sondeos científicos en este asunto de la Brujería y otros



relacionados con él; sondéos que, a veces, llegan a las últimas consecuencias. Y como casi siempre, fue de Holanda de donde salieron, ya a fines del siglo XVII, los escritos de contenido más radical contra viejas opiniones. En Holanda escribió Bayle, el aprovisionador de los enciclopedistas, acerca de la Magia, con libertad extraordinaria<sup>2</sup>, aunque no sin rendir tributo, a veces, a su preparación de teólogo, protestante primero, católico después y vacilante en última instancia. Bayle, en suma, no se atreve a negar de modo absoluto la realidad de lo que se contaba acerca de Brujería en su época o en la enorme masa de libros que leyó sobre el particular. El escéptico no es el que niega, sino el que duda, y Bayle dudaba de todo, según es bien sabido. Pero en Holanda mismo y en su época se publicaron muchos folletos y libritos en que se aplicaba el libre examen de modos variadísimos al mismo asunto, llegando a veces a consecuencias radicales. De todos los libros con carácter crítico, negativo, el que acaso produjo más escándalo fue el de un teólogo, también holandés de nación, llamado Baltasar Bekker (1634-1698), y titulado «Betoorverde weereld», lo que parece que quiere decir «el mundo encantado». Fue impreso en Leuwarden en 1691 y bien pronto traducido a varios idiomas europeos. En 1694 apareció la edición francesa<sup>3</sup>.

Cuál sería el espíritu del libro y la fealdad del autor (cuyo retrato se encuentra a la cabeza de esta traducción francesa) que el poeta La Monnoye escribió el epigrama siguiente acerca de él:

*«Oui, par toi de Satan la puissance est brissée:  
Mais tu n'as cependant pas encore assez fait;  
Pour nous ôter du diable entièrement l'idée  
Bekker, supprime ton portrait»<sup>4</sup>.*

Demostrar en pleno siglo XVII, aunque fuera en Holanda, que el Diablo no intervenía en la vida del hombre era empresa peligrosa. Bekker vio su obra condenada por un sínodo y fue privado del cargo que desempeñaba, llevandó hasta su muerte una vida errante y poco segu-

ra. En lo que toca particularmente a la Hechicería y a la Brujería, se comprende que un hombre que era racionalista radical en exégesis, reputara como patrañas ridículas o como espantosos crímenes judiciales los hechos tan repetidos en su época y antes de ella<sup>5</sup>, de que se habló en los capítulos anteriores. En otras obras se ataca el tema por un lado humorístico.

En 1710 aparece, también en Amsterdam, un libro anónimo escrito en francés, con el título de «L'histoire des imaginations extravagantes de Monsieur Oufle», que es una sátira en la que el autor adopta, con respecto a los libros de Magia, etc., la misma actitud que adoptó Cervantes en el «Quijote», con respecto a los libros de caballerías. Pero fuera de esto no hay que pretender encontrar otra analogía entre la obra maestra española y el razonar cansado y difuso, las aventuras monótonas y las bromas sosas que acumuló Bordelon (1653-1730) en su escrito, pues a él se debía aquella obra anónima. Mas la cuestión es que ésta se imprimió varias veces y que, por tanto, hubo de ejercer alguna influencia<sup>6</sup> en una Europa razonadora en esencia.

Escritas con más talento que las aventuras de Monsieur Oufle están unas cartas del médico St. André, que aparecieron en 1725 y en las que se insiste acerca de la importancia que tiene la literatura hechiceril en la formación de las declaraciones y confesiones de los que han confesado ir al «Sabbat»<sup>7</sup>. St. André tuvo, sin embargo, sus adversarios y en aquel erudito siglo, tan dado a polémicas y panfletos, no faltaron disputas semejantes en otros países<sup>8</sup>, ni ficciones satíricas de una pesadez extraordinaria por lo general, en que se discutía a veces superficialmente, sobre lo que cien años antes era el terror o la pesadilla de Europa.

En Italia, por ejemplo, fue el marqués Escipión Maffei el que combatió de modo más radical las vanidades de la Brujería. El año 1749 un escritor piadoso, Girolamo o Jerónimo Tartarotti, había publicado una obra titulada «Del Congresso notturno delle Lammie» en la que con gran erudición se impugnaba a Del Río y otros autores

semejantes, siguiendo, otra vez, la antigua tesis de que las brujas asistían con la imaginación tan sólo a sus conciliábulos, cometiendo también sólo «in mente» las fechorías de que se les acusaba. Tartarotti creía, no obstante, que el Diablo podía intervenir en las conciencias de las descarriadas y en ningún caso negaba la existencia y eficacia de la Magia en círculos que no fueran los de estas hechiceras ignorantes<sup>9</sup>. Maffei fue consultado acerca de la obra de Tartarotti y respondió con un corto escrito, alabando la erudición de aquel autor, pero declarando también que sus tesis le parecían inadmisibles. A este parecer respondió Tartarotti con una «Apología» en la que sigue el mismo método que empleó Orígenes para combatir a Celso, es decir, copiando, párrafo por párrafo, el tratado de su contrincante y rebatiéndolo también párrafo por párrafo. Pero ya la mayor parte de la gente de influencia se inclinaba más a la opinión de Maffei<sup>10</sup>. El presidente Montesquieu resumía así el punto de vista adoptado, en el capítulo V del libro XII de su clásica obra «De l'esprit des lois»: «Máxima importante: hay que ser muy circunspecto en la persecución de la Magia y la Herejía. La acusación por estos dos crímenes puede chocar de modo extremado a la libertad y ser fuente de una infinidad de tiranías, si el legislador no sabe limitarla. Pues como no cae directamente sobre las acciones del ciudadano, sino más bien sobre la idea que se han formado acerca de su carácter, se convierte en cosa peligrosa en proporción a la ignorancia del pueblo. Y, en consecuencia, un ciudadano siempre está en peligro porque la mejor conducta del mundo, la moral más pura, la práctica de todos los deberes no son garantías contra las sospechas de estos crímenes»<sup>11</sup>. Claro es que aquí Montesquieu se refería a personalidades de gran relieve. Pero en el orden práctico de la vida su consejo tenía una validez también ilimitada.

## 2. Lo que pensaban de la Brujería Voltaire y el padre Feijoo

Puede decirse que a mediados del siglo XVIII la batalla entre los que defendían una concepción mágica del mundo y quienes la atacaban de lleno, se hallaba ya casi terminada a favor de los segundos al menos en las clases dominantes. Voltaire, en su «Diccionario filosófico», en el artículo sobre los poseídos, escribía lo que sigue: «Es pena grande que hoy no haya ya ni poseídos, ni magos, ni astrólogos, ni genios. No puede concebirse lo que hace cien años suponían todos estos misterios como recurso. Toda la nobleza vivía por entonces en sus castillos. Las tardes de invierno son largas y se hubiera muerto de aburrimiento sin estas nobles diversiones. No existía castillo al que en días determinados no volviera un hada, como el hada Merlusine lo hacía en el castillo de Lusignan. El gran cazador, hombre seco y negro, cazaba con una jauría de perros negros en el bosque de Fontainebleau. El diablo torcía el cuello al mariscal Fabert. Cada aldea tenía su brujo o su bruja, cada príncipe tenía su astrólogo; todas las damas se hacían decir la buena ventura; los poseídos andaban campo traviesa; la cuestión era saber quién había visto al Diablo o quién lo había de ver; y todo esto era objeto de inagotables conversaciones que mantenían a los ánimos suspensos. En la actualidad se juega insípidamente a la baraja y se ha perdido mucho al ser desengañado»<sup>12</sup>. Y en otra ocasión, con una pluma menos ligera, al tratar del culto sabbático, afirmaba rotundamente: «Sólo la acción de la Filosofía ha curado a los hombres de esta abominable quimera, y ha enseñado a los jueces que no hay que quemar a los imbéciles»<sup>13</sup>. Creo oír ya los comentarios de las personas piadosas, hostiles al patriarca. Pero es fácil sostener que lo que él y los enciclopedistas decían (que se considera siempre como símbolo de un racionalismo heterodoxo) lo decían en este mismo orden, aunque fuera con palabras más templadas, personas de otra

condición y creencias. En un comentario al libro de Dom Calmet, del que ya se ha aprovechado algo antes, su compañero de orden, Feijoo, decía refiriéndose también a la Hechicería sabbática: «Hubo en los tiempos y territorios en que reynó esta plaga, mucha credulidad en los que recibían las informaciones, mucha necedad en los delatores y testigos, mucha fatuidad en los mismos que eran tratados como delinquentes. Los delatores y los testigos eran, por lo común, gente rústica, entre la cual, como se ve en todas partes, es comunísimo atribuir a la hechicería mil cosas, que en ninguna manera exceden las facultades de la Naturaleza o del Arte. El nimio ardor de los procedimientos y frecuencia de los suplicios trastornaba el seso de muchos miserables, de modo que luego que se veían acusados, buenamente creían que eran brujos o hechiceros y creían y confesaban los hechos que les eran imputados, aunque enteramente falsos. Este es efecto natural del demasiado terror, que desquicia el cerebro de ánimos muy apocados. Algunos jueces eran poco menos crédulos que los delatores y delatados. Y si fuesen del mismo carácter los de hoy, hoy habría tantos hechiceros como en otros tiempos»<sup>14</sup>. Estas palabras encierran más verdad histórica que las de Voltaire. Pueden ponerse en relación con las escritas por hombres de fe, que por la misma época o antes se vieron obligados en conciencia a discrepar de lo que otros hombres de fe habían hecho, sin sentir por ello vacilaciones ni dudas. Así, conviene recordar ahora que la doctrina del padre Spé fue recogida mucho tiempo después de aparecido su libro en obras teológicas, como la del abate Bergier, y a través de éstas hubo de alcanzar difusión mayor en un público que veía ya el asunto de las persecuciones desde lejos<sup>15</sup>, un público racionalista hasta llegar a grados inimaginables y sobre el que los «esprits-forts» ejercían, sin duda, una tiranía que hoy ya no ejercen.

### 3. La crítica en la segunda mitad del siglo XVIII

Durante la segunda mitad del siglo XVIII fue útil que se publicaran libros en los que, de una manera u otra, se combatía la creencia en brujas y en general toda clase de supersticiones, desde un punto de vista racionalista. Lo que los hombres de generaciones anteriores dijeron tímidamente ahora se dice sin embarazo alguno, en tono de broma con frecuencia. Porque ya era raro que una bruja o un brujo sufriera penas severas y sí de buen tono no creer en brujerías.

En el «Diario noveno» de don Gaspar Melchor de Jovellanos, hombre que representa mejor que ningún otro el criterio de los progresistas moderados españoles de fines de aquel siglo, vemos que por agosto de 1798, recién destituido del cargo de ministro de Justicia, se hallaba en trance de leer dos obras del género a que aquí se alude. Era la una debida al ingenio de don Cándido María Trigueros (1736-1800) y se llamaba «Las brujas», precisamente. La encontró de poco interés. La otra se titulaba «Memorias de la gitana Pepilla la Ezcurripa» y sobre ella acota: «excelente idea para desterrar las vanas creencias acerca de brujas, hechizos, duendes, zabories, etcétera: buena dedicatoria a Cervantes; mas, entrando en materia, la invención ridícula, los caracteres mal definidos, los incidentes inverosímiles o extravagantes, y el estilo sin gracia, sin chiste, sin brillo, etc.»<sup>16</sup> Es el vicio de la literatura satírica de la época, en España y fuera de España. Aquellos hombres, preocupados por racionalizar la vida, cultivaban mejor el género sentimental, solemne y quejumbroso.

En última instancia, durante las luchas políticas de comienzo del siglo XIX, la creencia en brujas sirve a algunos para simbolizar a las gentes chapadas a la antigua, partidarias del Absolutismo y de los regímenes despóticos. Así, en uno de los «Diálogos satíricos» de don

Francisco Sánchez Barbero sale al comienzo un Floralbo, representante de los ideales conservadores, diciendo:

*«En presencia del orbe, que me escucha,  
Provoco, desafío, cito, aplazo  
A su reverendísima Feijona  
Con toda la caterva de sectarios,  
Pretéritos, presentes y futuros,  
Que con lengua procaz, y sin recato,  
La existencia real y verdadera  
De brujas niegan, nieguen y negaron.  
Existen, yo lo digo; si no basta  
Mi dicho, pronto estoy para probarlo,  
Con razones, con armas, como quieran,  
En calles, plazas, cátedras y campos»*<sup>17</sup>.

Y es así cómo la locución «creer en brujas» viene a usarse, al final, para aludir a una persona nimiamente crédula y de pocos alcances. Pero ahora nos preguntamos: ¿En el cambio de opinión sobre este asunto han influido solamente las discusiones entre juristas, teólogos y filósofos? Fácil es demostrar que no. Fácil es hacer ver que quienes acaso han arrastrado más al hombre de cierto gusto y juicio a adoptar posiciones nuevas han sido, voluntaria o involuntariamente, los artistas y los literatos al tratar el tema de la Brujería desde el punto de vista propio, peculiar, del que se va a decir algo en el capítulo que sigue.

### 1. El Bosco, o la censura objetiva

En las obras en que se discuten problemas relacionados con la Magia casi siempre se adopta un criterio de investigación psicológico, sociológico o histórico (cuando no teológico) completamente ajeno a toda inquietud estética. Los antropólogos, los historiadores de las religiones y los sociólogos en general suelen ser personas que están muy lejos del campo artístico. Juzgo, sin embargo, que una orientación estética arrojaría mucha luz sobre aspectos de la Antropología y de la Historia de las religiones que se han querido ilustrar a la luz de averiguaciones sobre la Moral y las ciencias morales de modo preferente. Y si hay alguno susceptible de ser explorado por personas con inclinaciones estéticas (y hasta con curiosidad por el Humor) es éste de la Brujería de modo concreto. Porque, en múltiples casos, la «corrección mental» que ha servido para no caer en los delirios de la persecución y del pánico ocasionados por la creencia en brujas precisamente, se ha llevado a cabo por medio de la burla y el humor aplicados de modo artístico. Ya Horacio, Ovidio, Petronio y otros escrito-

res latinos, adoptando un tono satírico, combatieron de forma sin duda eficaz en su tiempo el miedo a las brujas. Una buena sátira ha podido hacer más efecto en ciertas mentes de ayer y de hoy que toneladas de libros escritos por metafísicos, moralistas o teólogos, demostrando que las brujas vuelan o que no vuelan. Pero tanto como valorar el Humorismo y el Arte como elementos correctores de la mente, conviene aquí señalar ciertos nexos que existen entre la posición de burla, que parece ha de ser en esencia crítica (escéptica en última instancia) y la credulidad y aun el terror.

A fines del año 1871 Nietzsche había concluido de escribir «El origen de la tragedia, o helenismo y pesimismo». Se trata, según es bien sabido, de un libro de estética y de moral a la par. Lo más sustancioso en él es aquella distinción entre lo apolíneo y lo dionisiaco, contenida en su primer capítulo, distinción que ha tenido aplicaciones diversas. Nietzsche empieza por subrayar el extraordinario antagonismo existente, dentro del mundo griego, tanto en orígenes como en fines, entre el arte plástico, apolíneo, y el arte desprovisto de formas, la música, o sea el arte de Dionysos. Las concepciones plásticas surgen en momentos de ensueño, producen un arte de apariencias, de imágenes llenas de majestad y de serenidad. El arte dionisiaco se produce en estados de embriaguez y frenesí, causados por las bebidas alcohólicas y excitantes: es multitudinario y violento. Los estados que podríamos llamar dionisiacos se caracterizan porque se producen con la embriaguez, se acompañan de la música y producen pasiones de ánimo contradictorias: primero una alegría desenfrenada, luego una tristeza sin límites. El espíritu apolíneo se halla dominado preferentemente por nociones espaciales, mientras que en el dionisiaco imperan nociones de tiempo. El apolíneo ama lo estático, lo ordenado, lo sometido a reglas. El dionisiaco lo dinámico, irregular y cambiante.

Claro es que tanto una tendencia como otra se dan en sociedades distintas a la griega y cuando Pedro de Valencia comparaba lo que se decía de las humildes bru-

jas del norte de España con lo que los trágicos habían dicho de las bacantes griegas se dejaba guiar por la idea de que los arrebatos de tipo dionisiaco se podían dar aquí y allá, produciéndose siempre por móviles similares: hacía, en suma, una generalización psicológica de cierto valor.

La bruja, por muchas razones, es un personaje de tipo dionisiaco. Incluso hasta por la conexión que se establece entre ella y ritmos, músicas y bailes violentos y arrebatados. La bruja, como Dionysos y como el mismo Demonio medieval, en ciertas ocasiones produce risa, es objeto de burlas; pero en otros momentos causa terrores y espantos sin iguales. El paso de la burla, la sátira (incluso la alegría desenfrenada) a la cólera y al terror es un paso que se produce mecánicamente en los borrachos. La bruja real, turbulenta y alocada, debió ser con frecuencia una mujer borracha<sup>1</sup> que producía risa y miedo, o las dos cosas a la par, en personas sencillas y cuyos instintos y emociones no estaban tan ordenados como en un tratado de Psicología. Pero hay que observar que, precisamente, el tránsito colectivo del miedo a la risa o burla ha sido el que ha hecho que la Brujería deje de ser también, al fin, un problema colectivo y en la tarea de señalar este tránsito de modo propio para hacer perder la fe han trabajado, voluntaria o involuntariamente, los artistas: poetas, novelistas y pintores sobre todo.

La intención que tuvieron muchos artistas medievales al representar escenas grotescas en lugares dedicados a la Religión y al Culto parece que, en general, fue extraordinariamente piadosa. Pero el resultado no estuvo, a veces, en consonancia con aquella intención y así se explica, por ejemplo, que en el siglo XVII hubiera quienes creían que el Bosco había sido un pintor «ateísta»<sup>2</sup>, cuando en realidad debió ser un místico que abominaba, más que nada, de la sensualidad: y entre todas las sensaciones placenteras y fautoras del pecado la que parece haberle preocupado más es, precisamente, la causada por la música. El mundo de los sonidos está siempre presente

en sus sátiras y con él el de los ritmos y los movimientos. Las representaciones de brujas que nos ha dejado el Bosco en un dibujo que se conserva en el Museo del Louvre comprueban muy bien la idea de que el pintor creía que todo lo que fueran movimientos descoyuntados, equilibristas raros, caprichos de tipo muscular, era algo diabólico en esencia<sup>3</sup>.

Varios de los cuadros del mismo contienen bastantes representaciones alusivas a creencias brujeriles y las que más llaman la atención son las referentes a traslaciones raras, a movimientos insólitos. En una de las tentaciones de San Antonio, del Prado (n.º 2.051), podemos ver la imagen clásica de la pareja que se traslada por los aires al «Sabbat» montada en un pez volador. Él delante llevando al hombro una pértiga de la que pende el caldero de las cocciones mágicas y ella detrás con una falda de cola larga y pretenciosa<sup>4</sup>.

El Bosco pintó para censurar. Felipe II mandó comprar sus cuadros, movido por su espíritu religioso moralizador. Pero tiempo después la contemplación de las fantasías del genial artista más han contribuido a la burla y a la sátira fría y poco pía que a otra cosa. Hoy será raro el que visitando las salas del Prado, donde se encuentra lo mejor y más abundante de su obra, sienta impulsos místicos y no se vea dominado por pensamientos satíricos o por sugerencias morbosas.

## 2. El realismo literario

Otros pintores flamencos gustaron de tratar temas semejantes, siendo su pintura apreciadísima en España. En algunos la intención caricaturesca llega a grados extraordinarios, como en el cuadro que representa un banquete sabbático del Museo de Bilbao<sup>5</sup>. Así, insensiblemente, al multiplicarse estas obras, la intención primordial religiosa, moralizadora, va siendo dominada por una intención estética, humorística.

¿Quién puede sentirse edificado ante unas tentaciones de San Antonio concebidas estilo Teniers, o ante una

escena infernal como las de Brueghel, del mismo modo como puede estarlo ante un cuadro de Fra Angélico? La pintura religiosa en los siglos XVI y XVII se hace, o dramática y realista (como en España), o decorativa (como en Italia) o fantástica, siendo el tema religioso mismo de significado accesorio frente a paisajes y escenas costumbristas (como en los Países Bajos). Lo que antes era fin ahora es medio para pintar a punta de pincel bellos «países» y figuritas, o grandes composiciones a lo Rubens. En literatura pasa algo parecido. Y en lo que toca a nuestro tema concreto observaremos que al realismo piadoso con que algunos autores medievales hablan de brujas y hechiceras, fustigando sus vicios y perversiones, sucede un realismo puramente estético casi, en que de modo sólo secundario se condena a aquéllas: las brujas pasan a ser tema de ejercicio literario. Cuando mejor se domina el idioma, mejor se dibujan, como unos personajes más en el mundo abigarrado de la novelística, que en España adquiere extraordinario desarrollo en los siglos XVI y XVII, según es bien sabido.

Ya Cervantes traza la silueta de la bruja con humor, en «El coloquio de los perros». Quevedo, en el capítulo primero de «El Buscón», donde el protagonista cuenta sus antecedentes familiares, al hablar de la madre de éste, que era alcahueta, alude a su carácter de bruja o hechicera también con el consabido tono burlesco<sup>6</sup>. Y en vida de estos dos grandes ingenios la fama de los aquelarres vascos se extendió por toda España. En una época en la que en Castilla y Andalucía fueron castigadas multitud de hechiceras, ellos y otros que vivían en aquellas tierras, al referirse a los conciliábulos diabólicos, en vez de aludir a lo que se decía de aquellas hechiceras (como lo hacían cuando se trataba de ligazones o maleficios) se referían preferentemente a los aquelarres del Norte. Así Cervantes en el citado «El coloquio de los perros», que es una joyita de observación, al poner en boca de uno de los interlocutores la descripción de los hábitos de una bruja andaluza que había sido su ama, dice que ésta afirmaba haber estado «en

un valle de los Montes Pirineos, en una gran jira» y que daba detalles de lo que allí ocurría que no podían repetirse: «...(vamos) muy lejos de aquí, a un gran campo, donde nos juntamos infinidad de gente, brujos y brujas, y allí nos da de comer (el Diablo) desabridamente, y pasan otras cosas, que, en verdad, y en Dios y en mi ánima, que no me atrevo a contarlas, según son sucias y asquerosas, y no quiero ofender tus castas orejas»<sup>7</sup>. Estas reflexiones, puestas en boca de un perro, son las que otros ponen en boca de severos magistrados. ¡Qué diferencia!

Algo avanzado el siglo XVII la fama aumenta. Don Luis Vélez de Guevara, en «El diablo cojuelo», publicado en 1641, hace pronunciar a don Cleofás, en lo alto de la torre de San Salvador de Madrid, estas palabras: «Buelve allí y mira con atención cómo se está untando una hipócrita a lo moderno para hallarse en una gran junta de Brujas que ay entre San Sebastián y Fuenterrabía, y a fe que nos aviamos de ver en ella si no temiera el riesgo de ser conocido del Demonio que haze el cabrón, porque le dí una bofetada a mano abierta en la antecámara de Luzifer sobre unas palabras mayores que tuvimos...»<sup>8</sup> La intención es moralizadora. Pero, ¿y el tono? Burla, burlando, la conciencia de los que leían estas cosas tenía que impregnarse de escepticismo.

Todavía durante el reinado de Carlos II y en la época ya muy lejana al suceso, el costumbrista Francisco Santos escribió unas líneas dedicadas al proceso de Logroño y a las brujas, en cierta obra en que reprueba las supersticiones vulgares<sup>9</sup>. Pero siempre con un aire satírico-literario. La intención moral de todos estos autores no evita —como digo— que el mismo tono con que escriben y el género que cultivan sean factores muy fuertes para que sus lectores tomaran algo en broma el asunto. Y fue utilizando el humor, en dosis verdaderamente corrosivas como en épocas posteriores, otros hombres de pluma, dotados también de gran fuerza expresiva, hicieron que las personas «leídas» terminaran creyendo que todo esto de la Brujería era patarata y que,

al final, los artistas tomaran aquel tema no para satirizar y condenar a las brujas y brujos, sino a los que creían en que existían y a los que les habían perseguido y condenado.

### 3. Goya y la mentalidad moderna

La concepción objetivista del mundo, propia de la Edad Antigua y aun de la Edad Media en gran parte, se prestó a la creencia en los actos hechiceros y mágicos. Del mismo modo, el subjetivismo de la época Moderna, del siglo XVII en adelante, contribuyó no poco a que aquella creencia se desintegrara y dejara de formar sistemas coherentes, ordenados. Al desintegrarse la conciencia antigua, la sátira hubo de invertirse. Y ya en la España de las postrimerías del Antiguo Régimen el objeto de ella era —como he insinuado ya— todo aquel que seguía aferrado a lo que un siglo antes era lo normalmente creído. He aquí un ejemplo que lo prueba.

Don Antonio Ponz, el crítico e historiador del Arte de tendencia neoclásica, cuenta que durante uno de sus viajes por las diferentes partes de España hechos en tiempos de Carlos III, un día lluvioso llegó a un lugar de la jurisdicción de Cuenca, en el que fue bien recibido en una casa hidalga. Después de haberse secado al fuego, durante la cena, fueron llegando las personas más notables del término, deseosas de tratar con el forastero, como siempre ocurría en aquellos tiempos, en que las comunicaciones con el exterior eran menos frecuentes que hoy. Pronto se destacó entre ellas un señor que se las daba de instruido y que comenzó a atacar con dureza al padre Feijoo, negando que sus obras disiparan la ignorancia: «Todo quanto dice de las brujas —sostuvo el buen señor— es pura falsedad, dexando otras cosas infinitas. Hay brujas, las ha habido y las habrá: y yo no hablo por cuentos de otros, sino por lo que a mi me ha sucedido»<sup>10</sup>. Y comenzó a contar casos estupendos y que nuestro abate se abstiene de copiar. Porque para él lo interesante era dibujar, burlándose de ella, la figura de

un hombre con cierta cultura, pero aferrado a ideas tan *viejas* que aún creía en brujas. No faltaron en la misma época escritores que intentaron combatir aquella *preocupación* —como se decía entonces— vulgarísima y bastante extendida entre el vulgo, mediante novelas de intención satírica y otros escritores similares, según se ha visto en el capítulo anterior. Mas el siglo XVIII español fue tan negado, desde el punto de vista de la creación romanesca, que aquellos escritos no pueden considerarse sino como simples abortos del genio.

Creían los que los dieron al público que seguían la tradición cervantina. Pero no hay modo de comparar su estilo digresorio y difuso con la prosa directa de Cervantes. En cambio, por rara paradoja, en aquel medio cortés y comedido surge un genio desenfrenado que por vía pictórica pretende satirizar las mismas ideas de que se burlaban Ponz y sus atildados amigos y nos dejó unas imágenes de tal fuerza que en vez de producir risa nos producen terror, pánico. Creo, en suma, que cualquier inquisidor antiguo hubiera deseado tener mejor a su servicio a un artista como Goya para demostrar lo terribles y repugnantes que eran los conciliábulos y demás actos de las brujas que al Bosco con su visión de pintor medieval. Las obras goyescas con alusiones a ellas corresponden a dos momentos y a dos técnicas. De 1793 a 1796 ó 1797 trabajaba Goya en «Los Caprichos», de los cuales hay bastantes borradores o dibujos y la serie de ochenta planchas de aguafuerte varias veces tiradas. En 1799 salió la primera edición de ellas, que tuvo que retirar en seguida, porque fue denunciado a la Inquisición<sup>11</sup>. No ha de chocar. La intención hostil hacia aquel Tribunal es evidente. La última plancha, la que lleva el número ochenta, se titula «Ya es hora» y parece una alusión a la hora en que inquisidores y frailes dejen de actuar en el país<sup>12</sup>. Otras no son menos claras en su hostilidad hacia teólogos y leguleyos a la vieja usanza<sup>13</sup>.

Pero el que repasa las composiciones en que salen las brujas, «a caza de dientes», chupando niños, volando y en conciliábulos de mil extraños modos<sup>14</sup>, siente una

sensación de angustia que no experimenta al contemplar las creaciones del Bosco, inquietantes, sí, pero con un aire mucho más burlesco. Y es que, por esta época, Goya ya había caído preso de la sordera que tanto le amargó y acaso la enfermedad contribuyó no poco a que desarrollara aquellos temas, dándoles un carácter más hondo que el de la pura sátira intelectual o «cultural».

Más trágicas aún que «Los Caprichos» son, si cabe, las pinturas negras de la llamada «Quinta del sordo», que se conservan en el Museo del Prado, gracias a una donación del barón d'Erlanger. Las alusivas a la creencia en brujas son las que llevan los números 756 (dos brujas volando), 757 (cuatro brujas por los aires), 755 (conventículo campestre), 761 (aquejarre) y 762 (bruja comiendo con su familia). Estas pinturas, que datan también de una época de gran depresión de ánimo del pintor, son acaso la mayor muestra de Pesimismo que puede darnos el arte. El mundo es negro y lo que en él ocurre más negro aún. El «aquejarre», pues, con todos los atributos que se le asignan en las antiguas relaciones, es el símbolo más perfecto de una sociedad fea y bestial, dominada por crímenes y violencias de todas clases. Personalmente, creo que la lectura de la relación del auto de fe de Logroño de 1610, que editó Moratín, gran amigo de Goya según es sabido, influyó de modo decisivo en la concepción de estas pinturas negras y en las que el movimiento juega siempre un papel primordial.

Pero aun en la concepción de «Los Caprichos» juzgo que ya el violento genio del pintor estuvo influido por la pulcra mente del comediógrafo. Lo que pasó fue que Goya dio un paso más adelante que Moratín. Fue un precursor de tiempos más modernos y, de una manera u otra, intuyó algo que hoy día vemos claro, a saber: que el problema de la Brujería no se aclara a la luz de puros análisis racionalistas, como los de quienes se burlaban y censuraban a los letrados que habían creado el código o los códigos represivos, sino que hay que analizar seriamente los oscuros estados de conciencia de bru-



jos y embrujados para llegar más allá. Hay, sí, en estas y otras obras de Goya claras alusiones a leguleyos, escritores embrollones y autoridades fanáticas que tienen interés en matar la verdad<sup>15</sup>. Pero junto a las angustias que produce una justicia mal administrada, junto a las maldades de la guerra y los sufrimientos materiales hay otros padecimientos misteriosos de orden psíquico: de suerte que la vida humana se compone, como la misma serie de aguafuertes de Goya, de «caprichos», «desastres» y «disparates». Y una vez sabido esto, podemos ir adelante sin miedo.

Nadie que contemple hoy las obras de Goya pensará que corresponden a la misma fría y seca manera de considerar el asunto de hombres como Moratín o Jovellanos, preocupados por desterrar malos hábitos legales, instituciones corrompidas, creencias añejas. En Goya tenemos como un antecesor genial del hombre moderno. Es antropólogo, psiquiatra, psicólogo y sociólogo a la vez. Es, por encima de todo, un humorista terrible, no un temperamento irónico como sus amigos, muy pagados de sí y seguros de que los demás eran los que erraban. Goya se burla y se lamenta de todo: y este lamento arranca, tal vez, de la consideración de sus propias debilidades y achaques.

#### 4. Romanticismo y Folklorismo

El Arte, en suma, con las intuiciones geniales de algunos de los que se consagran a él, marca rumbos nuevos, sugiere orientaciones que una reflexión lenta provoca difícilmente. Mas con el Romanticismo hubo en éste, como en otros muchos órdenes, un retroceso. No se vio en el tema de la Brujería más que un tema de «color»: de «color local» en escritos como el de Merimée sobre las brujas españolas<sup>16</sup>, o de «color histórico» en novelas y folletines más o menos influidos por los debidos a sir Walter Scott. La fuerza del asunto quedó, pues, en parte, mermada.

Los artistas comenzaron a ver los procesos de Bruje-

ría desde lejos y con un criterio efectista y teatral. La cuestión era usar de ellos de suerte que pudieran producir sensación en el público de los certámenes, de las exposiciones, de las revistas y libros del momento, un público burgués en esencia y satisfecho de la propia manera de ser como ningún otro a lo largo de la Historia. Dejando a un lado el «Sabbat» goethiano, que está aún lleno de espíritu dieciochesco, que sirve al poeta como pretexto para multitud de alusiones satíricas, políticas y filosóficas, podemos poner como ejemplo de obra romántica sobre el particular, la descripción de Víctor Hugo en una balada famosa que dio pie a que Louis Boulanger hiciera una litografía que fue en su época tan apreciada o más que la balada misma. En ésta privan ya, sin embargo, las sensaciones visuales<sup>17</sup>: el poeta hace gala de su facundia solemne. Tiempo después Théophile Gautier compone en la misma línea su descripción del sabbat en «Albertus ou l'âme et le péché»<sup>18</sup>, donde el «color» domina también sobre todo lo demás, un «color» brillante a veces, oscuro otras. Pero tanto en la poesía de Hugo como en la de Gautier hay un virtuosismo, una destreza profesional, que nos recuerda a la de Gustavo Doré y otros dibujantes y pintores de la época y que está muy lejos de la sinceridad primitiva del Bosco: también de la sinceridad profunda de Goya.

El movimiento romántico fue, sin embargo, promotor de muchas averiguaciones y trabajos: bajo sus auspicios puede decirse que se creó el Folklore. Los artistas, tras haber buscado fuentes de inspiración en la Historia medieval, en las crónicas truculentas de siglos lejanos ya, buscan en el *pueblo* nuevos elementos para sus invenciones siempre espectaculares.

En esta época y aun antes es cuando eruditos como J. Grimm pretenden hallar los filones más ricos de la mitología germánica en la tradición oral, estableciendo una identidad casi absoluta entre las creencias «primitivas» de los germanos y las de los campesinos, tarea que extendieron hacia el dominio céltico otros autores. La investigación fue poco a poco rebajándose hasta conver-

tirse en una «collectanea», en una acumulación de datos más o menos divertida: casi siempre muy monótona y pocas veces adornada por alguna gracia especial.

La bruja sale hasta en las zarzuelas y operetas, en dramas y novelones, banalizándose no poco. La literatura regional hace amplio uso de ella. Los poetas finiseculares, los modernistas y otros afines a ellos, explotan su silueta. En Italia hay cientos y cientos de obras en que sale la «streggha» como personaje central o secundario. No está aún lejano el día en que los críticos literarios creían que «La figlia de Iorio» de D'Annunzio era un drama digno de competir con los de Sófocles y en que en España don Ramón María del Valle Inclán poblaba sus obras de brujas, hechiceras y fantasmas.

Así llegamos también al momento en que un pintor como Zuloaga pinta su conocido cuadro «Las brujas de San Millán», cuya intención es clara. El pintor desearía que, pasados los años, las centurias, otro artista, un poeta, dijera de él, como Théophile Gautier dijo de Valdés Leal:

*«Un vrai peintre espagnol, catholique et féroce,  
Par la laideur terrible et la souffrance atroce,  
Redoublant dans le coeur de l'homme epouvanté,  
L'angoisse de l'enfer et de l'éternité.»*

Pero cada género tiene su tiempo. Y el folklorismo neorromántico y más o menos tremendista de comienzo del siglo xx, cual el historicismo romántico puro, como también otras tendencias más modernas, que se creen muy lejanas y aún opuestas entre sí, nos parecen siempre un poco faltos de sinceridad y, por tanto, de profundidad. El historiador viene a pensar que si quiere decir algo de provecho sobre el tema tiene que desprenderse de la visión romántica y también de la visión folklórica, lo cual es bien difícil en una época en la que el Romanticismo histórico y el Folklorismo ejercen una influencia tan fuerte como sinuosa en la enseñanza oficial y en la vida de las sociedades: en una época en la que los cultivadores de las danzas regionales y del par-

ticularismo rural son los hijos de familias burguesas ciudadanas dirigidos por «especialistas» a sueldo, mientras que los hijos del terruño, en gran proporción, sueñan no ya con tener a su servicio a brujas y duendes, sino con poseer el aparato de televisión o la cámara frigorífica.

De todas maneras, aún es posible explorar la conciencia de algunos menos utilitarios en sus ideales y de ellos he de hablar en el capítulo que sigue, despojado de todo Folklorismo pintoresco, de todo Romanticismo a la vieja usanza.



## 1. Sobre la demoniolatría formal en el País Vasco Moderno

Estamos en 1826 en la vieja ciudad fronteriza de Fuenterrabía. El día 18 de abril, la mayor autoridad del pueblo extendía, a petición de la interesada, un certificado en el que hacía constar que Francisca Ignacia de Sorondo, vecina de la misma ciudad, no era bruja y «si cabe menos hechicera», sino católica, apostólica, romana, aunque reconocía que aquel edicto no podría llegar a borrar la credulidad de la gente sobre el asunto. Al mismo tiempo recordaba a Francisca Ignacia la prohibición que tenía de medicinar, pues por haberlo hecho con desacierto acaso hubiera caído sobre ella la mala reputación<sup>1</sup> que quería borrar de modo tan burocrático.

Francisca Ignacia de Sorondo parece, pues, que era una curandera desafortunada, a la que se acusó de maleficar, en vista de sus fracasos.

Es muy probable que una cantidad regular de mujeres procesadas por brujas en otra época fueran, asimis-

mo, curanderas fracasadas, expuestas a la inquina de sus clientes insatisfechos.

De todas formas, el idioma vasco actual parece hacer distinción clara entre:

1.º Bruja y brujo: «sorguin», «sorguiñ», «zorguin».

2.º Hechicero, hechicera: «azti», «azta», persona que generalmente se ciñe a practicar el arte de la adivinación<sup>2</sup>.

Aparte quedan también los curanderos y los saludadores con gracia especial.

Si de adivinos, saludadores y emplasteros o curanderos de huesos se puede saber algo objetivo con cierta facilidad, de adivinos y adivinas no lo es tan fácil, y de brujos y brujas ya es mucho más difícil, a pesar de que algunos folkloristas modernos han desbrozado el camino. Según sus averiguaciones y según otras personales de las que luego he de hablar, creo que cabe separar también con cierta claridad las tradiciones que arrancan de la época en que se dio una interpretación satánica a la Brujería, de aquéllas, mucho más abundantes a mi juicio, que corresponden a un estrato diferente y en las que el Satanismo o la Demoniolatría formal *no entran casi en juego*, tradiciones *que podemos clasificar como «paganas» en esencia*. Es sobre éstas sobre las que he podido inquirir más y más directamente. Pero para despejar el terreno hablaré primero de ciertas manifestaciones de Satanismo típicas de las que me han dado cuenta en ocasiones amigos que sabían mi interés por estos asuntos.

## 2. Una forma típica de Brujería según observaciones personales

En el País Vasco se han podido recoger, en efecto, algunas tradiciones respecto a las «sorguiñak» o brujas, como adoradoras del Demonio, que se les aparece en forma de macho cabrío: «akerra». En una de las estrofas de la canción conocida con el nombre de «Iru damatxo», estrofa que no muestra tener gran relación con

las demás (aunque, como ellas, es de carácter burlesco), se dice esto:

*«Donostiarrak ekarridute  
Guetariatik akerra:  
Kanpantorrian ipiñidute  
Aita santutzat dutela.»*

O sea: «Los de San Sebastián han traído de Guetaria un macho cabrío, lo han puesto en el campanario y dicen que es el Padre santo.» Esto debe aludir a algún rumor de la época de las persecuciones. La hermosa canción vascofrancesa «Iragan besta bigaramunian», en su última estrofa, alude, asimismo, a la marcha al aquelarre de cuatro viejas, tres solteras y una viuda, comadres y compañeras en juegos y diversiones, lo mismo que en actos más punibles. Entre los papeles de mi abuelo, Serafín Baroja y Zornoza (nacido en San Sebastián en 1840 y muerto en Vera de Bidasoa en 1912), había una poesía llamada «Larunbata akelarren», en que se describe éste en los términos clásicos y en las fiestas patronales de Vera mismo y de otros pueblos vecinos, después de los banquetes en que participan la familia y los invitados de ésta, aún se suele cantar la canción de las brujas que empieza así: «Ama zazpi serore, eta bost emaguiñ...», en que hay alusiones claras al aquelarre mismo.

Podríamos defender, sin embargo, que en todas estas composiciones burlescas o humorísticas se trata del tema con la misma intención con que ha sido tratado por Goya, por Moratín y por otros artistas, es decir, una intención satírica a todas luces: el negro «akerra» es objeto de risa y burla y sus adoradoras más que problemáticas, también. Pero, aunque el tema es escabroso y difícil de investigar, hay indicios para creer que aun en nuestra época algunas gentes han celebrado reuniones de aire misterioso y de intención diabólica como las tantas veces satirizadas. Las informaciones que poseo acerca de esto son de diverso origen. Recordaré aquí algunas.

El año de 1932, el doctor R\*\*\*, cirujano que trabaja en Madrid, pero natural de Deva, en Guipúzcoa,

sabiendo que yo estaba interesado por la cuestión de la Brujería, me contó lo que sigue: «Una noche de verano, hace de esto tres o cuatro años (hacia 1929), iba yo de Deva a Bilbao en automóvil, por la carretera de la costa. Al pasar entre Lequeitio e Ispaster, muy cerca ya de este pueblecito, divisé en medio de la carretera un bulto negro que permanecía inmóvil, a pesar de que a fuerza de toques de bocina quise llamar su atención para que se apartara. A unos cuantos metros tan sólo de él me percaté de que se trataba de una mujer. Algo malhumorado por la falta de atención de ella, paré el auto y le pregunté en vascuence: —¿Por qué no hace usted caso, cuando se toca la bocina?— La mujer quedó un instante indecisa y luego, echándose a reír, dijo: —¡No ve usted que estoy en el aquelarre!— Apenas había dicho esto cuando se oyeron las voces de otras personas, que estaban en un prado vecino, y la mujer se fue allí corriendo. Yo proseguí mi ruta, sin prestar más atención a lo sucedido.»

Por la misma época y de boca de personas autorizadas, cuyo nombre no puedo dar, oí que en cierto pueblo de Guipúzcoa también se celebraba. Pero fue después de la guerra de 1936-39 cuando recogí el informe más sensacional que cabe acerca de este mismo asunto. Me lo proporcionó un amigo mío, médico y lingüista conocido, que vive en San Sebastián, aunque es vasconavarro, y del que tampoco he de dar el nombre por ahora. Se refiere a hechos ocurridos, en agosto de 1942 concretamente, en el barrio de G..., pueblo de L... o V..., muy cerca de la frontera por la parte de Roncesvalles. «A las once de la noche de un día de la semana que no se indica, estaban reunidas en un caserío varias personas que habían comido y bebido copiosamente. Después de la cena siguieron bebiendo vino y vermouth. La reunión se celebraba en una cuadra («ikullu») del caserío que tenía un entrepiso de madera, a modo de pajar («sabai»). La formaban la dueña de la casa y seis hombres y dos mujeres más. A pesar del calor, en medio del recinto ardían unos maderos: entre el fuego producido por los made-

ros y el calor interior causado por las libaciones, los protagonistas del hecho que se narra debían andar muy sofocados. Pero a la voz del que parecía dirigir el cotarro, hombre entrado en años y suegro de otro de los asistentes, todos se pusieron completamente desnudos, colgando sus ropas de unos clavos de la pared, y así salían de cuando en cuando a la carretera próxima (donde comenzaban a formarse las primeras nieblas) a tomar el fresco. Al cabo de algún tiempo de expansión, la dueña de la casa llevó a la cuadra un caldero de sopa, que colocó sobre las ascuas. Entonces, el director, subiendo al entepiso de la misma cuadra, arrojó un gato vivo sobre el caldero, que fue tapado inmediatamente por otro de los comensales.

Aquella sopa gatuna hecha en vivo se tomó de acuerdo con un verdadero ritual. Entre cucharada y cucharada se recitaron una especie de sortilegios, de salmodias o melopeas, en vascuence siempre.

Después otro de los asistentes (que no era el director) armó con tablas una especie de altar, en el que comenzó a parodiar las ceremonias de la misa. En un momento de esta parodia cogió un chorizo, lo partió en rodajas sobre las tablas y se hizo otra parodia de la comunión, no sin antes haber cometido varias irreverencias y haber dicho repetidas blasfemias. Al dársele la rodajita, cada asistente pronunciaba la fórmula de la Comunión en latín y durante la misa fingida también se entonó una salmodia en vasco. En otro momento de ella, dos o tres de los asistentes se asieron también de sus partes al ritmo de unas palabras que eran a modo de sortilegios. Después, desnudos, salieron al campo, a la caza de sapos, que, por cierto, resultó infructuosa. Durante todo el conciliábulo hubo también las consiguientes alegrías con las mujeres.

El que ejercía la autoridad en este aquelarre típico, tenido siempre por católico practicante en el pueblo, murió poco tiempo después, riéndose de las creencias cristianas y preguntando si en el cielo habría buen vino.»

Hasta aquí el informe, que llegó a mis manos por vía de médicos: -¿Qué pensar de él?

Yo no dudo de que en el País Vasco, donde de cuando en cuando brotan extrañas sectas de carácter heterodoxo dentro del sector popular (y por lo mismo que la religiosidad es fuerte), haya habido brotes demoniolátricos modernos. Pero siempre el hacer la última averiguación es lo más difícil. Desde un punto de vista histórico no ha de chocar la permanencia más o menos latente de ciertas convicciones, porque aun en época no muy lejana a nosotros, en Durango, hubo un brote de herejía cristiana con matices comunistas que recordaba extrañamente la de los «fraticelli», que tuvo un gran foco allí mismo en pleno siglo xv<sup>3</sup>. Debe de recordarse aquí, por otro lado, que en otro pueblo de Vizcaya, Ochandiano, con motivo de las fiestas patronales, se celebra una danza de hombres, «sorguiñ dantz» o «yantz», para rememorar los actos misionales de represión de la Brujería en épocas remotas.

### 3. Datos complementarios sobre la brujería vasca

Pero el Satanismo consciente tiene siempre hoy escasos adeptos, y aun los mismos que creen en la Brujería dentro del país temen a las brujas por razón de acciones que poco tienen que ver con él. He aquí la teoría de la Brujería tal como yo la he podido construir a base de datos recogidos en Vera de Bidasoa en boca de diferentes personas, casi todas mujeres, algunas vivas, otras muertas ya, entre 1935 y 1950<sup>4</sup>. Para mayor claridad he hecho una serie de apartados sobre los conceptos fundamentales.

I) Hay pueblos en los que existen más brujos y brujas que en otros. Dejando a un lado a Zugarramurdi, en tierra del Bidasoa se dice que abundan en Areso y Zubieta y otros pueblos de la cuenca del Ezcurra. En cambio, de los habitantes de Aranaz se cree que son muy sujetos al miedo hacia ellas<sup>5</sup>.

II) Los extranjeritos al país y las personas que hablan un vascuence distinto al propio son sospechosos de Brujería. En otra parte, he contado cómo hace muchos años

vino a casa una amiga de mi madre que era vizcaína. Un día fueron mi madre y ella a dar un paseo. Se acercaron a un caserío cercano, llamado «Itzekoborda»; mi madre entabló conversación con la rentera de él, que estuvo cordial hasta que interviniendo la amiga de mi madre, que hablaba vascuence de Vizcaya, se demudó, montó en cólera y cortó luego bruscamente la conversación. Después, para justificarse con mi familia, dijo que había oído que las personas que hablan vasco de modo extraño son brujas <sup>6</sup>.

III) Aparte de la localización geográfica y el modo de hablar, puede considerarse que influye en la determinación de quién *es brujo* y *quién no* el realizar ciertos actos y el aceptar ciertos objetos. Así, por ejemplo, dar tres vueltas a una iglesia puede hacer que una persona se convierta en bruja. En cualquier caso, hacer esto produce grandes sinsabores <sup>7</sup>.

La forma más común de convertirse en bruja es —sin embargo— la de recibir de otra bruja un objeto determinado. También si le toca a una persona una bruja en trance de muerte puede transmitirle la Brujería y desembrujarse ella. Los casos que se cuentan ilustrando esto son muy estereotipados. Nótese que el objeto que con más frecuencia entrega la bruja en trance de morir suele ser un acerico o alfilerero: «kuthun».

Hay que advertir que esta palabra, que ha sido objeto de algunos estudios particulares <sup>8</sup> tiene todas estas significaciones: escapulario, amuleto, acerico, carta y libro. La razón por la que en la lengua vasca todos estos objetos se han asociado es la misma que hace que se dé al papel escrito un gran valor mágico y la que dificulta el que se distinga el escapulario cristiano del amuleto pagano.

Pero dejando esto a un lado, hay que insistir en que muy pocas veces se oye que se llegue a ser brujo mediante un pacto del tipo de los que tantas veces se han descrito en los tratados antiguos entre el hombre o la mujer deseosos de algo y el Demonio.

IV) La bruja tiene sus horas de dominio, que son

las de la noche. Hay narraciones que demuestran la conveniencia de que de noche no se lleven a cabo ciertas acciones, como ésta que se cuenta con frecuencia y que se refiere a lo ocurrido a la hija del caserío Argata de Yanci: «Había una chica muy guapa, por lo que se la llamaba «Joxepa ederra» (Josefa la hermosa), que era tan guapa como incrédula. Siempre estaba diciendo que no había brujas. Estando una vez en casa de noche con una amiga que le reprendía su incredulidad, dijo: —Ahora mismo voy a ir por agua a la fuente donde dices que hay brujas, y verás cómo vuelvo pronto, sin que me haya pasado nada—. Así lo hizo, pero no volvió. En cambio, se oyó una voz que dijo:

«Suguilla zuretzat  
eta Joxepa ederra neretzat.»

(«La herrada para ti y 'Joxepa ederra' para mí») y la herrada cayó a la cocina.»

Según una versión más completa lo que se oyó fue esto:

«Gabazkuak, gabazkuentzat,  
eta Argatako alaba neretzat  
eta suguilla zuretzat.»

«Los de la noche para los de la noche, la hija de Argata para mí y la herrada para ti.»

Este concepto de «los de la noche» ha sido ilustrado por Barandiarán con ejemplos de diversas partes del País Vasco <sup>9</sup>. Es, en suma, el mismo concepto al que invocaban las hechiceras latinas, según se vio al principio de este libro. La noche («gau») tiene como complemento clásico un punto determinado en la Topografía local: la encrucijada, «bidekurtze». En esto tampoco nuestra bruja vascónica se diferencia de las antiguas que se reunían en los «compita».

Una vieja vecina mía contaba hace muchos años lo siguiente como sucedido en su juventud: «En la época de la corta del helecho, mis hermanos iban al monte, des-

pués de cortado lo dejaban extendido en el campo y volvían a casa. Una noche, estando ya de vuelta, comenzó a soplar un viento horroroso que, según avanzaba la hora, se iba haciendo más fuerte. Mi padre, cuando ya estaban acostados, les mandó levantar e ir al helechal a ver cómo estaban los helechos, pues temía que se hubieran esparcido. Obedecieron y al llegar a una encrucijada vieron unas luces brillantes, oyeron una música hermosísima, cantos y bailes que les sobrecogieron tanto que, sin llegar al helechal, volvieron a casa asustados.»

V) Las acciones de las brujas son, pues, casi siempre, nocturnas. Al menos, las más extraordinarias. Salen de sus casas en aquella sazón y, la verdad es que se entretienen en muchas cosas aparte de hacer el mal. De sus cabalgadas da cuenta —por ejemplo— este relato: «Había en Sumbilla una chica rubia muy guapa, que tenía en su casa un caballo. Todas las mañanas los parientes de la muchacha se encontraban con que el caballo aparecía sudoroso y cansado. Se pusieron a espiar por la noche y vieron que la muchacha salía por el ojo de la cerradura, montada en el caballo, galopando después por los campos. En las noches sucesivas, para impedir esto, pusieron una medida de granos delante de la puerta, de suerte que tapaba el ojo de la cerradura, y con la medida una vela bendita. De este modo ni la muchacha ni el caballo podían salir.

Cuando más adelante la joven bruja estuvo a punto de morir, extendió la mano para tocar la de otra persona y perder su Brujería así, pero nadie quería darle la mano.» Según otra versión esto ocurrió en Sare y al poner la medida, que era de robo y medio, apareció la muchacha con el caballo. Esta misma versión dice que le quitaron la Brujería con unos libros.

Otras narraciones frecuentemente oídas son las que comprueban las metamorfosis de las brujas, como aquélla a la que ya se ha aludido antes, según la cual un hombre de determinado caserío observó que cuando todas las noches dejaba la leche recién ordeñada a que se refrescara en el alféizar de la ventana disminuía de modo

sospechoso. Comenzó, pues, a observar con atención. Puso, así, la leche en la ventana, como de costumbre, y se colocó detrás. Al poco tiempo apareció un gato negro que de un salto subió a la ventana y empezó a beberse le leche tranquilamente. El hombre, furioso, abrió la ventana que estaba sólo entornada, y cuando el gato huía le pegó un palo en una pata delantera: al golpe, el gato lanzó un grito como de persona y desapareció. Al día siguiente se supo que una vieja de un caserío vecino estaba con un brazo vendado. Ella decía que se había caído por las escaleras, pero el hombre ya supo de verdad quién era el gato que le robaba la leche.

Este apetito de las brujas queda reflejado en otras narraciones, que no dejan de tener su lado burlesco. Una de las más curiosas es la que sigue:

«Antes, todas las mozas debían de saber hilar. Era deshonroso para una el hilar mal.

Había en un caserío una chica muy guapa y que hilaba muy bien. Todas las noches se quedaba en la cocina hilando sola cuando los demás se acostaban. En cierta ocasión se le apareció una bruja que le dijo: —«Ekarran gantx» («Dame manteca»). La moza preparó una sartén al fuego y echó un buen trozo de manteca. Luego la bruja se la comió tranquilamente. Durante varios días hizo la misma visita y la misma petición, a la que la moza accedió por miedo, hasta que se cansó y contó a su padre lo que le ocurría. Al día siguiente, de saberlo el padre, se vistió con el traje de la muchacha y se puso a hilar a la hora acostumbrada. Llegó la bruja y notó la torpeza de la fingida hilandera, porque dijo: —«Leñ pirri, pirri, orañ mordó, mordó»— (aludiendo a la calidad del hilo que hacía el hombre que antes («leñ») era delgado y fino (pirri, pirri) y en el momento («orañ») resultaba grueso y tosco («mordó-mordó»). Sin embargo, hizo la petición de siempre. El hombre echó en la sartén sebo en vez de manteca de cerdo, la bruja lo probó y no volvió a aparecer por aquella casa». Pero éstos son de los actos menos peligrosos que pueden realizar.

VI) Como en otras muchas partes, se atribuían a su

influencia los aojamientos. El mal de ojo se llama «be-guizco». Se cuentan muchos casos, ocurridos sobre todo hace tiempo, que ilustran sobre la creencia en este mal. Así, en Aranaz, hace muchos años, se dice que hubo repetidos casos de niños aojados en una calle. Un hombre dijo que la primera vieja que pasara todos los días por la calle en donde vivían los niños debía ser la autora del mal. Entonces las madres, hermanas y tías de los mismos prepararon un horno para quemar a la vieja que cogieran. Unos hombres que intervinieron cuando ya estaba hecha la presa salvaron a ésta de la muerte.

La idea de que la primera persona que pasa o que pregunta por la salud de un niño es la autora de los males que padece éste se repite en varios ejemplos. Por ellos se ve también que, a veces, los males producidos por las brujas («sorguñak») se pretenden averiguar por medio de consultas con adivinas («aztiya»), saludadores y otras personas *entendidas*, que dan remedios para curar o para descubrir a las autoras del mal. Para descubrir las físicamente, para deshacer su invisibilidad, se recomienda poner una vela bendita encendida y la medida de un robo. Así se descubrió, por ejemplo, quién era la que embrujó una vaca en un caserío de Alcayaga. Otras veces la operación de desembrujar se hace examinando de modo cuidadoso los colchones y jergones de la casa donde ocurren cosas atribuidas a maleficio. De la lana de aquéllos se sacan trozos apelotonados que se cree tienen figuras de animales, tales como gallos, perros, gatos, etc., y que son los portadores del hechizo («sorguinkeri»). Si el embrujo no es demasiado fuerte basta con poner unas tijeras en cruz sobre los colchones. Pero cuando es muy grande y potente hay que destruirlos por completo y aun quemar otras partes del ajuar.

VII) A veces, para colocar sus hechizos, las brujas adoptan formas de animales, como ratas, gatos y asnos, o incluso de hierbas u hojas secas. Por lo demás, la lengua vasca asocia con las brujas a muchos animales, plantas y actos. Así registramos los nombres de «sorguin-batarsuri» = ajo silvestre; «sorguin-ira» = variedad de he-

lecho; «sorguin-khilo» = junco (rueca de brujas); «sorguin-mandadari» = mariposa (recadera de brujas); «sorguin-oilo» = mariposa también; «sorguin-orratz» = libélula; «sorguin-piko» = higo silvestre; «sorguin-tso-ri» = trepatroncos (o pájaros de brujas)... Aún podemos recordar que «sorguin-aize» es, simplemente, remolino de viento o también el viento Sur del otoño<sup>10</sup>.

Ciertos hechos indican la proximidad de las brujas. Uno de ellos es que el gallo cante a deshora. Entonces conviene echar un puñado de sal al fuego. También sirve de preservativo hacer lo que en castellano se llama higa («puyes») incluso con las dos manos y en casos de enfermedad de origen oscuro conviene poner en una encrucijada un puchero boca abajo, un peine y varias piedras dentro, para que las brujas se hagan cargo de ella.

Pero a veces las brujas se empeñan en atormentar a ciertas personas y de nada valen los preservativos. Siendo yo muy chico, sirvió algún tiempo en casa como cocinera una mujer que se llamaba Tomaxa, que cerraba herméticamente las ventanas de su dormitorio porque decía que de noche las brujas solían ir donde estaba a reírse de ella, haciéndola sufrir mucho con sus tentaciones. Otras personas aseguraban haber sido objeto de malos tratos: las brujas, cogiéndoles de los pies, los arrastraban por las habitaciones y escaleras de su casa en medio de gran alborozo o los ponían en estado de levitación.

VIII) Hay que insistir, una vez más, en que la bruja tiene siempre, según la conciencia popular, un aire medio terrorífico, medio burlesco. Donde quedan mejor combinados estos dos aspectos de su personalidad es en el cuento de los jibosos, tan extendidos por todas partes y del que últimamente he leído una versión en la correspondencia de los jesuitas del siglo XVII publicada por don Pascual de Gayangos<sup>11</sup>. Pero de lo que yo he encontrado pocos rastros en mi búsqueda es de la asociación de la bruja con el Demonio formal, con sus atributos específicos.

Es más, en el mismo pueblo donde he hecho mayor cantidad de averiguaciones, pude tratar a un hombre que



allá por los años de 1934 tendría setenta y tantos años y que calculo pues que nacería hacia 1860, que contaba los casos más estupendos de vuelos, metamorfosis, conversaciones con animales, etc., con la mayor tranquilidad y como si fueran cosas comunes y corrientes. Este viejecito tenía ya fama de chiflado. Pero cuando el inquisidor Salazar y Frías estuvo allí mismo con el edicto de gracia indica claramente que muchas de las testificaciones se debían a personas en la misma situación de edad, aislamiento, ignorancia y desconocimiento del mundo exterior. Mi vecino jamás hablaba de Brujería, y menos de pactos diabólicos. Mi vecino contaba cosas como ésta con toda serenidad: «Una vez, estando de contrabando por la parte de Tolosa, mi padre pasó por un trance apurado. Entonces Dios le debió dar la virtud («birtutia», en vasco, es expresión usada) de convertirse en perro y volvió así a casa, sin que le molestaran. También solía volar y andar por los aires, de suerte que cortaba con un hacha las puntas de las ramas más altas de los árboles. Estas cosas sin fuerza («indarr») no se pueden hacer...» Del Satanismo clásico a esta postura hay una larga distancia. La bruja queda a mitad de camino, bien perfilada, caracterizada y con vínculos estrechos dentro del Folklore vasco general con númenes que tampoco son parientes cercanos del cornudo representante de todo mal; sí creo, en cambio, que pueden relacionarse con las divinidades femeninas clásicas reputadas como patronas de las hechiceras y más aún con aquellos númenes de los que hablan los teólogos medievales en sus comentarios y escolios al llamado «canon Episcopi», es decir, Holda o Frau Holle, «Besonzia», «Abundia» y las «buenas damas» compañeras de las viejas satirizadas del modo que se ha visto en el capítulo IV por Vicente de Beauvais, etc.

Examinemos los datos que justifican esta idea.

En primer lugar, hay bastantes sitios, sobre todo en la parte occidental del País Vasco, en los que al lugar donde se dice que se reúnen las brujas no se le llama jamás «akelarre», sino «eperrlanda»: lugar de la perdiz<sup>12</sup>, como si ésta fuera el animal protector de aquéllas.

En segundo término se consideran puntos clásicos de sus reuniones cuevas como la de Azcondo (Mañaria) y Zugarramurdi (Navarra). Con relación a la primera se refiere que una joven del caserío de Izunza pasaba todas las noches por delante de ella, al ir a hilar a otro caserío, hasta que las brujas mismas le amonestaron a que no lo hiciese. La muchacha no les hizo caso y fue arrebatada a la noche siguiente, sin que se volviera a saber más de ella<sup>13</sup>. Los dólmenes, como el de Arrizala (Alava), fuentes como una de Narbaja también en Alava, peñas como la de Osquia, en el valle de Iza (Navarra), y otros accidentes o puntos señalados se consideran también lugares de cita. Al pasar por ellos se tomaban y toman precauciones. Así, por ejemplo, al pasar junto a la Peña de Osquia o Arkaitz se cogían guijarros y con ellos se trazaba una cruz sobre la misma para conjurarlas<sup>14</sup>.

Pero mucho más significativa que esta conexión con viejos lugares de culto pagano, como cuevas, fuentes y dólmenes es el que en parte de Vizcaya y Guipúzcoa se crea y repita que las brujas tienen su directora o presidenta en Mari, una especie de numen de las montañas, que se cree vive en los riscos más altos de sierras como la de Amboto, Aizkorri, Muru, etc., y a la que se le llama la «Dama» y la «Señora». Esta Mari provoca tempestades y es representada como una mujer de belleza extraordinaria, que cruza por los aires rodeada de fuego. Sus moradas dentro de las cavernas están llenas de oro y piedras preciosas. Pero los donativos que hace a la luz del día se convierten en carbón. Las tradiciones que corren en torno de ella nos hacen pensar en una divinidad ctónica, del tipo de Proserpina y otras similares: cosa que no ha de extrañar si se tiene en cuenta que la lengua y el Folklore vascos reflejan una imagen del mundo del tipo de la que se describió en el capítulo primero. Repetidas veces se ha estudiado tal imagen<sup>15</sup>. No se han hecho, sin embargo, estudios adecuados para determinar la exacta inserción del pensamiento brujo en una sociedad determinada, o mejor dicho, en una sociedad en distintos momentos. Pero por lo que yo he podido alcanzar a ver,

resulta claro que durante la guerra civil de 1936-39 hubo pueblos, como el ya antes citado de Aranaz, en los que existió una verdadera obsesión, atribuyéndose muchos hechos malos, que suelen coincidir con las guerras civiles, a Brujería, de suerte que las quemas de colchones y otros expedientes clásicos para romper la eficacia de hechizos, se multiplicaron de modo sensible, según oy yo de boca de personas que estaban muy al tanto de lo que ocurría en dicho pueblo. En última instancia, según también lo que yo alcanzo a ver, la Brujería vasca se ajusta a un sistema mental en que las emociones y los pensamientos son muy limitados, muy precisos, muy relacionados con las preocupaciones cotidianas de los que creen en ella y, por lo tanto, bastante claro de contorno.

#### 4. Sobre la brujería popular en otros medios

Sería posible no sólo profundizar en su estudio sino escoger otras tierras para llevar a cabo averiguaciones paralelas. La conciencia de que existen o han existido brujas la tienen todos los campesinos europeos. Sin salir de España podemos recordar que el miedo del campesino gallego a la «compaña» de brujos y espíritus malignos es aún hoy muy vivo, como lo era hace cien años<sup>16</sup>. De acuerdo con la voz popular, las brujas gallegas se reunían en el arenal de Coiro, cerca de Cangas, al pie de una fuente que se llama de Areas Gordas, los días de San Juan, San Pedro y Nuestra Señora. En esta reunión ocupaba la presidencia el macho cabrío, que era un demonio con tres cuernos..., o también *Santa Comba*, una patrona misteriosa de las brujas, hermana al parecer de la Santa Walburga germánica. Por otra parte, las brujas gallegas santifican o santificaban los sábados, eran grandes chupadoras de sangre («meigas chuchonas») y poseían oraciones secretas<sup>17</sup>.

Creo que haciendo una exploración en Galicia fácil sería encontrar varios sistemas de Brujería, como ocurre en el País Vasco. La Brujería asturiana también está documentada en libros folklóricos<sup>18</sup>, pero no en sus as-

pectos más profundos, y asimismo la montañesa; como punto de reunión de las brujas de aquella tierra se cita a Cernégula, en la provincia de Burgos. Allí hacen sus juntas alrededor de un espino, bajo la presidencia del diablo en la forma consabida, sirviéndoles de vehículo la clásica escoba. Antes de salir se untan con un ungüento negro como la pez, que guardan bajo las losas del hogar, y al salir gritan:

«Sin Dios y sin Santa María,  
¡Por la chimenea arriba!»

En el congreso de Cernégula hay mucho baile y se dedica gran tiempo a enumerar las fechorías llevadas a cabo y a pedir consejo para realizar otras<sup>19</sup>.

Como se ve, esta bruja montañesa es un arquetipo. A Cernégula corresponden los campos de Barahona en tierra de Soria para las brujas de más al Sur; pero siempre en Castilla la Vieja<sup>20</sup> y en simples repertorios geográficos nos encontraremos con que en Sos del Rey Católico, en el Pirineo aragonés, hay un barranco de las Brujas<sup>21</sup>, una fuente de las Brujas en Almendral, provincia de Badajoz<sup>22</sup>, en el Somontano de Trasmoz (Zaragoza), otro punto afamado como propio de conciliábulos<sup>23</sup>... prados de brujas, castillos de brujas, fuentes<sup>24</sup>, puentes y caminos se multiplican por doquier. Por doquier también se repiten los cuentos clásicos, como el de los jibosos u otros que tienden a justificar la fama misteriosa de algunos lugares. Es difícil averiguar qué es lo que queda escondido tras clichés semejantes. Pero sí hemos de creer a Gustavo Adolfo Bécquer, allá por el año de 1861 ó 1862, en un pueblo de Aragón aún los mozos enfurecidos mataron a una pobre mujer, llamada la Tía Casca, porque se la consideraba bruja, autora de grandes maleficios de los que poseía el secreto por vía hereditaria. El poeta pintó con palabras muy expresivas esta escena vil, repetida una y otra vez en el mundo, en la que el hombre fuerte, sano y joven se encarna con la mujer vieja, débil y desvalida, escena que debe merecer la atención de los psicólogos porque es posible que

obedezca a secretas flaquezas que se presentan incluso en momentos de euforia física<sup>25</sup>.

La justicia decimonónica mandó a presidio a los autores de aquel acto, no sin gran descontento de los convecinos. Y mucho después la bruja ha seguido siendo temida en Aragón, y también consultada. Pero esta bruja, asesora allí y en otras partes, se presenta bajo un aspecto distinto cuando se quiere algo de ella y se la ve como a ser real y favorable; un novelista aragonés de comienzo de este siglo, Juan Blas y Ubide, ha descrito bien, según creo, a este tipo de mujer<sup>26</sup>.

No conviene, sin embargo, deslizarse demasiado por el campo de la literatura. Todos los que han cultivado la novela o el drama rural en el sur de Europa han usado y abusado de la creencia en la Brujería. Particularmente los italianos<sup>27</sup>. Pero se sabe menos de un personaje que existe y ha existido secularmente a las orillas del Mediterráneo: la bruja de ciudad. En la Roma finisecular se la hallaron ejerciendo sus tareas clásicas A. Nicéforo y S. Sighele<sup>28</sup>. Un periodista español le seguía la pista en Barcelona ya entrado éste y decía que allí eran muchas las personas que vivían vendiendo filtros para hechizar, curar y hacer morir, practicando el arte de los conjuros y sortilegios. «Algunas añaden a estas profesiones el proxenetismo, la corrupción de menores y el ser encubridoras de ladrones y receptoras y depositarias de objetos robados»<sup>29</sup>. Las recetas de las brujas barcelonesas de comienzos de siglo, como las de algunas andaluzas que he podido allegar, como las usadas en otras partes de Europa, son de una pobreza que asusta y de una inocencia aún mayor que las recogidas en algunos libritos populares en Francia, cuales «Le dragon rouge»<sup>30</sup>, «Las clavículas de Salomón»<sup>31</sup> y otros que han corrido por callejas y plazuelas desde el siglo XVI al XIX, haciendo «pendant» a los libros de caballerías: últimos productos de la conciencia medieval que han sido impresos de manera modesta hasta muy recientemente.

Ante este cúmulo de hechos concretos, de modestísimo alcance, ¿qué pensar de las teorías complicadas expuestas

por los jueces antiguos, de los casos de Satanismo aislados que se han podido referir y, por fin, de todas las especulaciones acerca de cultos a dioses cornudos prehistóricos y ritos secretos que se han dado a la publicidad en nuestra época? En punto a éstas diré, no sin un poco de temor, que entre las lucubraciones acerca de ciertos aspectos de las creencias religiosas antiguas de Schelling o Bachofen y las de algunos investigadores más modernos, considerados también más objetivos y «científicos», prefiero las de los primeros, como más orientadoras en la busca de la verdad. No siempre y de una manera absoluta pero sí con frecuencia la bruja prefiere la izquierda a la derecha, la noche al día, la luna al sol, la muerte a la vida, los difuntos a los vivos... Estos rasgos atribuí a Bachofen a las religiones «nocturnas» de época prehelénica, siguiendo una hipótesis de Schelling<sup>32</sup>. Dejemos la hipótesis histórica o reconstructiva a un lado. Lo que tienen de provechosas las ideas de aquellos dos pensadores son las conexiones que establecen desde un punto de vista amplio y general (que domina muchas incidencias históricas) para orientarnos en el estudio de los sistemas religiosos europeos, dentro de los cuales, por más que nos esforcemos para relegarlo a una proporción cada vez menor hay un elemento que es irracional e inefable: τὸ ἄρρητον que decían los griegos. Por eso, casi siempre, las modernas interpretaciones de la Brujería hechas por especialistas, desde los teólogos en un extremo a los psiquiatras en otro, resultan unilaterales e insuficientes, como se verá en el capítulo que sigue, último de este libro.

tas y si se rechazan dos tercios, cuando menos, de lo escrito, si no son tres cuartas partes.

Antes de iniciar una exploración con este criterio, quiero insistir en mi carácter esencial de historiador, para el que —en primer término— algunas de las técnicas reconstructivas de ciertos arqueólogos y antropólogos de las viejas escuelas son un poco sospechosas, por lo mismo que detrás del documento histórico, o del dato actual se pretende buscar hechos y significados que son ya trascendentes. Así, pues, si en un texto medieval antiguo veo que se habla del culto a Diana en relación con la Brujería no tengo necesidad de esforzarme para pensar en qué divinidad se ha pensado al escribirlo y el tal texto no me quita tranquilidad en mi trabajo. Pero si en otro viejo texto en el que se alude al Demonio cristiano, se me quiere convencer hoy de que, en realidad, se hace referencia velada a un viejo dios cornudo de fertilidad, cuyo culto comenzó en la *Prehistoria* y *sobrevivió* hasta la Edad Media, tengo que hacer unos esfuerzos mentales que no me satisfacen para seguir adelante, y así me paro perplejo primero, escéptico después. En todo caso, si hay que reconstruir o abstraer no será por esta vía arqueológica-imaginativa por la que me lanzaré a buscar la verdad. Ya no estoy en la edad en que gustan las hipótesis evolutivas generales sacadas con cierto desgarre juvenil de la propia mollera, empachada de Arqueología prehistórica.

Para orientarme y orientar al lector en este campo de las interpretaciones creo que después de la exposición anterior conviene ahora colocarse «in medias res». Después de exponer, como se ha expuesto, el hecho histórico de la Brujería nos encontramos con que todo él gira en torno a un peculiar sistema de emociones y creencias. Porque lo que sabemos se funda, preferentemente, no en lo que los brujos y brujas creen, sino en lo que creen de ellos otras personas, de suerte que, en primer término, es muy posible que las emociones y el sistema de creencias de las tales personas, en este punto, tenga un carácter mucho más homogéneo y fácil de estudiar a

### 1. Interpretaciones antropológicas

La Brujería en su forma clásica, es decir, en aquélla como aparece en los libros de los jueces e inquisidores de los siglos xv, xvi y xvii, ha interesado a muchas personas en tiempos más modernos. En primer término, a bastantes de las que se ocupan de la Historia del Derecho, en segundo a los médicos especializados en Psiquiatría, en tercero a los psicólogos y sociólogos, por último a los antropólogos, dejando a un lado a los eruditos que han allegado documentos sin esforzarse demasiado por darles una interpretación y a la caterva de satanistas o antisatanistas que creen (o fingen creer) en ella como creían Pierre de Lancre u otros autores anteriores.

También los historiadores de las religiones han echado su cuarto a espadas. Corre uno, pues, gran peligro de perderse en la selva de pareceres contrarios y dispares a que ha dado lugar el libre examen. Acaso pueda hacerse al fin, sin miedo, un análisis ceñido de los argumentos contradictorios tras comprobar que, muchas veces también, se ha hablado con superficialidad y ganas de producir efecto en un público ávido de historias truculen-

través de épocas y países que el mismo sistema de creencias de los brujos. Por otra parte, hay que convenir en que lo que *se dice* es siempre más fácil de averiguar que lo que en realidad *ocurre*, o sea lo que ha servido de base a aquello que se dice precisamente. La bruja de los relatos puede ocultarnos, así, a un personaje real difícil de retratar con rasgos realistas. Pero vamos ahora a examinar las ideas de algunos autores modernos, que dan como por sentado el que tales brujas fueron personajes reales con unas convicciones firmes, ya que no responsables de ciertos actos. No es sin sorpresa como hallamos a ciertos autores de nuestro siglo metidos en esta corriente del modo más absoluto.

Sabido es —por ejemplo— que Margaret Murray, después de haber dado en su libro «The Witch-Cult in Western Europe» una teoría acerca de la Brujería, según la cual ésta era o es un último resto del culto a Diana, publicó luego otro libro en el que, considerando todos los datos reunidos en los procesos referentes al «Sabbat», como ciertos casi, venía a defender que las brujas también dieron culto a un misterioso dios cornudo de antecedentes remotísimos, prehistóricos, tesis en la que ciertamente no he de seguirle, según ya he apuntado. Observaré, sin embargo, que esta clase de interpretaciones, más o menos fundadas en erudición sólida y en un método comparativo algo laxo, no son de hoy. Pierre Le Loyer, un hombre de leyes contemporáneo de De Lancre, tan crédulo como él y al que se juzga le nubló el talento natural que debía de tener un empacho de erudición sagrada y profana, oriental y clásica<sup>1</sup>, sostenía la tesis de que el macho cabrío adorado por las brujas era el mismo Attis, fundándose en un texto de Arnobio, y juzgaba también que los precursores de los brujos de su época fueron los adoradores de Baco, de la Magna Mater y de Cotyto<sup>2</sup>. Todos los precedentes de las costumbres y ceremonias satánicas se encontraban según él, en la antigüedad clásica. Hoy vamos más lejos: la Prehistoria está a la moda en la buena sociedad y las figuras antropomorfas del Paleolítico superior se asocian

con máscaras primitivas y esculturas horripilantes como en un viejo museo etnológico. Los discípulos de Margaret Murray, que llegan mucho más allá que ella, incluso son capaces de escribir cosas como ésta: «It was shown earlier that the Horned God of the primitive palaeolithic peoples, known in a number of different forms everywhere, took on an special significance in Mesopotamia and Egypt, where he became associated with the whole ancient magical system»<sup>3</sup>.

Yo no veo la necesidad de seguir la pista de este dios cornudo a través de los siglos, ni dudo de que haya habido muchos dioses con tales atributos desde el Paleolítico hasta épocas modernas. Lo que sí creo es que quererlo buscar en los procesos de Brujería bajo los rasgos de Satanás, del Demonio, tal como aparece constantemente desde el milagro de Teófilo acá, es un abuso de los que se cometían con facilidad en la época en que la Antropología se basaba en la comparación de rasgos aislados y en el sistema de asociaciones inherentes a ella, sistema que se hallaba unido a una rígida teoría acerca de las supervivencias y a otras tesis que no hay por qué recordar ahora. Si hay algo que es palmario y evidente es la influencia de la idea del Demonio en la vida medieval y aun posterior. Desde un punto de vista histórico no hay modo de desterrarla: es como si quisiéramos desterrar la idea del miedo al comunismo al explicar muchos actos de la sociedad actual, y, en cambio, pretendiéramos justificarlos a la luz de pensamientos de hace doscientos años o de antes, en que puede haber un pequeño rasgo parecido al que se da en la doctrina comunista.

Considero, en suma, que el buscar un origen común, una tradición histórica continua, a todos los hechos que hemos englobado bajo el nombre de Brujería, es errado si extendemos la averiguación hasta las épocas prehistóricas o protohistóricas y pretendemos fundarla en datos como los allegados por Margaret Murray, o para defender que se trata de un culto de fertilidad, con posibles orígenes en Egipto, etc., etc. Es, en cambio, menos arries-

gado buscar sus antecedentes históricos directos en el culto a ciertas divinidades femeninas del Paganismo europeo de un lado y de otro en la Demoniolatría de origen medieval. Veo, en última instancia, dos lados del tema, que pueden presentarse con arreglo al esquema que sigue:

*Brujería*

Creencia activa

(*Lo que creen las brujas*)  
Posibilidad de realizar actos mágicos y hechiceriles, maléficos o benéficos, bajo la protección de númenes tales como Diana, Hécate, Holda, Bensozia, etcétera.

Creencia pasiva

(*Lo que se cree de las brujas*)  
Posibilidad de realizar actos maléficos, bajo el vassallaje y el culto al Diabolo (Demoniolatría).

Así, pues, el problema de la creencia en brujerías se nos manifiesta más complejo aún de lo que comúnmente es todo problema de creencia. Porque no sólo se trata de saber si el objetivo de ésta es falso o verdadero, sino también en quién es falso o verdadero y cuáles son las causas por las que ha resultado tan difícil el establecer la falsedad de ciertos actos en última instancia. Continúo ahora aceptando la división hecha entre creencia activa y creencia pasiva para tratar de ir adelante.

## 2. Interpretaciones teológicas

Después de luchar con un tipo peculiar de antropólogos he aquí que se encuentra uno frente a personas que le son menos familiares: los teólogos. Para ellos claro es que la Brujería es un hecho que no debe discutirse. Lo que sí puede ser objeto de discusión es la naturaleza de los casos a considerar, es decir, que entre los teólogos mismos se da mucho más margen hoy que en otros tiempos a la posibilidad de que se crean producto de la Brujería hechos que nada tienen que ver con ella. Pero no

hay duda: «al escepticismo de los que se obstinan en considerar la Brujería no como una realidad objetiva, sino como el producto de la imaginación, podemos oponerles autoridades ante las cuales los mismos 'esprits-forts' se inclinan». Esto decía un teólogo de comienzos de este siglo, autor de un librito sobre Brujería en una colección de obras católicas<sup>4</sup>. Los hechos que aducía, tomados de las fuentes más dispares, tendían a demostrar la presencia del Demonio en sin fin de cultos y ritos, a dar como comprobados ciertos casos de «envoûtement», etcétera. Pero en el Demonio de nuestro teólogo se pierden los rasgos formales que el historiador debe siempre tener en cuenta.

Por la misma época otro escritor de tendencia apologética, en un esfuerzo para demostrar que la antigüedad pagana no estaba tan lejos de la verdad como se cree comúnmente, venía a defender que sus cultos se polarizaron, de un lado en el de Júpiter o Zeus, de otro en el de Dionysos y que unos tienden a rendir homenaje a la Divinidad única y los otros al Espíritu del mal<sup>5</sup>. La Demoniolatría estaría, por encima de todo devenir histórico, como un hecho constante gravitando sobre las sociedades europeas y de otros continentes. Esta tesis, que desde un punto de vista teológico general puede que sea defendible, hay que considerarla con cautela desde el punto de vista histórico, pues las religiones misteriosóficas no son la ensalada de maldades que puede imaginar un hombre que no las ha estudiado profundamente o que las ha estudiado con animadversión desde el principio. Y así resulta que otros teólogos modernos, más objetivos y profundos, hallan en ellas elementos de interés desde su punto de vista y en su tarea de buscar huellas de la revelación primitiva, etcétera.

Concretamos, pues, más en el tiempo. Refirámonos de modo específico a la Brujería medieval y moderna.

Al grupo de los teólogos que la reprobaban y creen firmemente en ella al parecer, pertenece, por ejemplo, un autor inglés conocido, el reverendo Montague Summers, que ha publicado varios libros originales y editado tra-

ducciones de los trabajos antiguos, con introducciones y comentarios <sup>6</sup>.

Montague Summers no vacila en hablar de Institor, Sprenger, Bodin, Daneau, etc., con el mayor respeto y como descubridores y denunciadores de hechos «reales». No duda en acumular sobre los acusados de Brujería los peores adjetivos: fueron o *son*, en efecto, gente impía, infernal, abominable y para él la enseñanza de las Artes Mágicas en Toledo es tan indubitable como el «Sabbat» o los clubs infernales, de las universidades inglesas. Todas las viejas leyes, todas las disposiciones más problemáticas están henchidas de significado para este teólogo, que según lo que yo puedo percibir, a veces escribe una prosa inglesa con regusto arcaico y para el que las ideas de los historiadores racionalistas de comienzos de este siglo (como Hansen, Lea y otros) son inadmisibles. No creo que haya peligro de que mentalidades semejantes ejerzan una influencia decisiva sobre las sociedades actuales. Pero es sintomático siempre el gusto de amplios sectores de ellas por temas como éste, tratados «a la antigua», bien sea ortodoxa, bien sea heterodoxamente y que en el manejo de las fuentes proceden de modo hartamente ligero.

### 3. Los demoniólogos modernos

Es prudente, pues, dejar este terreno en el que los criterios formales que ha de usar el historiador quedan supeditados a otros de los que el historiador mismo no puede decir gran cosa. No sin cierta sorpresa advierte, sin embargo, que los autores que adoptan un punto de vista teológico manejan a veces obras de escritores no ortodoxos ni aun cristianos, que en cualquier caso son poco dignos de crédito. Y no sin cierta inquietud también, observa que se multiplica hoy día la publicación de libros de Magia Negra, Hechicería y Brujería debidos a cultivadores de tales viejas artes.

Por lo que yo he alcanzado a ver y conocer, éstos suelen ser muy a menudo hombres con su lado de mix-

tificadores y charlatanes o exhibicionistas más o menos ingeniosos y perturbados, cuando no puros forzados de la pluma, que escriben para público fácil de satisfacer. De ahí que con tanta frecuencia usen de pseudónimos que encubren, a veces, una vida dura y mísera o una insignificancia reñida del todo con la Demoniolatría bien entendida, que acaso va por otros caminos y que como la «Caridad», según el refrán san chopancesco, debía empezar por uno mismo.

Así, aun autores como el clérigo «defroqué» Alphonse Louis Constant (1816-1875), más conocido por el pseudónimo Eliphas Lévi, que tenían su parte de visionarios y su parte de farsantes, cuentan todavía con un público relativamente nutrido y los libros que publicaron hace cosa de un siglo y que nunca alcanzaron estimación entre personas con un poco de seso, se siguen editando y traduciendo por rosacrucianos, hermetistas, etc. Y esto, a pesar de que el mismo Eliphas Lévi tuvo que ejercer la profesión de frutero para mal vivir en su edad madura y de que volvió al seno de la Iglesia Católica, según es bien notorio.

Estos teóricos de la Magia coinciden con otros, colocados en campo opuesto, en admitir la realidad de los crímenes de las brujas y hechiceras, para reprobarlos también y para perderse en un laberinto de especulaciones cabalísticas. Léanse, por ejemplo, las líneas que dedica a las hechiceras Stanislas de Guaita en uno de sus más famosos libros <sup>7</sup>. Hombres como Maurice Barrès tomaban en serio estas ligerezas. Y es que la Magia, y más aún la Demoniolatría, tienen a veces sus cultivadores o, por lo menos, simpatizantes, en personalidades con grandes aptitudes estéticas. Y así como ha habido más de un protestante que se ha convertido al Catolicismo guiado por impulso sensual y artístico, así también vemos que ha habido individuos con la ilusión de llevar una vida inquieta e inquietadora que, por puro dandysmo, o por otra razón que nada tiene de profundamente religiosa, han caído en la idea de asistir a misas negras, reconstruir aquelarres y aparecer como perversos. J. K. Huys-

mans fue el mentor de éstos con su famosa obra «Là bas», tomada en serio después por magos y hechiceros de los que escriben incluso «tratados de Brujería práctica»<sup>8</sup> como quien escribe un tratado de cocina o ebannería.

Pero por el poco contacto que yo he podido tener con esta clase de gentes, o según las referencias (más abundantes) que poseo acerca de ellas, parece que se reclutan sobre todo en medios muy especiales de la sociedad ciudadana, entre escritores decadentes, damas un poco envejecidas y estragadas en sus apetitos y algunos jóvenes equívocos. Para construir una teoría general sobre la Demoniolatría el estudio de un medio así, henchido de personas frustradas, desencantadas, pervertidas, sujetas a una vida emocional anómala, podría ser de interés. ¿Pero quién es capaz de realizarlo, sin caer en charlatanería y sin mentir?

Lo que nos dicen de estos círculos algunos de los que están dentro de ellos es pura jerigonza... y conste que en la mayor parte de los casos sus obras contienen poco más que datos históricos hilvanados sin precisión, o puros «pastiches» que desmienten la pretensión de algunos, de pertenecer a antiquísimos grupos de practicantes del culto hechiceril, que aún sobreviven en el oeste de Europa<sup>9</sup>.

#### 4. Los psiquiatras y sus posiciones

Nadie puede negar que hay sociedades más influidas por la creencia en la Hechicería que otras. Un ejemplo clásico en la literatura moderna de valor científico es el que nos dio el Dr. Fortune en su libro «The Sorcerers of Dobu» (New York, 1932) que nos presenta a grupos humanos sumergidos en un mundo en el que los maleficios juegan un papel primordial y constante en todos los órdenes de la vida<sup>10</sup>. Modernamente, ha habido quienes han dicho que el libro de Fortune es un poco exagerado. Pero de todas maneras su contenido podría compararse con el de algunos capítulos de nuestra Historia.

Cuando las autoridades civiles de Guipúzcoa, de Vizcaya y de otras viejas tierras europeas se quejaban de la abundancia de maleficios que afligían a los habitantes de ellas y pedían justicia, no hacían sino consignar que vivían también en plena situación de «magicalidad». Las miserias y dolencias individuales y colectivas se atribuían, así, al perpetuo jugar de los hechizos. Pero contra lo que observan los antropólogos modernos (y a juzgar por los casos históricos) creo que siempre en esta situación hay más influencia de los que se consideran afectados por los maleficios que de los que se juzgan capaces de realizarlos. Es decir, que la *conciencia pasiva* del hechizado tiene más importancia, para crear un clima social como el de Guipúzcoa en el siglo xv o xvi, que la *conciencia activa* del hechicero. Esto ha ocurrido también en famosos casos individuales posteriores.

Así, en España, nos encontramos con el de un rey, Carlos II, al que se llegó a convencer de que estaba hechizado, siendo casi toda la sociedad, desde los aristócratas más empujados hasta la plebe urbana de Madrid, la que admitió esta especie y la divulgó. La naturaleza de los hechizos y la personalidad del hechicero siempre quedaron en la oscuridad y el anónimo. Pero los que pretendieron con exorcismos y otros procedimientos remediar los males del desgraciado rey pagaron más tarde su intervención, perseguidos por el Santo Oficio<sup>11</sup>.

La Magia —dice Malinowski según se ha visto antes— se basa en gran parte en el sentimiento de frustración, de impotencia del hombre: el mago actúa dominado por este sentimiento. ¿Qué diremos del que se cree objeto de sus actuaciones? La manía persecutoria, una manía que en las sociedades laicas se manifiesta de mil formas, en una sociedad dominada por la «magicalidad» debe jugar un papel tan fuerte o más que aquel sentimiento de frustración. Y por eso la cuestión de la Brujería ha interesado extraordinariamente a todos aquellos que en una época o en otra se han ocupado de los estados anímicos morbosos. Bien porque fueran especialistas en enfermedades mentales, bien porque les interesaran



los nexos de la Psiquiatría con la Medicina legal, bien porque les preocupara la llamada Psicología social, de las masas y de las multitudes. Y para comprender los puntos de vista de éstos también es útil la distinción entre la creencia activa y la creencia pasiva.

Ya los psiquiatras de la primera mitad del siglo XIX consideraron que la Brujería, tal como se manifiesta en los grandes procesos, fue una forma de locura contagiosa, colectiva. Calmeil, en su famoso libro «De la folie», reunió bastantes ejemplos de lo que llamaba «Demoniomanía» para ilustrar este punto de vista<sup>12</sup>. Otros psiquiatras más modernos han aprovechado aquella rica colección de datos<sup>13</sup>. Por otra parte, no siempre han separado con claridad, dentro de las que llaman «neurosis demoniacas» a los endemoniados, poseídos y convulsionarios de un lado y a las brujas y brujos de otro o, por lo menos, no queda claramente dibujada la personalidad psicopatológica de la bruja, mientras que sí lo está la de otros personajes de los aludidos. Un médico como Richet no vacilaba en establecer una comparación estrecha entre las enfermas que estudiaba Charcot en la Salpêtrière aquejadas de «histerismo» y las «demoniacas de tiempos pasados». En las histéricas se encuentran también signos de los que se daban en las brujas, por ejemplo, la insensibilidad de ciertas partes del cuerpo. Esto le dio pie a un amplio estudio acerca de la Brujería como «enfermedad contagiosa» en que los casos de posesión van también estudiados<sup>14</sup>.

Posteriormente, A. Marie subrayó de modo adecuado la relación que existe entre la aparición de brujos y embrujados con períodos largos de sufrimientos morales o físicos<sup>15</sup>. Pero éste —como otros que se ocuparon de las que llegaron a llamar «demoniopatías»— tuvo que fijarse más, por fuerza, en los casos tardíos en que la posesión diabólica es lo fundamental que en los de Brujería propiamente dicha. Los psiquiatras de fines del siglo XIX y comienzos del XX están en el polo opuesto al de los teólogos. Pero hay que advertir que también manejaron los libros antiguos con demasiada soltura y que asimismo

adolecen a veces de poco escrupulosos en la crítica de las fuentes documentales. Cuando llevan a cabo labor directa, no libresca, es cuando nos ilustran más. Son así muy interesantes los ejemplos de mujeres de la sociedad moderna e incluso urbana estudiados por ellos, que tienen una sensación de angustia unida a la de la presencia de una persona que puede a veces producirles, después, una sensación voluptuosa. Es decir, que el «sucubato» está documentado médicamente aunque no sé si los casos son muy abundantes<sup>16</sup>. También lo están algunos actos más que, aislados, pueden relacionarse con los atribuidos a las brujas o ciertos caracteres físicos que se les asignaban como la insensibilidad referida. Pero nos falta el esquema de conjunto igualmente documentado en hospitales y clínicas. Por eso insisto en que hay que poner bastantes reservas a la tesis del *contagio* entre las víctimas de las represiones, es decir, entre los brujos y las brujas. En realidad, el mecanismo del contagio donde puede estudiarse de modo más potente (y a la luz de la misma investigación psiquiátrica más segura) es en los jueces de las causas y, sobre todo, en los testigos. En primer término porque son los que aportan las observaciones primeras y los que suministran documentos más directos acerca de sí mismos. Creo que en varios capítulos de este libro queda esto demostrado de modo suficiente. Y no sólo el problema psiquiátrico sino también el legal debe enfocarse partiendo primero del análisis de la mentalidad de los jueces y testigos y no de la de los acusados.

A este propósito, en primer lugar (y con relación a los jueces), puede recordarse aquel ensayo de Jules Valles, el violento escritor miembro de la Commune, que buscaba *el libro* como móvil de la mayoría de las acciones humanas, y así, él sustituía el espiritual consejo dado a los historiadores y psicólogos mediante la frase «cherchez la femme» por el de «cherchez le livre»<sup>17</sup>. Es fabuloso, en efecto, lo que los libros influyen y han influido en acciones individuales y colectivas. En nuestra historia hay uno que puede servir de modelo máximo a este respecto: el «Malleus maleficarum». Su doctrina corre rápidamente

a Italia, a España, a Francia, a los países del Norte: influye sobre católicos y protestantes. Cuanto más letrado es el juez más se atiene a ella. Pierre de Lancre poseía, sin género de duda, más erudición que don Alonso de Salazar y Frías. El rey Jacobo I de Inglaterra no era un hombre indocto. Pero los pedantes con poder, escudados en un arsenal de autoridades o de pareceres de otros pedantes, pueden ser terribles y más si se encuentran con una masa dispuesta a someterse y aun a honrar la pedantería, aliada con el terror. He aquí que frente a la bruja real o supuesta está el pedante con autoridad, dispuesto a castigar los maleficios que se dicen cometidos.

Pero hablemos de otro personaje que resulta hostil a la perseguida: el testigo. También sobre el testigo los psiquiatras pueden decir algo más seguro, según creo, que sobre la misma bruja y partiendo de experiencias generales.

## 5. Sobre los testigos

E. Dupré, un médico que trabajó en París a comienzo de este siglo, que se especializó en cuestiones de Medicina legal y que ha dejado varios libros llenos de observaciones muy agudas, acuñó la palabra «mitomanía» para aludir a la tendencia patológica (más o menos voluntaria y consciente) a la mentira y a la creación de fábulas imaginarias, que pudo observar en multitud de casos de su vida profesional al recibir ciertas testificaciones<sup>18</sup>.

El mitómano, aunque mienta deliberadamente, llega al fin a creer la mentira que ha dicho y esta clase de embusteros se dan con máxima frecuencia entre *niños* y *débiles mentales*<sup>19</sup>. En la niñez el mal no indica por fuerza un estado patológico: en la edad adulta, sí<sup>20</sup>. En el niño o adolescente anormal los elementos que se asocian a la mitomanía con máxima frecuencia son la vanidad, la malignidad y ciertos apetitos lúbricos<sup>21</sup>. Siendo el sujeto aquejado de mitomanía vanidoso y maligno, es fácil también que actúe por influencia de una sugestión

extraña<sup>22</sup>. Y esta forma de actividad mitomaníaca sugerida es la que mayor interés produjo a Dupré, la que aquí debemos considerar más. De modo sugerido nos dice, así, que ha habido niños que han declarado completamente en falso ante los tribunales de justicia, dando detalles extraordinarios, *sobre pretendidos atentados al pudor especialmente*.

A menudo, nos dice también Dupré (después de describir varios casos de mitomatía sugerida), son las personas de alrededor con sus conversaciones y los parientes con sus preguntas los que constituyen el atestado de las acusaciones del niño: «Bajo la impresión de sorpresa e indignación que les embarga, los familiares y sobre todo la familia, ávida de saber los detalles del atentado, de precisar la hora, el lugar, los móviles, etc., del acto criminal, abruma a fuerza de preguntas al niño turbado y sobrecogido, su confusión se atribuye a la vergüenza o al arrepentimiento y dictan, sin pensarlo, las respuestas esperadas con impaciencia. De este modo se arregla y prepara una historia, que el niño aprende de memoria, y de la que ya nada le hará desaferrarse. El niño no quiere olvidar nada al narrarla, dando siempre la versión fijada en su memoria, sin variaciones, y si las añade éstas son las que le sugieren cómodamente en los interrogatorios sucesivos»<sup>23</sup>.

Otros aspectos del testimonio y de su valor en la encuesta criminal estudiados por médicos metidos en empresas policíacas podrían recordarse aquí, para hacer ver incluso que fueron algunos procesos de Brujería los que sirvieron de base a un estudio científico de la prueba testifical: y adviértase que son cantidad de expertos los que hallan incluso en la personalidad del testigo verdadero (no del falso) rasgos que le hacen exagerar, mentir parcialmente, etc.<sup>24</sup>.

Si en el París de nuestros días o en cualquier otra gran capital, los adolescentes pervertidos y alocados pueden hoy producir la confusión de jueces y letrados con sus historias crudas y obscenas, en sociedades más envueltas en el misterio, la crudeza y obscenidad podían ir

unidas de modo más perfecto aún a creencias sobre poderes y actos diabólicos o mágicos simplemente. Nunca o casi nunca faltan en las declaraciones de niños y niñas recogidas en los procesos por Brujería, las notas de la más desgarrada obscenidad. No es siempre fácil señalar en ellos lo que se debe a sugerencias familiares o judiciales. Pero a veces, éstas resultan evidentes, como en el caso de las brujas de Fuenterrabía.

Cuando Margaret Murray y otros autores de la misma tendencia (dejando ahora a un lado a los modernos demoniólatras, que celebran sus misas negras en los grandes hoteles o establecimientos de lujo con calefacción y aire acondicionado) quieren volver a resucitar, en parte, el punto de vista realista y hablarnos de la persistencia del culto a un dios cornudo y otras cosas por el estilo, cierran el campo a unas investigaciones directas, sólidas y ya seculares (pues arrancan del siglo XVI) para sustituirlas por unas cuantas amenidades arqueológicas, más o menos caprichosas. Desautorizan también a ciertos literatos que han tratado vigorosamente el tema de los procesos de Brujería, como un asunto legal en esencia. En efecto, conviene recordar que en nuestra época se han vuelto a recordar aquellos procesos para compararlos con ciertos procedimientos que se han utilizado al reprimir o castigar varias clases de actividades políticas. El famoso dramaturgo norteamericano Miller ha escrito un drama que ha tenido gran éxito, tomando como base el proceso de las brujas de Salem, drama en el que, según parece, hay que buscar alusión a ciertas actuaciones de los tribunales políticos de su país que funcionaron hace unos años. En realidad Miller no hacía sino dar forma artística a las investigaciones de los eruditos que, movidos por un impulso u otro, no ven en la Brujería más que un gigantesco error judicial causado por abusos del poder.

Hay que advertir, sin embargo, que entre los que han enfocado el asunto de las persecuciones desde este punto de vista debemos distinguir a los que como don Alonso de Salazar, el padre Spé y otros magistrados y autoridades católicas pretenden enmendar un mal existente

de los que, años más tarde, esgrimen los errores como piezas de acusación hacia el poder mismo: sobre todo contra la Iglesia católica y la autoridad pontificia. Historiadores protestantes, como Lea, siguieron en esto a teólogos disidentes del Catolicismo, como el canónigo Döllinger. Y a fines del siglo XIX y comienzos del XX hubo varios escritores racionalistas, de tendencia anticatólica que aún exageraron esta posición: recordemos a Jules Baissac y el autor que se escondió bajo el seudónimo de Jean Français, entre otros. Sobre una base mínima —nos dicen todos éstos— se levantó un gigantesco andamiaje jurídico del que se aprovechan los protestantes, es verdad, pero que es obra de la Iglesia católica<sup>25</sup>. Esto hoy parece un poco infantil y en todo caso quisiéramos saber algo más sobre los fundamentos sobre que se basa este error judicial, porque crear una figura de delito y perseguir por este delito con efectos retroactivos, dar a las leyes un contenido que no se ajusta a hechos reales, sino a delitos imaginarios y descritos a su placer por el que las dicta o por testigos sospechosos, son abusos que el hombre o, mejor dicho, las sociedades humanas han llevado a cabo muchas veces antes y después de la Edad Media. Ahora estamos precisamente en una época en que tales abusos pueden volver a tomar un aspecto muy amenazador y los procesos políticos pueden servirnos para esclarecer nuestro tema, siendo una vez más la vida maestra de la Historia y no la Historia maestra de la vida. Pero, siempre, el que comete los abusos parte de un hecho real. Así, por ejemplo, el acusado de judaizar en los viejos procesos inquisitoriales no habrá cometido los crímenes rituales que se le imputan, mas casi siempre es seguro que se trata de un judío creyente hasta un grado.

## 6. Brujería y Política

Así, y pidiendo perdón de antemano a unos hombres que hoy tienen gran poder (y sin que lo que voy a decir deba considerarse como una paradoja), advertiré que se pueden encontrar grandes semejanzas entre la bruja an-

tigua y el político moderno sea la que sea su filiación y el origen de su poder. Al uno como a la otra se le atribuyen facultades muy superiores a las que en realidad tienen, son igualmente buscados en un momento de ilusión, defraudan de modo paralelo y en última instancia los males de la sociedad se les atribuyen en bloque: también los políticos se dice que forman sectas con consignas secretas e infames, sin más misión que la de propagar el mal, con sus juntas misteriosas y hasta sus banquetes correspondientes. Cuando son derrotados sufren procesos sensacionales, en que magistrados austeros y testigos inocentes ponen de manifiesto todas sus culpas. Si hoy existiera la pena de la hoguera los políticos serían los más sujetos a ella. Afortunadamente (para ellos), no la hay y en los países más civilizados, cuando se les condena se les condena como la Inquisición española condenaba a las brujas en el nunca bien alabado siglo XVIII: por embaucadoras y embusteras.

Pero dejemos este paralelismo, no sin manifestar antes la ilusión de que así como se ha disminuido mucho el papel de la bruja en la sociedad contemporánea llegará un día en el que se disminuirá y aun suprimirá el papel del político.

## 7. La personalidad de la bruja

Encarémonos, al fin, con la bruja, con la persona que se cree que lo es: —¿Qué caracteres generales pueden darse a las herederas de Simeta o de Canidia? De un lado, hemos visto perfilarse a la hechicera del tipo de la Celestina. De otro, a un ser raro, alocado, estrambótico, al que no podemos negar toda realidad, pero cuya personalidad acaso hay que aminorar considerablemente. La bruja rural, vieja más veces que joven, al margen de la sociedad, temida y despreciada, parece ser una mujer nerviosa, sujeta a grandes crisis, que tiene en su haber unos conocimientos limitados de curandera, emplastera, saludadora, que practica a veces la adivinación y que acaso busca el consuelo en los paraísos artificiales que la

flora europea le puede suministrar. Dejando a un lado todas las fantasías allegadas sin la menor crítica una y otra vez, acerca de polvos maléficos, ungüentos hechos de sapos, etc., hay que reconocer que la bruja ha podido recurrir con frecuencia a los estupefacientes para alcanzar ciertos estados de ensueño en ella y en otros.

Y parece ser que los estupefacientes más empleados en Europa durante tiempos pasados se sacaban de plantas de la familia de las solanáceas, entre las cuales se hallan la belladona, el beleño y el estramonio. Más hacia Oriente, se usó de la scopelia y en el área mediterránea de la mandrágora. El estado de somnolencia se alcanzaba de modos diversos utilizando tales plantas. A veces se cocían las hojas, en ocasiones se fumaban. Con las cocciones se hacían bebidas o bien una pomada que es probable sea la base de los ungüentos de que con tanta frecuencia se habla en los procesos. Durante el sueño provocado de estas formas distintas se tenían realmente visiones extrañas. Aún en la Europa moderna, central sobre todo, las solanáceas han sido fuente de placer de la gente pobre, para la que los vinos y licores eran poco accesibles y se han empleado para reforzar cervezas flojas, hecho contra el que se han solido tomar medidas. Por otra parte, consideran autores especializados en este asunto que las solanáceas son los estupefacientes más nocivos al organismo humano, siendo mejor incluso el hashich. A ésta unen la desventaja de que las visiones que producen, son, con máxima frecuencia, muy sombrías<sup>26</sup>. De estos estupefacientes en relación con casos de Brujería ya hablan autores del siglo XVI, como se ha visto<sup>27</sup>. Pero no sólo eran conocidos sus efectos por hombres especializados en materia médica. También conocían sus virtudes los literatos y por ellas explicaban ya la creencia en vuelos, etc. Así, por ejemplo, en la comedia de don Francisco Rojas, «Lo que quería el Marqués de Villena» hay este diálogo:

«Marqués. —Luego. Otros creen que  
Vuelan las brujas.

Zambapalo.— ¿Pues no?  
 Marqués. —No, ignorante.  
 Zambapalo.— Yo pregunto,  
 Cómo es que yo soy un lego.  
 Marqués. —Úntanse todas.  
 Zambapalo.— ¿Y luego?  
 Marqués. —*Provoca a un sueño aquel unto,  
 Que es un opio de beleño  
 Que el demonio les ofrece,  
 De calidad, que parece  
 Que es verdad lo que fue sueño;  
 Pues como el demonio espera  
 Solamente en engañar,  
 Luego las hace soñar  
 A todas de una manera;  
 Y así piensan que volando  
 Están cuando duermen más,  
 Y aunque no vuelan jamás,  
 Presumen en despertando  
 Que cada una en persona  
 El becerro ha visitado,  
 Y que todas han paseado  
 Los campos de Baraona;  
 Siendo así que vive Dios,  
 Que se ha visto por momentos  
 Durmiendo en sus aposentos  
 Untadas a más de dos<sup>28</sup>.»*

Un hombre que posee idea muy remota y académica del Demonio y que no se imagina fácilmente lo que puede ser estar dominado por la de su omnipresencia, debería, cuando menos, llevar a cabo algunas experiencias personales, ingiriendo éstos y otros estupefacientes para comprender parte de sus efectos y hablar con mayor autoridad. Pero la verdad es que no he llegado a sentirme con fuerza para estudiar los efectos de las solanáceas sobre mi imaginación. Y así puede que este libro quede manco en un elemento esencial.

Con este pobre vehículo y no sobre escobas voladoras

o animales demoníacos es con lo que la bruja se abre un mundo de fantasías y emociones. Es lástima que los psicólogos modernos no hayan llegado a tratar unas cuantas mujeres de éstas, porque, probablemente, nos hubieran dado el retrato de personalidades que se encuentran achicadas en el propio ambiente y que se creen algo muy distinto y superior a lo que son; acaso unas Emma Bovary nacidas en sociedades distintas a la pequeño-burguesa en que Flaubert puso a su personaje famoso.

Las pocas siluetas fidedignas de brujas, que nos han dejado los autores antiguos, casi siempre reflejan una hipertrofia particular de la personalidad, una convicción extraña de que una pobre mujer de pueblo o de campo puede llevar a cabo actos superiores a todo lo imaginado, actos que practica en la edad madura o en la vejez, aunque haya casos en que su fuerza demoníaca empiece a desarrollarse pronto.

De todas maneras, se la concibe más como tal bruja después de sus primeros fracasos en la vida como mujer, después de amores frustrados o vergonzosos que le dejan un complejo de impotencia y de deshonor, contra el que se revela, recurriendo a poderes ilegítimos, aunque no sean siempre los que salen del infierno cristiano. Su situación cambia al pasar de la madurez en que aún tiene apetitos fuertes a la ancianidad, en que, acaso, lo único que desea es ver a mujeres más jóvenes caídas en el mismo círculo, dentro del cual casi todos los valores de la vida quedan alterados, casi podríamos decir que invertidos: porque lo malo es lo bueno; lo torcido, derecho; lo público se convierte en algo sin interés y sólo lo tienen los hechos privados y realizados dentro de un secreto absoluto. Las hechiceras antiguas formaban así como una sociedad secreta de mujeres. Pero, sin embargo, creo que aun hoy es tiempo para hacer trabajos de campo que demuestran que, desde un punto de vista histórico y antropológico, la Brujería femenina y la pura Demoniolatría son dos cosas que deben separarse bastante, aunque a veces vayan mezcladas; creo que hay que tener muy en cuenta la distinción hecha entre estados

de conciencia activa y de conciencia pasiva al considerar ambas. Creo, también, de todo punto necesario volver a interpretar muchos de los documentos allegados por historiadores y folkloristas y, en suma, enfocar nuevamente muchas cuestiones desde un punto de vista sociológico y aun filosófico, posponiendo el problema religioso.

Yo no dudo —por ejemplo— de que hoy se celebren misas negras y otras cosas semejantes y que ocurra tal cual caso de Demoniolatría. Pero los que asisten a aquellas misas parece que son en general gentes hasta cierto punto sofisticadas, con una pequeña o grande tendencia a la hipertrofia del yo y con una curiosidad morbosa por ciertas psicopatías, sexuales sobre todo. Gente, en suma, que poco tiene que ver desde todos los puntos de vista con las brujas campesinas de la Europa medieval y de los siglos XVI y XVII y menos que con ellas con algunos enfermos a los que se aplicó una ley terrible a falta de buenos diagnósticos. Esto lo digo pensando, sobre todo, en los llamados licántropos.

La licantrópía es, en efecto, una enfermedad que ha sido estudiada, desde hace tiempo, por los alienistas y que en nuestra época ha sido interpretada a la luz de las teorías de Jung (como también lo fueron el sadismo por un lado y el masoquismo de otro) en una obra póstuma de Eisler<sup>29</sup>.

En suma, no como teólogo, ni como jurista, ni como alienista, pero sí como simple historiador, pienso que este negocio de la Brujería es más para producir piedad que otra cosa: piedad hacia los perseguidos, que desearon llevar a cabo cosas malas, aunque no las hicieran, que vivieron vidas frustradas y trágicas en su mayor parte. Piedad también hacia los perseguidores, porque se consideraron amenazados por peligros sin cuento, y sólo por esto reaccionaron brutalmente. Y en una época en la que hemos visto florecer no sólo una serie de sistemas filosóficos llamados existencialistas, sino también un modo de vivir existencial, conforme al cual el hombre rompe todas las barreras y convenciones para enfrentarse con su propia angustia, podemos imaginarnos mejor que en

tiempos placenteros en los que la moral pública y las filosofías y creencias religiosas imperantes tenían un tinte marcadamente optimista, cuál sería la situación del que descubriría en sí, espantado, ora un poder demoníaco, ora una sujeción miserable a este poder, ejercido por un enemigo próximo y odiado, tras años y años de vecindad, de sospecha. ¡Cuántos hombres, y sobre todo, cuántas mujeres habrán vivido dominados por la angustia secular y por un concepto de lo real completamente distinto al nuestro!



## Capítulo 1

<sup>1</sup> H. Frankfort, «Myth and Reality» en *Before Philosophy* (Harmondsworth, 1951), pp. 11-36.

<sup>2</sup> H. Frankfort, *op. cit.*, p. 13.

<sup>3</sup> Resumen hecho por un lingüista, hace ya tiempo, es el de Albert Carnoy *Les indoeuropéens. Préhistoire des langues, des moeurs et des croyances de l'Europe* (Bruselas-París, 1921), pp. 162-176.

<sup>4</sup> Leopold von Schroeder «Arische Religion» I (*Einleitung-Der Altarische Himmelsgott das Höchste Gute Wessen*) (Leipzig, 1923), pp. 299-314 (arios primitivos), de griegos, itálicos, germanos, celtas, lituanos, letones, eslavos y frigios trata en las pp. 444-554.

<sup>5</sup> W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee* (2 primeros vols., Munster, 1919).

<sup>6</sup> R. Pettazoni, *Dio, Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni I (L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi)* (Roma, 1922).

<sup>7</sup> J. G. Frazer, *The Worship of Nature I* (Londres, 1926). Ver también Nathan Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, traducción y arreglo de R. Strube (Leipzig, 1916).

<sup>8</sup> El dios del cielo, en relación con el dios de la tempestad (Júpiter tonante) es estudiado por Leopold von Schroeder en «Arische Religion» II (*Naturverehrung und Lebensfeste*) (Leipzig, 1923), pp. 599-630.

<sup>9</sup> B. Malinowski, «Myth in Primitive Psychology» en *Magic*,

*Science and Religion and other essays* (Nueva York, 1955), pp. 96-99 especialmente.

<sup>10</sup> Leopold von Schroeder, *Arische Religion* I, pp. 418, 454, etcétera.

<sup>11</sup> Leopold von Schroeder, *Arische Religion* II, pp. 69-81.

<sup>12</sup> Leopold von Schroeder, *Arische Religion* II, pp. 164-196, 241, etc.

<sup>13</sup> Leopold von Schroeder, *Arische Religion* II, pp. 659-674, dedica a la luna un espacio que es significativamente pequeño.

<sup>14</sup> Leopold von Schroeder, *Arische Religion* I, p. 309. Falta allí un desarrollo adecuado de las ideas en punto a la tierra. Albert Carnoy *Les indoeuropéens*, pp. 214-216, suministra las fundamentales. El libro de A. Dieterich *Mutter Erde* (Leipzig-Berlín, 1925) es también de gran interés.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> B. Malinowski, «Myth in Primitive Psychology» en *Magic, Science and Religion*, p. 97.

<sup>17</sup> Investigadores que por haber combatido al Evolucionismo tuvieron la simpatía de la escuela no se recataron en atacarlo; así, A. Goldenweiser, «Cultural Anthropology», en *History, Psychology and Culture* (Londres, 1936), p. 149.

<sup>18</sup> Ver, por ejemplo, F. Graebner, *El mundo del hombre primitivo*, traducción española de Fernando Vela (Madrid, 1925), pp. 47-72. Insiste más en los cultos lunares Schmidt.

<sup>19</sup> Gordon Childe, *What happened in History* (Harmondsworth, 1950), pp. 48-49, 50, 57-60. Alude a las actividades de las mujeres en el Neolítico con referencia a la agricultura, etc.

<sup>20</sup> Gordon Childe, *What happened in History*, pp. 64, 66, etc.

<sup>21</sup> Estrabón III, 4, 17-18: En un libro que publiqué hace mucho y que sería menester revisar, comenté éste y otros textos aportando algunas novedades, según creo; Julio Caro Baroja, *Los pueblos del norte de la península ibérica* (Madrid, 1943).

<sup>22</sup> Tengo ahora a mano la selección y compilación de sus obras hecha por Carl Albrecht Bernouilli, *Urreligion und antike Symbole* I (Leipzig, 1926), pp. 64, 109, 122, 264, 266, 278, 314; II, 49, 52, 62-71, 298, 361, 419, 468, 509.

<sup>23</sup> B. Malinowski, «Myth in Primitive Psychology», en *Magic, Science and Religion*, pp. 93-148.

<sup>24</sup> Como es sabido, la teoría de la Magia de Frazer se halla expuesta en *The Golden Bough*. Part. I. «The Magic Art and The Evolution of Kings» I, los capítulos III y IV.

<sup>25</sup> A los libros antiguos de E. A. Wallis Budge, *Egyptian Magic* (Londres, 1899); Leonard W. King, *Babylonian Magic and Sorcery* (Londres, 1896); Charles Fossey, *La magie assyrienne* (París, 1902); Victor Henry, *La magie dans l'Inde antique* (París, 1909), etc., puede añadirse una considerable literatura más reciente. Pero en ellos ya se veía esta unión a que aludo. Ver

también E. A. Wallis Budge, *The Book of the Dead* I (Londres, 1909), pp. LXXIV-LXXV.

<sup>26</sup> Plotino, *Ennead*, IV, 4, 40 y 43 especialmente (edición Bréhier, IV) (París, 1927), pp. 147-148 v 150-151).

## Capítulo 2

<sup>1</sup> En las páginas que siguen he aprovechado algo de lo que dije en «La Magia en Castilla durante los siglos XVI y XVII», en *Algunos mitos españoles y otros ensayos* (Madrid, 1944), pp. 185-213, especialmente. Pero el punto de vista es muy distinto.

<sup>2</sup> Un material abundante y bien clasificado puede encontrarse en el artículo «Magie», de H. Hubert, en el *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, de Daremberg y Saglio III, 2 (París, 1904), pp. 1494-1521. Menos sistemático es el de Hopfner en la *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, de Pauly-Wissowa, N. B., XIV (Stuttgart, 1930), cols. 301-393. El viejo libro de L. F. Alfred Maury, *La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen-âge ou étude sur les superstitions païennes qui se sont perpétuées jusqu'à nos jours* (París, 1877), aún puede leerse con provecho, aunque es muy desordenado.

<sup>3</sup> Las historias generales de la Brujería ya reúnen bastantes textos sobre la época clásica, empezando por la de Soldan *Geschichte der Hexenprozesse*, I (Stuttgart, 1880), pp. 35-51, para los griegos; 52-85, para los romanos. Pero no es cosa citarlas ahora.

<sup>4</sup> Texto significativo a este respecto es el de Séneca, *Nat. Quaest.* IV, 6-7.

<sup>5</sup> Ya se ha aludido a las mismas averiguaciones de Frazer sobre el particular.

<sup>6</sup> Ver, por ejemplo, Catón *De agr. cul.*, 160. Por contraste lo que dice en 5, 4 de la misma obra.

<sup>7</sup> Así, Catón mismo, *De agr. cul.*, 5, 4 dice: «Haruspicum, augurem, hariolum, Chaldaeum nequem consuluisse velit».

<sup>8</sup> Columela, *De re rustica*, I, 8.

<sup>9</sup> Platón, *Leg.*, XI, 932 e, 933 d.

<sup>10</sup> Platón, *Leg.*, X, 909 b.

<sup>11</sup> Lucano, *Bell. civ.*, VI, 440-441.

<sup>12</sup> Lucano, *Bell. civ.*, VI, 492-496.

<sup>13</sup> Rudolf Otto, *The idea of the holy* (Oxford, 1928), pp. 121-123.

<sup>14</sup> Rudolf Otto, *op. cit.*, p. 4.

<sup>15</sup> Así, por ejemplo, las Bacanales fueron en Roma objeto de una persecución pública en determinado momento por considerárselas de carácter antisocial.

<sup>16</sup> Virgilio *Aen.*, II, 255, «...tacita per omnia silentia lunae».



<sup>17</sup> Ovidio, *Metam.*, VII, 192-193.

<sup>18</sup> Horacio, *Epod.*, 5, 49-54:

O rebus meis  
non infideles arbitrae,  
Nox et Diana, quae silentium regis  
arcana cum fiunt sacra,  
nunc, nunc adeste, nunc in hostilis domos  
iram atque numen vertite.

<sup>19</sup> Teócrito, *Idyl.*, II («Pharmac.»), 10 et passim.

<sup>20</sup> Véase el artículo «Hekate», de Heckenbach, en la *Real Encyclopädie*, de Pauly-Wissowa, N. B. VII (Stuttgart, 1912), cols. 2.769-2.782. Pero, sobre todo, la obra clásica de Erwin Rohde *Psyché. Le culte de l'ame chez les grecs et leur croyance à l'immortalité*, ed. Auguste Reymond (Paris, 1928), pp. 328-335, 607-611.

<sup>21</sup> Hay ya unos banquetes de Hécate que pueden ponerse en relación con los banquetes de las brujas. Los *Εκατηνία φάρμακα* también pueden relacionarse con ellas en más de un aspecto.

<sup>22</sup> Sobre las enfermedades mentales Erwin Rohde, *Psyché*, p. 325, nota 1.

<sup>23</sup> Diodoro de Sicilia, IV, 45.

<sup>24</sup> También domina los animales, *Odisea*, X, 212-213. Circe es cantora de dulce voz (X, 220-221) y dueña de hacer olvidar (X, 236).

<sup>25</sup> Homero, *Odisea*, X, 240.

<sup>26</sup> Eurípides, *Medea*, 401-409, especialmente. Medea es aludida de continuo por los poetas latinos, como maestra de hechicerías; así en Horacio, *Epod.*, 5, 62.

<sup>27</sup> Es provechoso comparar lo que dice Eurípides con la invocación mucho más retórica de la *Medea* de Séneca, 1-55.

<sup>28</sup> Horacio, *Epod.*, 17, 76-81.

<sup>29</sup> B. Malinowski, «The Art of Magic and the Power of Faith», en *Magic, Science and Religion and other essays*, p. 74.

<sup>30</sup> Apuleyo, *Metam.*, I, 8.

En un mundo completamente distinto Malinowski ha señalado áreas geográficas en las que la Magia negra se cultivaba más que en otras relativamente próximas. B. Malinowski *Sex and repression in savage society* (New York, 1955), pp. 85-87.

<sup>31</sup> Apuleyo, *Metam.*, II, 22.

<sup>32</sup> Apuleyo, *Metam.*, I, 10.

<sup>33</sup> Apuleyo, *Metam.*, II, 21-22.

<sup>34</sup> Apuleyo, *Metam.*, II, 5. Compárese con Luciano, *Lucio*, 4.

<sup>35</sup> Apuleyo, *Metam.*, II, 12-14.

<sup>36</sup> Apuleyo, *Metam.*, I, 9.

<sup>37</sup> Apuleyo, *Metam.*, I, 14.

<sup>38</sup> Ver Aulo Gelio, XV, 11-1; Horacio, *Epod.*, 5, 75-76 y 17, 28-29.

<sup>39</sup> En Apuleyo, *Apol.*, 27-28.

«Philtrā omnia undique eruunt:  
antiphates illud quaeritur,  
trochiscili, ungues, taeniae  
radiculae, herbae, surculi  
saurae, inlices bidoculae  
hinnientium dulcedines.»

<sup>40</sup> Malinowski «The Art of Magic», en *Magic, Science, etc.*, pp. 79-84.

<sup>41</sup> Ver, por ejemplo, A. L. Kroeber, *Anthropology* (New York, 1948), pp. 308-309.

<sup>42</sup> Teócrito, *Idyl.*, II («Pharmac.»). Parece que otros poetas griegos utilizaron tema análogo.

<sup>43</sup> En los versos 17, 22, 27, 32, 37, 42, 47, 52, 57, 63.

<sup>44</sup> El hechizo parece desarrollarse del verso 18 al 63.

<sup>45</sup> Los versos 69, 75, 81, 87, 93, 99, 105, 111, 117, 123, 129, 135.

<sup>46</sup> 165-166.

<sup>47</sup> *Philosophumena*, IV, 35 («Patrologia Graeca», de Migne, XVI, 3 &, París, 1863), cols. 3100-3101. βόμβος parece onomatopéya para expresar el ruido sordo (si no está relacionado con el «rhombos»). Con un ruido tal debía presentarse Hécate; ver Luciano, *Philopseud.*, 22-24, Gorgo y Mormo son sobrenombres, pues, de Hécate. Véase Erwin Rohde, *Psyché*, p. 607.

<sup>48</sup> Ovidio, *Amores*, II, 1, 23-28.

<sup>49</sup> «Je dis qu'existe entre les vieux procédés et le sortilège, qui restera la poésie, une parité secrète»: son palabras de Stéphane Mallarmé, *Divagations* (ed. París, 1922), p. 326 y en un artículo llamado «Magie», precisamente.

<sup>50</sup> El pasaje comienza al v. 413 del libro VI de la *Farsalia* o *Belli civilis libri*.

<sup>51</sup> Lucano, *Bell. civ.*, VI, 431.

<sup>51\*</sup> Lucano, *Bell. civ.*, VI, 499-506.

<sup>52</sup> Lucano, *Bell. civ.*, VI, 507-569.

<sup>53</sup> Lucano, *Bell. civ.*, VI, 577.

<sup>54</sup> Lucano, *Bell. civ.*, VI, 669.

<sup>55</sup> Lucano, *Bell. civ.*, VI, 719-720.

<sup>56</sup> Eurípides, *Medea*, 214-266.

<sup>57</sup> Véase lo dicho en las pp. 49-50

<sup>58</sup> Horacio, *Epod.*, 5, 17-25.

<sup>59</sup> Horacio, *Epod.*, 5, 37-38.

<sup>60</sup> Horacio, *Epod.*, 5, 71-72:

«A, a, solutus ambulat veneficae  
scientioris carmine.»

<sup>61</sup> Horacio, *Epod.*, 5, 87-88:

«Venena magnum fas nefasque non valent  
convertere, humanam vicem.»

<sup>62</sup> Horacio, *Epod.*, 5, 87-102, la maldición: la imagen de las hechiceras apedreadas en los vv. 97-98:

«Vos turba vicitim hinc et hinc saxis petens  
contundet obscenas anus.»

<sup>63</sup> Esto indica Porfirión: ver la nota 2, p. 207 de la edición de las Odas y éposos de Villeneuve (París, 1927).

<sup>64</sup> Horacio, *Serm.*, I, 8, 24, 48; II, 1, 48; II, 8, 95.

<sup>65</sup> Apuleyo, *Metam.*, II, 5.

<sup>66</sup> Apuleyo, *Apol.*, 27-28.

<sup>67</sup> B. Malinowski, *Magic, Science...*, etc., p. 23.

<sup>68</sup> En Petronio *Satiric.*, 134, 8 Oenothea οἶνος θεῶν es personaje similar hasta en lo de ser adoradora del vino.

<sup>69</sup> Ovidio, *Amores*, I, 8: los vv. 1-18 como hechicera, 19-34 como alcahueta. Sobre las mujeres libres, 35-48.

<sup>70</sup> Petronio, *Satiric.*, 132, 5.

<sup>71</sup> Luciano, *Dial. mer.*, IV, I, 4-5.

<sup>72</sup> Tibulo, I, 2, 43-64. Esta es protegida de Hécate también (verso 52).

<sup>73</sup> A veces reina confusión sobre la naturaleza de ciertas substancias como, por ejemplo, la llamada «hippomanes». Véase el artículo correspondiente de Stadler en la *Real Encyclopädie...*, de Pauly-Wissowa, N. B. VIII (Stuttgart, 1913), cols. 1.879-1.882.

<sup>74</sup> Luciano, *Lucio o el asno*, 12 y los textos de Apuleyo ya citados.

<sup>75</sup> Horacio, *Epod.*, 5, 71-72.

<sup>76</sup> La hechicera de que habla Tibulo, I, 2, 59-60 se envanece de poder destruir el amor del poeta por medio de «cantos» y «hierbas».

<sup>77</sup> Petronio, *Satiric.*, 130, etc.

<sup>78</sup> Ovidio, *Amores*, III, 7, 27-35. Al v. 79 una alusión a Medea como envenenadora hechicera («Medea venefica»).

<sup>78\*</sup> En el *Satiricon*, de Petronio (63), se cuenta una historia típica de un «versipellem», es decir, un licántropo.

<sup>79</sup> Ovidio, *Fast.*, VI, 131-150. Las hipótesis en los vv. 141-142. Compárese con Ovidio, *Amores*, I, 8, 13-14.

<sup>80</sup> Petronio, *Satiric.*, 63. Es curiosa la idea de la «mala manus» que se refleja en la narración.

<sup>81</sup> Se halla en C. I. L., VI, 19-747.

<sup>82</sup> Artículo «Fascinum» de Kuhnert en la *Real Encyclopädie...* de Pauly-Wissowa, N. B., VI (Stuttgart, 1909), cols. 2.009-2.014.

<sup>83</sup> Petronio, *Satiric.*, 134. Los versos sobre la luna pueden compararse con los de Eurípides, *Medea*, 395-398, Aristófanes, *Nub.*, 749-750; Horacio, *Epod.*, 5, 45-46.

<sup>84</sup> Apuleyo, *Metam.*, I, 9, 14, etc.

<sup>85</sup> Ovidio, *Fast.*, II, 571-582. Sobre Tácita, II, 683-616.

<sup>85\*</sup> Séneca, *Nat. Quaest.*, IV, 7: «et apud nos in XII tabulis cavetur, nequis alienos fructus excantassit...».

<sup>86</sup> Tácito, *Ann.*, II, 69; III, 13. Compárese con Suetonio, *Caligula*, 3.

<sup>87</sup> Ammiano, XIX, 12.

<sup>88</sup> Ammiano, XXVI, 3.

<sup>89</sup> E. Gibbon, *The decline and fall of the Roman Empire*, II (ed. Londres, 1951), pp. 471-475 (cap. XXV).

### Capítulo 3

<sup>1</sup> Tertuliano, *Apol.*, 7, 9, 16, etc.

<sup>2</sup> Así puede darse el caso de que en antiguas colecciones de textos obscenos se aprovechen algunos de Arnobio acerca de escandalosas aventuras de los dioses o sobre ritos impúdicos.

<sup>3</sup> Tertuliano, *Apol.*, 43.

<sup>4</sup> Ed. Mommsen, I, 2, p. 460.

<sup>5</sup> *Cod. Theod.*, IX, 16, 7: ed. Mommsen, I, 2, p. 462. El título 16 agrupa doce leyes sobre maléficos matemáticos y otras personas semejantes (pp. 459-463).

<sup>6</sup> *Cod. Iust.*, ed. Krüger, pp. 379-380 (son hasta nueve).

<sup>7</sup> Artículo «Magic», en *A Dictionary of Christian Antiquities*, de William Smith y Samuel Cheetham, II (Londres, 1880), pp. 1.074-1.078. Hansen, *Zauberwahn...* (Munich-Leipzig, 1900), pp. 36-121, dedica todo el capítulo II de aquella obra concienzuda al estudio de esta legislación, desde el 400 d. J. C. a 1200.

<sup>8</sup> San Agustín, *De civ. Dei.*, XVIII, 18.

<sup>9</sup> Hansen, *Zauberwahn...*, pp. 28-32 recogió muchos textos agustinos sobre el tema.

<sup>10</sup> Zósimo, V, 28 (pp. 459-460 ed. Reitemeier) hace ver que la primera mujer del emperador murió virgen. Pero a pesar de ello, casó luego con la hija de Stilicon y al morir éste fue devuelta a su madre, V, 38 (p. 477, ed. cit.).

<sup>11</sup> Véanse las pp. 83-84.

<sup>12</sup> William of Mamelsbury parece haber sido el primero que contó el hecho, de donde pasó a Vicente de Beauvais y de su obra a Molitor y otros autores más tardíos.

<sup>13</sup> No tengo ahora a mano más que una edición latina de sus homilías, hecha en Basilea, 1504, en dos volúmenes, sobre la que es difícil hacer referencias concretas.

<sup>14</sup> Véase, en la edición referida, la homilía XXI, I, fols. XLI r.-XLIII r.: especialmente el último. En el II, véase fols. XXII r.-LXIX vto.

<sup>15</sup> Este episodio fue narrado con vigorosa pluma por Gibbon, *The decline and fall of the Roman Empire*, III, pp. 306-311 (cap. XXXII).

<sup>16</sup> Procopio, *Anec.*, I, 1.

<sup>17</sup> Procopio, *Anec.*, I, 7.

<sup>18</sup> Procopio, *Anec.*, XII, 10; XXII, 7 y 8.

<sup>19</sup> Procopio, *Anec.*, IX, 12; XXII, 6 y 7.

<sup>20</sup> Nicetas Choniata, III, 4 («De rebus gestis Alex. Commeni»).

- <sup>21</sup> A. L. Kroeber, *Anthropology*, pp. 298-299.
- <sup>22</sup> Juan Magno, *Gothorumque sueonumque historia, ex probatis antiquorum monumentis collecta...* (Basilea, 1558), p. 640 (lib. XVII, cap. XII).
- <sup>23</sup> *Les Eddas traduites de l'ancien idiome scandinave par Mlle. R. du Puget* (París, s. a.), p. 21 (p. 5 del viaje de Gylfo) y p. 249 (p. 32 del poema de Hyndla).
- <sup>24</sup> H. Ch. Lea, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age*, III, pp. 486-490.
- <sup>25</sup> *La Laxdoela Saga. Légende historique islandaise traduite du vieux norrois avec une introduction et des notes par Fernand Mossé* (París, 1914), pp. 99, 103, 104, 105-107, 111-112.
- <sup>26</sup> Tácito, *Germ.*, 8.
- <sup>27</sup> Tácito, *Hist.*, IV, 61-66; VI, 22-24. Dion Casio, LXVII, 5.
- <sup>28</sup> Sucesora de la misma Velleda.
- <sup>29</sup> *Les Eddas...*, traducción citada, p. 138 (pp. 4-5 del canto de Lodfagner).
- <sup>30</sup> *Les Eddas...*, traducción citada, p. 27.
- <sup>31</sup> *Les Eddas...*, traducción cit., p. 188 (p. 24 del festín de Aeger). Ver también p. 115 (p. 34 de la predicción de Wola la sabia).
- <sup>32</sup> *Les Eddas...*, traducción citada, p. 190 (p. 32 del festín de Aeger). Otra acusación del mismo, p. 195 (p. 56 del festín de Aeger).
- <sup>33</sup> A. Krantz, *Regnorum Aquiloniarum, Daniae, Sueciae, Noruagiae Chronica...* (Francfort, 1583), fols. 20 vto. 21 r. (lib. I, cap. XXXII).
- <sup>34</sup> Así la de Pierre le Loyer, *Discours, et histoires des spectres, visions et apparitions des esprits...* (París, 1605), p. 142 (lib. II, cap. VII).
- <sup>35</sup> A. Krantz, *op. cit.*, fol. 16 vto. (lib. I, cap. XXIII).
- <sup>36</sup> Jordanes, *De rebus gothicis*, 24. Juan Magno mucho después (*Gothorumque sueonumque historia*, pp. 258-259 (VI, 24)), dice que *las hechiceras cobabitaron con hombres y no con espíritus*. Sobre el nombre de éstas hay variantes grandes en las ediciones.
- <sup>37</sup> «Chronicon Bohemiae», lib. II, caps. III-X, en *Reliquiae manuscriptorum omnis aevi diplomatum ac monumentorum ineditorum*, XI (Halle, 1737), pp. 131-145. Ver también P. J. Schafarik, *Slawische Alterthümer*, II (Leipzig, 1844), p. 421.
- <sup>38</sup> H. Boethius, *Scotorum Historiae a prima gentis origine...* (París, 1574), fols. 220 vto.-221 vto. (lib. XI). Pierre le Loyer *Discours...*, cit., pp. 369-370 (lib. IV, cap. XV).
- <sup>39</sup> *Fuero juzgo en latín y castellano, cotejado con los más antiguos y preciosos códices por la Real Academia Española* (Madrid, 1815), pp. 81-82 y 104-106 (textos latino y castellano).
- <sup>40</sup> Pomponio Mela, III, 7.
- <sup>41</sup> *Scriptores Historiae Augustae: Alex. Sev.* (biografía atri-

buida a Lampridio): *Numerianus* (biografía atribuida a Flavio Vopisco).

- <sup>42</sup> Gregorio de Tours, *Hist. franc.*, VI, 35.
- <sup>43</sup> Gregorio de Tours, *Hist. franc.*, V, 40.
- <sup>44</sup> Gregorio de Tours, *Hist. franc.*, VII, 44.
- <sup>45</sup> Jules Garinet, *Histoire de la magie en France, depuis le commencement de la monarchie jusqu'à nos jours* (París, 1818), pp. 6-7, 39-40, etc. y las piezas justificativas.
- <sup>46</sup> Baluze *Capitularia regum francorum*, I (París, 1677), cols. 150-152: es el cap. 4 de la capitular; constituyen un «Indiculus superstitionum et paganiarum».
- <sup>47</sup> Baluze, *op. cit.*, I, cols. 220 (capítulo 18 de la fechada el año 789), 518 (capítulo 40, de año incierto), 707 (capítulo 21 del lib. I de la colección de Ansegiso), 837 (capítulo 69 del lib. V de la misma colección), 929 (cap. 26 del lib. VI), 962 (cap. 215 del lib. VI), 999 (cap. 397 del lib. VI), 1.104 (cap. 369-370 del lib. VII).
- <sup>48</sup> Baluze, *op. cit.*, II, cols. 230-231 (§ VII).
- <sup>49</sup> J. B. Thiers, *Traité des superstitions qui regardent les sacrements*, I (París, 1741), pp. 178, 198, et passim.
- <sup>50</sup> Es el tercero, y el canon el 42. Hansen, *Zauberwahn*, pp. 66-67.
- <sup>51</sup> El escrito de Agobardo, «Liber contra insulsum vulgi opinionem de grandinem» puede leerse en *Patrología latina*, de Migne, CIV, cols. 147 y siguientes, es citado por casi todos los autores; ver, por ejemplo, Hansen, *Zauberwahn*, p. 73.
- <sup>52</sup> Véase Thiers, *op. cit.*, nota 49.
- <sup>53</sup> Baluze, *op. cit.*, I, cols. 251-252: «VI. Si quis a diabolo deceptus crediderit, secundum morem paganorum, virum aliquem aut feminam strigam esse et homines comedere, et propter hoc ipsam incenderit, vel carnem ejus ad comedendum dederit, vel ipsam comederit, capitis sententia punietur».
- <sup>54</sup> Hansen, *Zauberwahn*, pp. 76-77 se refiere también a las leyes dadas por Esteban de Hungría (997-1038) y en general sobre esta época se hallan abundantes noticias en las historias generales como la de Soldan, la más moderna de Baissac, etc.

#### Capítulo 4

- <sup>1</sup> Julio Caro Baroja, «Ideas y personas en una población rural», en *Razas, pueblos y linajes*, pp. 293-323.
- <sup>2</sup> Véase el capítulo III, § II.
- <sup>3</sup> Sobre esta voz Du Cange, *Glossarium...*, II, cols. 567-568.
- <sup>4</sup> *Pactus Legis Salicae Antiquior.*, título LXVII, § 1, 2, 3; *íd.*, *Reform.*, título LXVII, § 1, 2, 3 (P. Canciani, *Barbarorum Leges Antiquae* (ed. Venecia, 1781-1792), II, pp. 107-108 y 153, respectivamente). Ver también Garinet, *op. cit.*, pp. 6-7.
- <sup>5</sup> Shakespeare, *Macbeth*, acto I, escenas I y III.

<sup>6</sup> Hector Boethius, *Scotorum Historiae a prima gentis origine*, fols. 249 r.-249 vto. (lib. XII). Hay que advertir que las mujeres en su texto tienen carácter absolutamente sobrenatural; son «Parcas» o «Nymphas aliquas fatidicas» no hechiceras («veneficas», etc.). Así empieza el episodio diciendo: «Nam Maccabaeo Banquhonique Forres (ubi tum rex agebat) proficiscentibus ac in itinere lusus gratia per campos, sylvasque errantibus medio repente campo tres apparuere muliebri specie, insólita vestitus facie ad ipsos accedentes...»

<sup>7</sup> «Illud etiam non omittendum, quod quaedam sceleratae mulieres, retro post Satanam converseae, daemonum illusionibus et phantasmatis seductae, credunt se ac profitentur nocturnis horis cum Diana paganorum dea vel «cum Herodiadé» et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias et multa terrarum spatia in tempestate noctis silentio pertransire, ejusque jussionibus velut dominae obedire, et certis noctibus ad ejus servitium evocari.» Entre los tratadistas antiguos que lo usan véase Pierre de Lancre *La mescreance du sortilège...* (París, 1622), pp. 528-529.

<sup>8</sup> Baluze, *Capitularia...*, II, col. 365; Canciani, *op. cit.*, III, pp. 76, 112.

<sup>9</sup> Regino, *De disciplinis ecclesiasticis et religione christiana*, ed. Baluze (París, 1671), II, 364. Ver Hansen, *Zauberwahn*, págs. 78-82.

<sup>10</sup> Véase la § IV de este mismo capítulo.

<sup>11</sup> Burcardo de Worms, *Decretorum libri XX* (ed. Colonia, 1548), fols. 194 v.-195 r. (XIX, 5). Sobre Burcardo, Hansen, *Zauberwahn...*, pp. 82-87.

<sup>12</sup> Burcardo, *op. cit.*, fol. 195 r.: «Si credidisti has vanitates, duos annos per legitimas ferias poeniteas.»

<sup>13</sup> Burcardo, *op. cit.*, fol. 195 r.: «Nam innumera multitudo hac falsa opinione decepta, haec vera esse credit, et credendo a recta fide deviat, et in errore paganorum volvitur, cum aliqui divinitatis aut numinis extra unum Deum esse arbitrantur.»

<sup>14</sup> Burcardo, *op. cit.*, fol. 194 r. (XIX, 5): «Credidisti, ut aliqua foemina sit, quae hoc facere possit, quod quaedam a diabolo deceptae, se affirmant necessario et ex praecepto facere debere, id est, cum daemonum turba in similitudinem mulierum transformata, quam vulgaris stultitia Holdam vocat, certis noctibus equitare debere super quasdam bestias, et in eorum se consortio annumeratum esse? Si particeps fuisti illius credulitatis, annum unum per legitimas ferias poenitere debes.» (cap. LX de otras ediciones).

<sup>15</sup> Burcardo, *op. cit.*, fol. 199 vto. (XIX, 5). Hansen, *Zauberwahn*, p. 84 especialmente (cap. CLVIII de otras ediciones: véase, por ejemplo, en *Mélusine*, XI (1912), cols. 11-15).

<sup>16</sup> Ivón de Chartres, *Decretum*, XI, 30; Hansen, *Zauberwahn*, pp. 88-90.

<sup>17</sup> Graciano, *Decretum*, II, XXVI, V, 12; Hansen, *Zauberwahn*, pp. 94-96.

<sup>18</sup> Entre las obras que se ocupan de brujería, además de las citadas, véanse las de Jules Baissac, *Le diable...*, p. 277. Soldan *Geschichte der Hexenprozesse*, I, pp. 107-110; J. Français, *L'Eglise et la Sorcellerie*, p. 216 (textos y documentos). En las obras sobre la Inquisición, de H. Ch. Lea, primero en *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age*, III, pp. 591, (=494), 592 (=495) y luego en *A History of the Inquisition of Spain*, IV, pp. 208-209.

<sup>19</sup> Juan de Salisbury, *Policraticus* (Leyden, 1639), p. 83 (II, 17): «Qui in quosdam exigentibus culpīs, Domino permittente, tanta malitia suae licentia debacchatur, ut quod in spiritu patientur, miserime et mendacissime credant in corporibus evenire. Quale est quod Noctulam (Noctilucam) quandam vel Herodiadem, vel praesidem noctis afferunt convocare, varia celebrari convivia, ministeriorum species diversis occupationibus exerceri et nunc istos ad poenam trahi pro meritis, nunc illos ad gloriam sublimari. Praeterea infantes exponi lamiis, et nunc frustatim discerptos, edaci ingluvie in ventrem traictos congeri, nunc praesidentis miseratione relectos in cuna reponi. Quis vel caecus hoc ludificantium daemonum non videat esse nequitiam? Quod vel eo patet, quod mulierculis et viris simplicioribus et infirmioribus in fide, ista proveniunt.» Hansen, *Zauberwahn*, p. 134, recuerda las ideas de este autor, así como otros textos.

<sup>20</sup> Son cuatro gruesos volúmenes los que en la edición de Venecia, 1591, constituyen la obra llamada «Speculi maioris» de Vicente de Beauvais. Y es el tercero el que contiene mayor cantidad de casos usados luego por moralistas, etc. El cuarto no es de él ya.

<sup>21</sup> Estos episodios los cuentan autores tardíos. Véase la nota que sigue.

<sup>22</sup> A. Calmet, *Dissertations sur les apparitions des Anges, des Demons et des Esprits* (París, 1746), pp. 161-162. En las pp. 162-163 señala en qué textos se halla esta historia. En primer lugar en Jacobo de Voragine (*La légende dorée...*, I (París, 1843), p. 196), en Pierre de Noels, San Antonino, los breviarios antiguos de Auxerre. Se recoge también en los centones como el de Henningus Grosius, *Magica de spectris et apparitionibus spirituum*, (Leyen, 1656), p. 20, de donde se toman los dos cuentos del *Speculum* asimismo.

<sup>23</sup> Margaret Murray, *The Witch-Cult in Western Europe* (Oxford, 1921). A esta obra han seguido otros libros y artículos de la misma en que rectifica o amplía aquel punto de vista. Por ejemplo, *The God of the Witches* (Londres, s. a.).

<sup>24</sup> Incluso hay un numen masculino, «Dianum», acaso el «diáñu» de Asturias.

<sup>25</sup> San Martín de Braga, «De correctione rusticorum», 3: *Es-*

pañña Sagrada, XV, p. 427: «in fluminibus Lamias, in fontibus Ninfas, in silvis Dianas».

<sup>26</sup> Para Asturias, C. Cabal, *La mitología asturiana. Los dioses de la vida* (Madrid, 1925), pp. 71-75 y Aurelio de Llano, *Del folklore asturiano; mitos, supersticiones y costumbres* (Madrid, 1922), pp. 28-47. Para Santander, M. Llano, *Brañaflor* (Santander, 1931), pp. 25-29, 43-44, 60-62, etc.

<sup>27</sup> Un sumario con bibliografía en el *Wörterbuch der Deutschen Volkskunde*, de Oswald E., Erich y Richard Beitz (Stuttgart, 1955), p. 348 (Holle), 74-75 («Bercht»), etc.

<sup>28</sup> Du Cange, *Glossarium*, I, col. 1127. Datan de 1280 según indica en II, col. 1467.

<sup>29</sup> Véanse los libros espléndidos de E. Mâle. En inglés se halla ahora en forma asequible, *The gothic image. Religious Art in France of the Thirteenth Century* (Nueva York, s. a.).

<sup>30</sup> Sobre «Abundia» y «Satia», Hansen, *Zauberwahn...*, pp. 134-135.

## Capítulo 5

<sup>1</sup> Ha de advertirse que en el arte cristiano más antiguo el Diabolo no aparece por fuerza con aquellos caracteres. Así, el representado en la iglesia de Bauit, en Egipto, en el siglo VI, no los tiene.

<sup>2</sup> Sobre la consideración de la mujer véase lo que dice G. G. Coulton, *Medieval panorama. The English Scene from Conquest to Reformation* (Nueva York, 1957), pp. 614-628.

<sup>3</sup> Esta clase de representación llega hasta la época del Bosco, que sin duda fue un gran maestro en cuestiones de simbolismo medieval.

<sup>4</sup> Claro es que hubo también defensores de las mujeres, dominados por los ideales caballerescos.

<sup>5</sup> Véanse los *Diálogos*, de San Gregorio, lib. II, cap. II.

<sup>6</sup> De la *Vida de la Venerable Madre Doña Michaela de Aguirre*, de Fray Alonso del Pozo (Madrid, 1718), según extractos que da Manuel Serrano y Sanz, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*, I (Madrid, 1903), pp. 14-15.

<sup>7</sup> Del *Exemplor de Religiosas en la penitente... vida de la Venerable Madre Sor Jacinta de Antonio* (Zaragoza, 1716), de Fray Antonio Arbiol, según Serrano y Sanz, *op. cit.*, I, p. 49.

<sup>8</sup> Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, edición Solalinde (Madrid, 1922), I, pp. 167-169, especialmente. Sobre la leyenda de Teófilo y su representación en el Arte, véase E. Mâle, *The gothic image*, pp. 260-261. En general Hansen, *Zauberwahn*, pp. 168-169.

<sup>9</sup> El ejemplo más familiar para los españoles es el del Cid, Ramón Menéndez Pidal, *La España del Cid* (Buenos Aires, 1943), pp. 186-187.

<sup>10</sup> Arturo Graf, *Il diavolo* (Milán, 1889), pp. 221-246.

<sup>11</sup> Recuérdesse que en las danzas y triunfos de la Muerte los papas, emperadores y reyes ocupan un lugar muy visible y que aún en épocas mucho más modernas artistas populares han gustado de representarlos en el Purgatorio de forma muy significativa, ardiendo en las llamas purificadoras.

<sup>12</sup> Sigo el texto de Soldan, *Geschichte der Hexenprozesse*, I, pp. 161-163. En general desde la p. 159.

<sup>13</sup> Hansen, *Zauberwahn...*, pp. 307-398 (cap. V).

<sup>14</sup> Hansen, *Zauberwahn...*, pp. 214-234 (229-232, especialmente).

## Capítulo 6

<sup>1</sup> Santo Tomás, *Quodlibet.*, XI, 10: «Fides vero catholica vult, quod daemones sint aliquid et possint nocere suis operationibus et impedire carnalem copulam.» Es el punto de partida del *Malleus...*, de que luego hablaremos, es decir, del código más famoso sobre Brujería. También desarrolla estas ideas en el *Comment. in Job.*, I; Soldan, *Geschichte der Hexenprozesse*, I, p. 143, y sobre todo Hansen, *Zauberwahn*, pp. 155-156.

<sup>2</sup> *Φαρμακός οὐ περιποιήσετε* dice el texto griego. Pero el hebraico usa una voz equivalente a la de hechicera, «Mekassephá» (H. Ch. Lea, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age*, III, pp. 477-478.)

<sup>3</sup> A. Cohen, *Everyman's Talmud* (Londres, 1949), pp. 161, 280, 295, 319.

<sup>4</sup> J. Michelet, *La sorcière* (París, 1867), pp. IX-XII.

<sup>5</sup> Ignacio Döllinger, *El Pontificado*, traducción española de Demetrio Zorrilla (Madrid, s. a.), pp. 171-180.

<sup>6</sup> *Fuero de Cuenca*, edición de Rafael Ureña (Madrid, 1935), p. 329.

<sup>7</sup> En España, sin embargo, ya aparece en tiempo de Ramiro I (año 943) la pena de hoguera aplicada a magos y hechiceros. H. Ch. Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, IV, p. 179.

<sup>8</sup> *Siete partidas*, partida VII, título XXIII, ley III.

<sup>9</sup> Pierre Clément, *Enguerrand de Marigny, Beaune de Semblançay, le chevalier de Rohan, episodes de l'histoire de France...* (París, 1859), p. 103.

<sup>10</sup> Un resumen y comentario de la obra citada en la nota que sigue dio Emile Gebhardt. «Un évêque satanique au XIV siècle», en *Les jardins de l'Histoire* (París, 1911), pp. 107-121.

<sup>11</sup> Abel Rigault, *Le procès de Guichard évêque de Troyes (1308-1313)* (París, 1896), pp. 66-68 y 271-272 (artículos propuestos por el bailío de Sens a los comisarios apostólicos (agosto-ocubre de 1308) acerca del levantamiento de figura).

<sup>12</sup> Abel Rigault, *op. cit.*, p. II, nota 6.

<sup>13</sup> Hay que advertir, en cambio, que la tradición greco-latina se sigue fiel hasta poco antes y que autores como Juan de Salisbury aceptan la clasificación de las especies de Magia, dada por

Varrón, como válida: *Policraticus*, ed. cit., pp. 36-39 (lib. I, capítulos XI y XII).

<sup>14</sup> Hansen, *Zauberwahn...*, pp. 153-167, estudia el influjo del Escolasticismo sobre la formación de las nuevas ideas a las que no pudo poner freno la agudeza de algunos pensadores como Bacon, al que se debe una obra llamada *De nullitate Magiae* (Hansen, *op. cit.*, pp. 150-151).

<sup>15</sup> E. Ch. Lea, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age*, III, pp. 589-660. Del mismo, *A History of the Inquisition of Spain*, IV, p. 207, nota I y sobre todo Hansen, *Zauberwahn...*, p. 315.

<sup>16</sup> Este texto, que se sacó de los archivos de la Inquisición de Toulouse, lo han dado, Lamothe Langon en su *Histoire de l'Inquisition en France*, III (París, 1829), p. 235 y siguientes (que no he podido consultar), y Th. de Cauzons en *La magie et la sorcellerie en France*, II, pp. 349-354. Ver también Hansen, *Quellen...*, p. 451.

<sup>16\*</sup> H. Ch. Lea, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age*, I, pp. 399-457 (lib. I, caps. IX-XI).

<sup>17</sup> Hansen, *Zauberwahn*, p. 411. Th. de Cauzons, *La magie et la sorcellerie en France*, II, pp. 389-393, 413-426.

<sup>18</sup> Discípulos, más o menos lejanos de M. Murray, como Pennethorne Hughes, *Witchcraft* (Londres, 1952), p. 110, continuaron discutiendo el asunto de forma que juzgo excusada.

<sup>19</sup> Véase el capítulo V, § IV.

<sup>20</sup> También la cabra es el símbolo de la lujuria.

<sup>21</sup> Sobre representaciones del Demonio en la Edad Media ya discurrió eruditamente Thomas Wright, *Histoire de la caricature et du grotesque dans la littérature et dans l'Art* (París, 1875), pp. 58-69.

<sup>22</sup> Esta es la que podríamos llamar «segunda tesis» de Miss Margaret Murray, acerca del origen del culto de los brujos. Véase Pennethorne Hughes, *Witchcraft*, pp. 38, 40-43, etc.

<sup>23</sup> E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (París, 1912).

<sup>24</sup> Varias veces me he ocupado de bandos medievales: ver especialmente *Vasconiana* (Madrid, 1957), pp. 15-61 («Linajes y bandos»).

<sup>25</sup> Usó de estos procesos ya Lamothe Langon y luego los han recordado otros muchos autores, entre los que cabe citar a Th. de Cauzons, *La magie et la sorcellerie en France*, II, pp. 355-358.

<sup>26</sup> Hansen, *Quellen...*, p. 100 y Th. de Cauzons, *La magie et la sorcellerie en France*, II, pp. 388-389.

<sup>27</sup> Th. de Cauzons, *La magie et la sorcellerie en France*, II, pp. 459-468.

<sup>28</sup> Jean de Meung, *Roman de la Rose*, v. 18.624: Hansen, *Zauberwahn...*, pp. 147-150. Ver también Jean Français, *L'Eglise et la sorcellerie*, p. 17.

<sup>29</sup> He aquí un recuerdo significativo a los valdenses que se hallan confundidos con los brujos en otros muchos procesos.

<sup>30</sup> J. Baissac, *Le diable...*, pp. 544-545.

<sup>31</sup> En el libro de Pennethorne, Hughes *Witchcraft*, puede hallarse una «foto» de una miniatura francesa del siglo xv, entre las pp. 64 y 65.

<sup>32</sup> Véase especialmente Jean Giraud, *L'Inquisition médiévale* (París, 1928), pp. 86-88.

<sup>33</sup> Un compendio de la obra de Eymerich fue traducido al castellano, para hacer propaganda antiinquisitorial, por el célebre abate Marchena; *Manual de inquisidores para uso de las inquisiciones de España y Portugal, o compendio de la obra titulada Directorio de inquisidores, de Nicolao Eymerico, Inquisidor general de Aragón. Traducida del francés en idioma castellano. Por D. J. Marchena; con adiciones del traductor acerca de la Inquisición de España* (Montpellier, 1819), pp. 104-106, especialmente.

<sup>34</sup> Cito ahora por la edición siguiente: *Malleus maleficorum, ex plurimis auctoribus coacervatus...*, I (Lyon, 1584), pp. 465-540.

<sup>35</sup> Nider, *Formicarius*, ed. cit., p. 479 (cap. III).

<sup>36</sup> Nider, *Formicarius*, ed. cit., pp. 484-485 (cap. IV).

<sup>37</sup> Nider, *Formicarius*, ed. cit., pp. 484-485 (cap. IV).

<sup>38</sup> Nider, *Formicarius*, ed. cit., p. 487 (cap. IV).

<sup>39</sup> Nider, *Formicarius*, ed. cit., pp. 489-491 (cap. V).

<sup>40</sup> Nider, *Formicarius*, ed. cit., pp. 480-481 (cap. III).

<sup>41</sup> Nider, *Formicarius*, ed. cit., p. 481 (cap. III).

<sup>42</sup> H. Ch. Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, IV, p. 208.

<sup>43</sup> Sobre las bulas papales de 1434 a 1484 véase Hansen, *Zauberwahn...*, pp. 412-416.

<sup>44</sup> Se halla íntegra a la cabeza de casi todas las ediciones del *Malleus...*, tras el índice.

<sup>45</sup> «Ordenamos al mismo tiempo por cartas apostólicas a nuestro venerable hermano el arzobispo de Estraburgo, que por sí mismo y por otro u otros publique esto solemnemente, cuando y cada vez que le parezca necesario y sea requerido por los dos o uno de los inquisidores y que no permita que puedan ser molestados.»

<sup>46</sup> Acerca del «*Malleus...*» discurrió ampliamente Hansen, *Zauberwahn*, pp. 445-470. Desde la p. 467 sobre la bula de Inocencio VIII. Se han hecho varias ediciones modernas.

<sup>47</sup> *Malleus...*, ed. cit., I, pp. 90-96.

<sup>48</sup> *Malleus...*, ed. cit., I, pp. 96-104 (sobre las metamorfosis: quaestio X) y 104-105 (sobre las comadronas: quaestio XI).

<sup>49</sup> *Malleus...*, I, pp. 105-142.

<sup>50</sup> *Malleus...*, ed. cit., I, pp. 160-169 (parte II, quaestio II, capítulo II).

<sup>51</sup> *Malleus...*, ed. cit., II, pp. 155-160 (parte II, quaestio II, cap. II).

<sup>52</sup> *Malleus...*, ed. cit., I, pp. 169-247 (parte II, quaestio II, caps. III-XIII).

<sup>33</sup> *Malleus...*, ed. cit., I, p. 146 (parte II, quaestio I, introducción).

<sup>34</sup> *Malleus...*, ed. cit., I, p. 175 (parte II, quaestio I, cap. III).

<sup>35</sup> *Malleus...*, ed. cit., I, pp. 333-391 (parte III, cuestiones I-XXX).

## Capítulo 7

<sup>1</sup> De las «supersticiones» en general se ocupa en todo un capítulo (el IV de la sexta parte) de su obra clásica *La civilisation en Italie au temps de la Renaissance...*, traducción francesa de M. Schmitt, II (París, 1906), pp. 289-334. De las «streghe» en las pp. 315-321 particularmente.

<sup>2</sup> Burckhardt, *La civilisation en Italie au temps de la Renaissance*, II, pp. 317-320.

<sup>3</sup> El retrato es el que hace Alvirgia en su diálogo con Rosso, escena VII, acto II de «La cortesana» (*Oeuvres choisies de P. Aretin*, traducción francesa de P. L. Jacob (París, 1845), pp. 117-121). El retrato recuerda al de nuestra Celestina y tiene su regusto clásico. Pero el personaje retratado es típicamente romano, renacentista.

<sup>4</sup> Bernardo de Como ha dejado un nombre famoso entre los jueces de brujas: Hansen, *Zauberwahn*, p. 419.

<sup>5</sup> Julio Caro Baroja, «La Magia en Castilla durante los siglos XVI y XVII», en *Algunos mitos españoles*, ed. cit., pp. 183-303.

<sup>6</sup> Sobre éste véase ahora el libro de Modesto Laza Palacios *El laboratorio de Celestina* (Málaga, 1958).

<sup>7</sup> A. González de Amezúa en la introducción a su edición de *El casamiento engañoso y El coloquio de los perros*, de Cervantes (Madrid, 1912), pp. 178-183, etc. Don Francisco Rodríguez Marín, en varias partes y especialmente Sebastián Cirac Estopañán, *Aportación a la historia de la Inquisición española. Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)* (Madrid, 1942). Yo he escrito un artículo acerca de una hechicera madrileña del siglo XVII de la que Cirac se ocupa en las pp. 136-151 de su libro: *Doña Antonia Mexía de Acosta. Perfil de una hechicera del siglo XVII en «Revista de dialectología y tradiciones populares»*, XVII (1961), pp. 39-65.

<sup>8</sup> Alfonso Martínez de Toledo, *Libro del arcipreste de Talavera llamado reprobación del amor mundano o Corbacho*, edición de J. Rogerio Sánchez (Madrid, s. a.), pp. 275-276. Pasaje curioso es, asimismo, el de las pp. 233-234.

<sup>9</sup> J. Saroihandy, *El bosque de Biterna en los fueros catalanes del valle de Aneu*, en «Revista de Filología Española», IV (1917), pp. 33-40. El «boch de Biterna» (*buco*, macho cabrío). El códice del archivo municipal de Esterri fue ordenado en 1408 y contiene documentos que datan desde 1337. En 1419 y 1424 se añadieron dos disposiciones más y la más moderna, fechada a 26 de junio, es la referente a la Brujería.

<sup>10</sup> Véase el capítulo VI, § III.

<sup>11</sup> Vale la pena de copiar su parecer de los *Anales salmantinos*, del R. P. Fray Luis G. A. Getino, I («Vida y obras de F. Lope de Barrientos») (Salamanca, 1927), pp. 177-179 («Tratado de la adivinanza»): «Respuesta a la quistión décimo nona: que cosa es esto que dicen, que hay unas mujeres que llaman brujas, las cuales creen e dicen que andan de noche con Diana, diosa de los paganos, con muchas innumerables mujeres cabalgando en bestias, e andando, e pasando por muchas tierras e lugares e que pueden dañar a las criaturas e aprovechar...»

»A esto se debe responder lo que sobre esta razón determina Raimundo; que las tales semejantes cosas son operaciones de los espíritus malignos, fablando teologalmente, se transforman en diversas especies e figuras, se representan e engañan a las ánimas que tienen cautivas. Ni debe ninguno (admitir) tan gran vanidad que crea acaecer estas cosas corporalmente, salvo en sueños o por operación de la fantasía. E cualquiera que lo creyere es infiel e peor que pagano, según que esto e otras cosas semejantes determinan. E fablando naturalmente todo hombre que seso o juicio tenga debe considerar si aquellas brujas, que dicen andar por lugares innumerables e encontrar (entrar) en las casas por los resquicios, o dejan los cuerpos en tales actos, o los llevan consigo. No es de decir que los dejan; ca imposible es según los teólogos e filósofos que el ánima deje el cuerpo cuando quisiera. E si dicen que llevan consigo los cuerpos esto es ansi mesmo imposible; porque todo cuerpo tiene tres dimensiones que son: luengo, ancho e rondo, las cuales tan grandes como son tan gran espacio e lugar han menester e han necesario para entrar e pasar; según lo cual, imposible es que puedan entrar por los resquicios o agujeros de las casas. E decir que se tornan ánsares e entran a chupar los niños, esta es mayor vanidad: decir que hombre o mujer pueda dejar las formas de su especie e tomar formas de otras especies cualesquiera. Por tanto es de creer e afirmar que son operaciones de la fantasía, e que las tales personas tienen dañada alguna potencia de las interiores, según dijimos en el tratado de los sueños; por tal manera que la fantasía anda sin freno, suelta, haciendo las tales operaciones. E creer lo contrario no viene sino por falta de juicio, no considerando las razones susodichas.

»Por tanto, las mujeres deben poner buen recaudo en sus criaturas, e si mueren por mala guarda no se excusen por las brujas que entren a las matar por los resquicios; ca decir e afirmar tal vanidad sería afirmar que tenían cuerpos glorificados para entrar, como entró Nuestro Señor a los discípulos, *januis clausis*.»

<sup>12</sup> H. Ch. Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, IV, pp. 209-210, cita estos pareceres y los de otros autores del siglo xv siguiendo a Hansen, *Quellen...*, pp. 105-117.

<sup>13</sup> Francisco de Vitoria, *Relecciones teológicas*, traducción cas-

tellana de Jaime Torrubiano y Ripoll, III (Madrid, 1917), pp. 152-153 («Relección del arte mágica»).

<sup>14</sup> La obra de Pomponazzi *De naturalium effectuum, admirandis causis seu incantationibus liber* va precedida de una epístola dedicatoria, fechada el 14 de julio de 1520. Lo cual parece indicar que fue compuesta antes. Pero no se imprimió hasta 1556, en Basilea. Otra edición, de Basilea también, se hizo en 1567. Yo he consultado *Les causes des merveilles de la nature ou les enchantements. Première traduction française avec une introduction et des notes par Henri Busson, maître des conférences à la Faculté des Lettres de Nancy* (París, 1930), con una introducción curiosa (pp. 9-105). De Pomponazzi han hablado repetidas veces los críticos e historiadores de la Filosofía, poniendo de relieve su racionalismo (por ejemplo, Víctor Cousin, *Histoire générale de la Philosophie* (París, 1867), p. 297. Pero ya Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, XI (París, 1820, pp. 233-234, nota D) advertía que poseía ideas muy peregrinas, acerca del poder de ciertos hombres.

<sup>15</sup> Ponzinibio fue considerado como un hereje por autores posteriores de gran credulidad, aunque Martín del Río, *Disquisitionum magicarum*, p. 154 (lib. II, quaest. XVI) lo coloca entre los católicos que sostuvieron esto y al lado de Fray Samuel y del autor del  *Fortalitium fidei* (Alonso de Espina) y Martín de Arles, españoles; Porta y Alciato, italianos; Duaren, Aerodius, Mich. Montanus (Montaigne), franceses; Juan de Salisbury, inglés; Camerario y Molitor, alemanes.

<sup>16</sup> Sobre estos procesos, véase J. Baissac, *Les grandes jours de la sorcellerie*, pp. 34-61 (cap. IV), y Th. de Cauzons, *La magie et la sorcellerie en France*, III, pp. 90-97.

<sup>17</sup> Hansen, *Quellen*, p. 263.

<sup>18</sup> Hansen, *Quellen*, p. 275.

<sup>19</sup> He consultado la edición de 1545: *Tractatus de Hereticis et sortilegiis omnifarium coitu...*, etc. (Lyon, 1545). Pero hay otra anterior, de Lyon mismo, de 1536. La parte sobre el sortilegio empieza al fol. XIV, v. Grillandus fue citado constantemente por Bodin, del Río, Lancre, etc.

<sup>20</sup> Grillandus, *Tractatus de hereticis et sortilegiis*, fol. XLIII r.

<sup>21</sup> Grillandus, *Tractatus de hereticis et sortilegiis*, fol. XLII r. «Martinetto» o «Martinello», en italiano.

<sup>22</sup> Grillandus, *Tractatus de hereticis et sortilegiis*, fols. XLI r.-XLIII vto. También en *Magica de spectris et apparitionibus*, pp. 260-261 (lib. I, número 250).

<sup>23</sup> Grillandus, *Tractatus de hereticis et sortilegiis*, folios XXXIX r.-XL vto. También en *Magica de spectris et apparitionibus*, pp. 259-260 (lib. I, número 249).

<sup>24</sup> Grillandus, *Tractatus de hereticis et sortilegiis*, fols. XL vto. XII r. También en *Magica de spectris et apparitionibus*, pp. 260-261 (lib. I, número 250).

<sup>25</sup> Sobre esto, Angelo de Gubernatis, *La mythologie des plantes*

ou les légendes du règne végétal, II (París, 1882), pp. 248-253, artículo «noyer».

<sup>26</sup> El Aretino en el acto II, escena VII de «La Cortesana» (*Oeuvres choisies*, traducción citada, p. 119); pero más extensamente en el acto II, escena XII, del «Filósofo» (*op. cit.*, pp. 28-29).

<sup>27</sup> De Cesalpini (1519-1603) el tratado que interesa se llama *Daemonum investigatio peripatetica*, 2.<sup>a</sup> ed. (Venecia, 1593) y se encuentra, según Víctor Cousin (*Histoire générale de la Philosophie*, p. 298), al final de la obra, *Quaestionum peripateticarum libri V*. Bayle, *Dictionnaire historique*, V (París, 1820), p. 19, nota D, cita esta obra, pero no se refiere a su contenido.

<sup>28</sup> *Hieronymi Cardani mediolanensis medici, de subtilitate libri XXI* (Basilea, 1611), p. 909 (lib. XVIII, «de mirabilibus»): «Inde ab his natam opinionem lamiarum, quae apio, castaneis, cepis, caulibus, phaselisque vicitantes, videntur per somnum ferri in diversas regiones, atque ibi diversis modis affici, prout uniuscuiusque fuerit temperies. Iuvantur ergo ad haec unguento, quo se totas perungunt. Constat ut creditur puerorum pinguedine et sepulchris, eruta, succisque apii, aconitique pentaphylli, siligineque. Incredibile dictu quanta sibi videre persuadeant: modo laeta, theatra, viridaria, piscationes, vestes, ornatus, saltationes, formosos juvenes, concubitumque eius generis quales optant.»

<sup>29</sup> He aquí un párrafo de la compilación varias veces utilizada *Magica de spectris et apparitionibus*, p. 212 (lib. I, n.º 189), tomado del libro de Porta, *Magiae naturalis sive de miraculis rerum naturalium libri XX* (Nápoles, 1589), cuyas partes más antiguas datan de 1558: «Incidit mihi in manus vetula quaedam (quas a strigis avis nocturnae similitudine striges vocant, quaeque puerulorum sanguinem e cunis absorbent) sponte pollicita brevis mihi temporis spatio allaturam responsa. Jubet omnes foras egredi cum acciti erant testes, spoliisque nudata, tota se unguento quodam valde perfricuit, nobis e portae rimulis conspicua: sic soporiferum vi succorum cecidit, profundoque occubuit sommo. Fores ipsi patefacimus multum vapulat, tantaque vis soporis fuit, ut sensum eriperet. Ad locum foras redimus, jam medelae vires fatiscunt, flaccescuntque. A sommo se vocata, culta incipit fari deliria, se maria montesque transmeasse, falsa depromens responsa. Negamus, inestat: livores ostendimus, pertinaciter, resistit magis.»

<sup>30</sup> *Vita di Benvenuto Cellini scritta da lui medesimo*, ed. de Adolfo Padovan (Milán, 1925), pp. 119-129 (cap. XIII).

<sup>31</sup> Don José Somoza publicó un folletito, *El Doctor Andrés Laguna o el tiempo de las brujas* (Salamanca, 1846), en que narró este episodio. Este texto que se halla en la *Materia médica* impreso en Amberes en 1555, IV, 75 (pp. 421-422) lo ha transcrito recientemente Marcel Bataillon, *Contes à la première personne (Extraits des livres sérieux du Docteur Laguna)* en *Bulletin Hispanique*, LVIII (1956), pp. 204-205.

<sup>32</sup> Ulrich Molitor, *Des sorcières et des enchanteresses par U...*



M... Reproduit en fac-simile d'après l'édition latine de Cologne 1489 et traduit pour la première fois en français (París, 1926). Tomo primero de la *Bibliothèque magique des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles*, de E. Nourry. Los grabados son siete. Pero interesan, sobre todo, seis.

<sup>33</sup> Molitor, *op. cit.*, p. 81, de la traducción francesa. El texto latino no tiene numeración.

<sup>34</sup> Sigo el texto que da el libro de Godelmann *Tractatus de magis, veneficis et lamiis*, pp. 66-67 (tratado I, cap. VII).

<sup>35</sup> *Magica de spectris et apparitionibus*, pp. 223-224, 226 (libro I, números 206-207, 209).

<sup>36</sup> Según Del Río, *Disquisitionum magicarum libri sex*, p. 154 (lib. II, quaestio XVI) y Godelmann, *Tractatus de magis, veneficis et lamiis*, pp. 67 (lib. I, cap. VII), 33 (lib. II, cap. IV), 63 (lib. I, cap. V), 68 (lib. I, cap. VII).

<sup>37</sup> *Henrici Cornelii Agrippae ab Nettesbeym. De incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium* (Leyden, 1614, pp. 278-279).

<sup>38</sup> Jean de Wier, *Histoires, disputes et discours des illusions et impostures des diables, des magiciens infames, sorcières et empoisonneurs: des ensorcelez et demoniaques et de la guérison d'iceux: item de la punition que meritent les magiciens, les empoisonneurs et les sorcières*, 2 vols. (París, 1885: reimpresión fidedigna de la edición 1579).

<sup>39</sup> Jean de Wier, *Histoires, disputes et discours*, I, pp. 274-484.

<sup>40</sup> Jean de Wier, *Histoires...*, I, pp. 357-358 (lib. III, capítulo XVI).

<sup>41</sup> M. de Montaigne, *Essais*, IV (ed. Ch. Louandre, París, s. a.), pp. 192-197 (lib. III, cap. XI).

## Capítulo 8

<sup>1</sup> H. Ch. Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, IV, p. 210. El Tostado da sucesivamente las dos opiniones, Alonso de Espina, sigue al *canon Episcopi*, Martín de Arles también. Además de Lea (*op. cit.*, II, pp. 209-210) ver Hansen, *Quellen*, pp. 105-109, 113-117, 308, etc.

<sup>2</sup> Sobre Jacquier, Hansen, *Zauberwahn*, pp. 446-447. Sobre los citados en el texto Hansen, *Quellen*, pp. 124-134, 206, 227 y Th. de Cauzons, *La magie et la sorcellerie en France*, I, pp. 390-393.

<sup>3</sup> Jean de Wier, *Histoires, disputes et discours*, II, pp. 262-267 (lib. VI, cap. XIII), la crítica de Wier en las pp. 268-276 (libro VI, cap. XIV).

<sup>4</sup> J. Baissac, *Les grands jours de la sorcellerie*, pp. 339-341.

<sup>5</sup> L. Daneau, *Les sorciers, dialogue très utile et nécessaire pour ce temps* (Ginebra, 1574). Pero se cita una edición de París del mismo año.

<sup>6</sup> Jean Bodin, *De la Demonomanie des Sorciers* (París, 1580), fol. 85 r. (lib. II, cap. IV).

<sup>7</sup> Jean Bodin, *De la Demonomanie des Sorciers*, fol. 199 vto. En los escolios al *Extrait d'une sentence donnée en Avignon, contre dix huit Sorciers, ou Sorcières l'an de grace 1582*, que se halla en el *Discours des esprits en tant qu'il est de besoin pour entendre et resoudre la matière difficile des Sorciers* de Michaëlis (París, 1594), pp. 143-184 se hallan analizados estos crímenes poco más o menos.

<sup>8</sup> El artículo sobre Bodin de Bayle, está lleno, como casi todos los del *Dictionnaire historique et critique*, III (París, 1820), pp. 506-525) de reticencias. Ver también H. Baudrillart, *J. Bodin et son temps. Tableau des théories politiques et des idées économiques au seizième siècle* (París, 1853), pp. 183-190 especialmente.

<sup>9</sup> Jean Bodin *De la Demonomanie des Sorciers*, fols. 218 r.-252 r. («Refutation des opinions de Jean de Wier»).

<sup>10</sup> *Syntagma juris universi atque legum pene omnium gentium et rerum publicarum praecipuarum, in tres partes digestum* (Lyon, 1582). Parte III, lib. XXXIV, cap. I. De este hecho, del que habla Lancre en su libro *L'Incredulité*, p. 816, que luego se estudia, parece que no hay otra noticia que la dada primero por Grégoire: Th. de Cauzons, *La magie et la sorcellerie en France*, III, pp. 127-128.

<sup>11</sup> Emile Gebhardt, *Les procès pour sorcellerie à Toul aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles* (1583-1623) en *Les jardins de l'Histoire* (París, 1911), pp. 225-239.

<sup>12</sup> Charles Pfister y otros eruditos han estudiado con detalle la Brujería en esta zona. R. Reuss es autoridad para Alsacia y aun en general.

<sup>13</sup> *Nic. Remigii Daemonolatria lib. III, ex iudiciis capitalibus noningentorum plus minus hominum, qui sortilegii crimen intra annos quindecim in Lotharingia capite luerunt* (Lyon, 1595). Hay una edición de Colonia de 1596. Jules Baissac, *Les grands jours de la Sorcellerie*, pp. 386-390, dio ya un resumen de lo dicho por Rémy. Más datos en Jean Français, *L'Eglise et la Sorcellerie*, pp. 109-113, con bibliografía hasta la fecha y Th. de Cauzons, *La magie et la sorcellerie en France*, III, pp. 156-162.

<sup>14</sup> El suicidio se produce muchas veces por imitación o por presión social, influyendo en él incluso las lecturas de moda.

<sup>15</sup> De Boguet se ocupan casi todos los que han estudiado la Brujería: bibliografía en J. Français, *L'Eglise et la Sorcellerie*, pp. 115-116: análisis, pp. 117-123. Th. de Cauzons, *La magie et la sorcellerie en France* III, pp. 162-167. El libro en su edición de 1608 se titula *Discours des sorciers, avec six avis en fait de sorcellerie, et une instruction pour un juge en semblable matière* (Lyon, 1608): la instrucción es añadida.

<sup>16</sup> J. Garinet, *Histoire de la magie en France*, pp. 300-302 (nota VI a la p. 166), ya dio un extracto de esto. Fue Boguet recompensado con el nombramiento de consejero en el parla-

mento de Dôle, y para tomar posesión hubo de luchar mucho, pues había ya quienes no le miraban con buenos ojos.

<sup>17</sup> Una vez más vemos considerar consejas que corren aquí y allá como hechos reales: véase el caso del caballero que dispara sobre unos gatos, de los cuales uno, al huir, deja un llavero. Era este gato su propia mujer. Boguet, *Discours*, p. 344.

<sup>18</sup> De Boguet, de Bodin y de Guazzo (que se cita un poco más adelante) es de las autoridades que se sirvieron Bourneville y E. Teinturier para escribir un folleto, *Le sabbat des sorciers*, 2.<sup>a</sup> ed. (París, 1890), que es el primer libro de la *Bibliothèque diabolique* en que publicaron la obra de Juan de Wier, la misma de Boguet y varios procesos de los siglos XVI y XVII. Este folleto va ilustrado con grabados sacados de los libros de Molitor y Guazzo, que son los que más comúnmente ilustran las obras acerca de Brujería.

<sup>19</sup> Francis Bavoux, *La sorcellerie en Franche-Comté (Pays de Quingey)* (Mónaco, 1954).

<sup>20</sup> P. Binsfeld, *Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum* (Augusta Trev., 1591).

<sup>21</sup> Sobre Del Río habló largamente Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, III, pp. 655-659. Para detalles bibliográficos la *Nouvelle biographie universelle* de Didot-Hoefler, XIII (París, 1858), cols. 507-508. Yo utilizo la edición de Venecia, 1616.

<sup>22</sup> Martín del Río *Disquisitionum magicarum*, pp. 159-161 (lib. II, quaest. XVI).

<sup>23</sup> Francesco María Guaccius o Guazzo, *Compendium maleficarum* (Milán, 1609).

## Capítulo 9

<sup>1</sup> Este pasaje puede hallarse en la antología de Juan Dantín Cereceda *Exploradores y conquistadores de Indias* (Madrid, 1922), pp. 110-111.

<sup>2</sup> Godelmann, *Tractatus de magis, veneficis et lamiis*, p. 5 (tratado II, cap. I).

<sup>3</sup> Godelmann, *Tractatus de magis, veneficis et lamiis*, p. 31 (tratado II, cap. IV).

<sup>4</sup> Las Walkyrias, a su vez, se hallan en relación estrecha con las almas de los muertos. Oswald A. Erich y Richard Beitzl, *Wörterbuch der Deutschen Volkskunde*, p. 852.

<sup>5</sup> Godelmann, *Tractatus de magis, veneficis et lamiis*, p. 45 (tratado II, capítulo IV). El demonio en figura de hombre negro era el que le transportaba.

<sup>6</sup> Godelmann, *Tractatus de magis, veneficis et lamiis*, p. 33 (tratado II, cap. IV).

<sup>7</sup> Godelmann, *Tractatus de magis, veneficis et lamiis*, p. 33 (tratado II, cap. IV).

<sup>8</sup> *Magia, de spectris et apparitionibus*, p. 168 (lib. I, número 220).

<sup>9</sup> Godelmann, *Tractatus de magis, veneficis et lamiis*, pp. 34-35 (tratado II, cap. IV).

<sup>10</sup> La bibliografía en lengua alemana es inmensa y mentiría si dijera que la he consultado, dejando a un lado los libros clásicos de Soldan, Hansen y algún otro. Una selección de ella en el artículo «Hexe» del citado *Wörterbuch der Deutschen Volkskunde*, de Erich y Beitzl, pp. 328-329.

<sup>11</sup> También hay gran cantidad de obras en lengua inglesa acerca de la Brujería en Escocia, Irlanda, Inglaterra y América. En época romántica escriben Sir Walter Scott (*Letters on Demonology and Witchcraft*, de las que la edición más asequible es la de Londres, 1883). Thomas Wright (*Narratives of Sorcery and Magic*, 2 vols. (Londres, 1852) y otros. En 1911 aparece el libro del Prof. Wallace Notestein, *History of Witchcraft in England* (Washington, 1911) y en época más moderna los estudios de L'Estrange Ewen (*Witch hunting and Witch trials* (Londres, 1929), *Witchcraft and Demonism* (Londres, 1933), dejando las obras con pretensiones más amplias de Margaret Murray, Montague Summers, etc. He de señalar la existencia de una obra que dejó incompleta H. Ch. Lea, *Materials towards a History of Witchcraft*, 3 vols. (Filadelfia, 1939), que no he tenido ocasión de ver.

<sup>12</sup> Ya Jules Baissac, *Les grands jours de la Sorcellerie*, pp. 229-243 (cap. X) dio un relato de este episodio basado en las obras inglesas. La obra más famosa del novelista W. Harrison Ainsworth, *The Lancashire Witches*, que tuvo muchas ediciones, responde perfectamente al gusto romántico.

<sup>13</sup> Montague Summers, acerca de cuyas opiniones se volverá a tratar al final y del que son los conceptos aludidos, escribió dos libros que no he visto: *The History of Witchcraft and Demonology* (Londres, 1926) y *The Geography of Witchcraft* (Londres, 1927).

## Capítulo 10

<sup>1</sup> T. K. Oesterreich, *Les possédés. La possession démoniaque chez les primitifs, dans l'antiquité, au moyen âge et dans le civilisation moderne*, traducción francesa de R. Sudre (París, 1927).

<sup>2</sup> Sobre esto ya dije algo en «La Magia en Castilla durante los siglos XVI y XVII» en *Algunos mitos españoles y otros ensayos*, pp. 265-266.

<sup>3</sup> Fray Martín de Castañega, *Tratado muy sutil y bien fundado d'las supersticiones y hechizerias*, cap. XIV; Miguel Sabuco (antes Doña Oliva), *Nueva Filosofía de la naturaleza del hombre* (Madrid, 1728), pp. 59-60.

<sup>4</sup> E. E. Evans Pritchard, *Witchcraft, oracles and magic among the Azande* (Oxford, 1937), pp. 21-25, especialmente.

<sup>5</sup> Véase el cap. XIX, § II.

\* Hieronymus Mengus *Flagellum daemonum, exorcismos terribiles, potentissimos, et efficaces* (Lyon, 1608), pp. 164-165, 184-188, 203-207. Este libro, que tuvo mucho éxito en un tiempo, posteriormente fue puesto en el Índice.

<sup>7</sup> Circularon mucho en traducciones latinas el tratado de Proclo, sobre los misterios de los egipcios, caldeos y asirios, y sus comentarios a varios escritos de Platón, el de Porfirio sobre los adivinos y los demonios, el de Psello, y el *Pimander* de Mercurio Trismegisto. Inútil es, pues, dar aquí indicaciones bibliográficas concretas. La traducción era la de Marsilio Ficino.

<sup>8</sup> *El Ente dilucidado. Discurso único novísimo que muestra ay en naturaleza Animales irracionales invisibles, y quales sean. Por el Rmo. P. F. Antonio la Peña, Exprovincial de Castilla* (Madrid, 1676).

<sup>9</sup> En «La Magia en Castilla durante los siglos XVI y XVII» en *Algunos mitos españoles y otros ensayos*, pp. 243-249, se copian los textos más significativos sobre el particular de la Celestina, sus imitaciones, las *Coplas de las comadres* de Rodrigo de Reynosa, de las *Cortes de la Muerte* de Micael de Caravajal y Luis Hurtado de Toledo, del *Viaje entretenido* de Agustín de Rojas...

<sup>10</sup> En el estudio sobre el proceso de Doña Antonia Mexía de Acosta, que data de 1633 y que se halla entre los fondos de la Inquisición de Toledo (Archivo Histórico Nacional), leg. 91, número 176, 9, podrán hallarse cantidad de recetas y fórmulas mágicas, de tipo amatorio sobre todo (ver nota 7, cap. VII).

<sup>11</sup> Fray Alonso de la Fuente, «Memorial en que se trata de las cosas que han pasado con los alumbrados d'Extremadura, desde el año de setenta hasta el fin deste año de setenta y cinco», en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, tercera época, XII, 1905, p. 268.

<sup>12</sup> Jules Baissac, *Les grands jours de la sorcellerie*, pp. 419-440 (cap. XVII); antes Garinet, *Histoire de la magie en France*, pp. 177-190; antes aún en Pierre de Lancre, *L'Incredulité et mescréance du sortilège plainement convaicue*, pp. 830-833, se da ya la sentencia. También dio una noticia del proceso Gayot de Pitaval, *Causes celebres*, VI (Amsterdam, 1775), pp. 152-192.

<sup>13</sup> A un autor protestante, tendencioso, se debe un libro que lleva el siguiente título, ya significativo de por sí: *Histoire des diables de Loudun, ou de la Possession des religieuses ursulines, Et de la condamnation et du supplice d'Urbain Grandier, Curé de la même Ville. Cruels effets de la vengeance du cardinal de Richelieu* (Amsterdam, s. a.). Bekker, *Le monde enchanté, livre quatrième*, pp. 205-221 (cap. XI) analizó las declaraciones más importantes. Los artículos de Bayle en el *Dictionnaire historique et critique*, VII, pp. 194-204 (Grandier) y IX, pp. 384-386 (Loudun) son sagaces. Puede leerse con provecho también el de Gayot de Pitaval en sus *Causes celebres*, II (Amsterdam, 1775), pp. 273-439. Después el de la *Nouvelle biographie générale* de Didot-Hoeffer, XX (París, 1857), cols. 644-652, con bibliografía

abundante y lo que dice Jules Baissac, *Les grands jours de la sorcellerie*, pp. 454-521. También conviene ver lo que sobre estos procesos dice Michelet, *La sorcière*, pp. 225-281, aunque no sea exacto.

<sup>14</sup> J. Barbey d'Aurévilly, *L'ensorcelée* (París, 1859).

<sup>15</sup> M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, II, pp. 556-558 da una noticia concreta del proceso. Antes Llorente, *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne*, III, pp. 484-493, se extiende más; Gregorio Marañón, *El conde-duque de Olivares (la pasión de mandar)* (Madrid, 1936), pp. 190-193, separa debidamente este asunto de 1628 y el de 1638, en que Felipe IV se dice tuvo amores con una religiosa del mismo convento, ya infamado y rehabilitado entonces justamente.

<sup>16</sup> Don Ramón de Mesonero Romanos, *El antiguo Madrid, paseos históricos anecdóticos por las calles y casas de esta villa*, II (Madrid, 1881), pp. 263-268, da una «Relación de todo lo sucedido en el caso de la Encarnación Benita, que llaman de San Plácido, de esta corte», muy tardía.

<sup>17</sup> El escrito de Doña Teresa Valle de La Cerda lo publicó M. Serrano y Sanz en sus *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*, II (Madrid, 1905), pp. 558-566: el párrafo copiado a la p. 564.

<sup>18</sup> Ya Thomas Wright en su *Narratives of Sorcery and Magic*, II, pp. 284-314, dio una versión bastante completa del asunto de Salem y Baissac, *Les grands jours de la Sorcellerie*, pp. 289-306, también.

## Capítulo 11

<sup>1</sup> De ellos di ya cuenta en parte en mi libro *Los vascos*, segunda edición (Madrid, 1958), pp. 431-449 (cap. XXIII).

<sup>2</sup> Pablo de Gorosabel, *Noticia de las cosas memorables de Guipúzcoa*, I (Tolosa, 1899), pp. 353-354 (lib. II, cap. II, s. III).

<sup>3</sup> J. M. de Barandiarán, «Mari, o el genio de las montañas», en *Homenaje a don Carmelo de Echegaray* (San Sebastián), pp. 245-268. Del mismo, *Mitología vasca* (Madrid, 1960), pp. 83-106.

<sup>4</sup> Según el comentario al *Infierno* del Dante, de Pedro Fernández de Villegas, al que se refiere M. Menéndez y Pelayo en su *Historia de los heterodoxos españoles*, I (Madrid, 1880), p. 620.

<sup>5</sup> Así en «Los doce triunfos de los doce apóstoles», del Cartujano, *Cancionero castellano del siglo XV*, edición Foulché-Delbosc, II (Madrid, 1912), p. 306 («Triunfo de Santiago», capítulo VII, estr. II).

<sup>6</sup> Juan de M. Carriazo, «Precursores españoles de la Reforma. Los herejes de Durango (1442-1445)», en *Sociedad española de Antropología, Etnografía y Prehistoria. Actas y memorias*, IV (Madrid, 1925), pp. 35-69 (de las memorias). Justo Gárate, *Ensayos euskarianos*, I (Bilbao, 1935), pp. 114-121 (ensayo VI).

<sup>7</sup> Alonso de Cartagena, *Defensorium unitatis christianae (Tratado en favor de los judíos conversos)*, edición, prólogo y notas del P. Manuel Alonso, S. I. (Madrid, 1943), pp. 294-295 (parte III, cap. IX: herejes de las montañas, vueltos al paganismo)... «sicuti etiam hiis diebus nonnulli ex montanea regione nobis propinque, qui vetustissimas opiniones et erroneos conceptus antiquae paganitatis noviter assumentes et pertinaci animo defendere temptantes, necnon sacratissimo corpori christi domini nostri sub devotissimo et mirabili sacramenti latentis ac sancte cruci reverentiam exhibere nolentes, et ne dicam illud adorare sed nec inveniunt volentes, a dyocesano suo heretici pertinaces et incorregibiles declarati per secularem potestatum iuxta severitatem legum igne legitima consumpti sunt.»

<sup>8</sup> Así, en el Gerundense y en Fernando del Pulgar. El texto del Gerundense se halla en el *Paralipomenon Hispaniae*, folio XXIV vto., de la edición de 1545 (lib. II, cap. VII) y lo trae R. Chabás en su «Estudio sobre los sermones valencianos de San Vicente Ferrer», en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, tercera época, VI (1902), p. 5. El de Fernando del Pulgar en su «Letras», n.º XXXI en *Biblioteca de autores españoles*, XIII, p. 59.

<sup>9</sup> J. A. Llorente, *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne*, III (París, 1818), pp. 453-454 (cap. XXXVII, art. II, n.º 41); H. Ch. Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, IV, p. 211 (lib. VIII, cap. IX); Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, II, ed. cit., pp. 662-663 (lib. V, cap. IV, s. II).

<sup>10</sup> Martin de Arles, *Tractatus de superstitionibus* (Francfort, 1581), pp. 362-365, 413-415. Véase la nota que sigue.

<sup>11</sup> Sobre éste véase H. Ch. Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, IV, p. 210, siguiendo a Hansen, *Quellen...*, p. 308.

<sup>12</sup> Prudencio de Sandoval, *Historia del emperador Carlos V*, V (Madrid, 1847), pp. 53-57 (lib. XVI, cap. V). Sobre él se basaron Llorente (*Histoire critique de l'Inquisition en Espagne*, II, pp. 43-47 (cap. XV, art. I, núms. 6-9); Marichalar y Manrique *Historia de la legislación y recitaciones del Derecho civil de España*, IV (Madrid, 1862), pp. 395-396 (sec. III, cap. IV) con noticias de fuente distinta; Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, II, p. 663 (lib. V, cap. I, s. II); A. González de Amezúa, *El casamiento engañoso, y el coloquio de los perros, novelas ejemplares de Miguel de Cervantes Saavedra*, edición crítica, con introducción y notas (Madrid, 1912), pp. 156-157 (cap. VI).

<sup>13</sup> De esta carta hay dos copias en la Biblioteca Nacional de Madrid, con algunas variantes: una en el ms. 10.122 (antes II-88) fols. 322 r.-325 vto.; otra en el ms. 883, fols. 103 r.-105 vto., que lleva la fecha falsa de 1590 y que utilizó, traduciéndola al francés, don José Güell y Renté, «Sorcières et sorcières», en *Considérations politiques et historiques* (París, 1863), pp. 293-329. Una tercera copia que difiere poco de ésta fue la que se publi-

có en el tomo de *Relaciones históricas*, de la colección de *Bibliófilos españoles*, XXXII (Madrid, 1896). Publiqué estas relaciones hace muchos años, junto con otras de que luego se habla, en *Cuatro relaciones sobre la hechicería vasca*, en *Anuario de «Eusko Folklore»*, 1933, XIII (Vitoria, 1933), pp. 89-109. H. Ch. Lea, dijo (*A History of the Inquisition of Spain*, IV, pp. 214-215) que había otra copia en la Bodleian Library de Oxford; cosa que no parece ser exacta, al menos con respecto a la signatura que da.

<sup>14</sup> «Cuatro relaciones...», en el *Anuario...* cit., pp. 93-94, ms. 10.122, fols 322 r.-322 vto. Modifico un poco la puntuación y la grafía para hacer el texto fácil de leer.

<sup>15</sup> «Cuatro relaciones...», en el *Anuario...* cit., pp. 94-95, ms., 10.122 cit., fol. 322 vto.

<sup>16</sup> «Cuatro relaciones...», en el *Anuario...* cit., p. 95, ms. 10.122 cit., fols. 322 vto.-323 r.

<sup>17</sup> «Cuatro relaciones...», en el *Anuario...* cit., p. 95, ms. 10.122, fol. 323 r.

<sup>18</sup> «Cuatro relaciones...», en el *Anuario...* cit., pp. 95-96, ms. 10. 22, fols. 323 r.

<sup>19</sup> «Cuatro relaciones...», en el *Anuario...* cit., pp. 96-97, ms. 10.122, fol. 323 vto.

<sup>20</sup> «Cuatro relaciones...», en el *Anuario...* cit., p. 97, ms. 10.122, fol. 323 vto.-324 r.

<sup>21</sup> «Cuatro relaciones...», en el *Anuario...* cit., pp. 97-98, ms. 10.122, fols. 323 vto.-324 r.

<sup>22</sup> «Cuatro relaciones...», en el *Anuario...* cit., p. 100, ms. 10.122, fols. 324 vto.-325 r.

<sup>23</sup> «Cuatro relaciones...», en el *Anuario...* cit., pp. 98-99, ms. 10.122, fols. 324 vto.-324 r.

<sup>24</sup> «El Crotalón» (Buenos Aires, 1945), p. 77 («Quinto canto...»).

<sup>25</sup> Gonzalo Fernández de Oviedo, *Las Quinquagenas de la nobleza de España*, I (Madrid, 1880), p. 473-474. En la «estanca IX», p. 129, alude a la afición de la mujer en general por las hechicerías.

<sup>26</sup> *Tratado muy / sutil y bien fundado d'las / supersticiones y hechize / rias, y varios conjuros, y / abusiones; y otras cosas / al caso tocantes y de la / posibilidad e remedio dellas.* (Logroño, Miguel de Eguía, 1529.) He consultado el ejemplar R-11066 de la Biblioteca Nacional de Madrid.

<sup>27</sup> Castañega, *Tratado...* cit., capítulo III.

<sup>28</sup> Castañega, *Tratado...* cit., capítulo IV.

<sup>29</sup> Pedro Ciruelo, *Reproución de las supersticiones y hechicerías* (Salamanca, 1556), fol. XIX vto. El libro apareció por vez primera en 1529.

<sup>30</sup> De las predicaciones de los dominicos en Vizcaya habla Llorente, *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne*, II, p. 47 (cap. XV, art. I, núm. 10) y de la actuación de Fray Juan de

Zumárraga, Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana* (Méjico, 1870), p. 629 (lib. I, part. I, cap. XXVII).

<sup>31</sup> H. Ch. Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, IV, p. 215, con referencia en la nota 2, a Archivo de Simancas, Inq. lib. 76, fols. 51, 53.

<sup>32</sup> Sobre la consulta, Pablo de Gorosabel, *Noticia de las cosas memorables de Guipúzcoa*, I, pp. 355-356 (lib. II, cap. II, s. III). De la muerte del inquisidor Ugarte habla Lope Martínez de Isasti: véase cap. XV, § II.

<sup>33</sup> H. Ch. Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, IV, p. 219, con referencia a Archivo de Simancas, Inq. lib. 78, fols. 215-217, 226, 258.

<sup>34</sup> H. Ch. Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, IV, páginas 221-222, con referencia a Archivo de Simancas, Inq. lib. 79, fol. 226; Inq. de Logroño, Procesos de fé, leg. 1, núm. 8, lib. 40, fol. 221.

<sup>35</sup> Darío de Areitio, «Las brujas de Ceberio», en *Revista internacional de estudios vascos*, XVIII (1927), pp. 654-664.

<sup>36</sup> Darío de Areitio, *op. cit.*, pp. 655-657.

<sup>37</sup> Darío de Areitio, *op. cit.*, pp. 657-659.

<sup>38</sup> Darío de Areitio, *op. cit.*, pp. 659-660.

<sup>39</sup> Darío de Areitio, *op. cit.*, pp. 660-661.

<sup>40</sup> Darío de Areitio, *op. cit.*, pp. 660-662.

<sup>41</sup> Darío de Areitio, *op. cit.*, p. 662.

<sup>42</sup> Darío de Areitio, *op. cit.*, pp. 663-664.

<sup>43</sup> H. Ch. Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, IV, pp. 222-223, con referencia a Archivo de Simancas, Patronato Real, leg. único, fols. 86-87; Inq. lib. 83, fol. 7.

<sup>44</sup> Pablo de Gorosabel, *Noticia de las cosas memorables de Guipúzcoa*, I, p. 356 (lib. II, cap. II, s. III).

<sup>45</sup> Véase cap. XIV, § II.

## Capítulo 12

<sup>1</sup> Así J. Bernou, *La chasse aux sorcières dans le Labourd* (1609). *Etude historique* (Agen, 1897), pp. 90-104.

<sup>2</sup> Michelet, *La sorcière* (París, 1867), pp. 201, 204, 207. Esta parte del libro es flojísima. Su valor histórico, nulo.

<sup>3</sup> En la *Biographie universelle ancienne et moderne*, de Michaud, XXIII (París, 1819), pp. 328-329, en la *Biographie universelle ou Dictionnaire historique*, de Weiss, III (París, 1841), p. 422 y en otras obras de este tipo pueden hallarse algunas noticias más sobre De Lancre.

<sup>4</sup> *Tableau / de l'inconstance / des mauvais anges / et de mons... / Ov il est amplement traité / cté de la Sorcellerie / ...* (París, 1612). Véase el título entero en la bibliografía.

<sup>5</sup> *L'incréduité / et / mescreance / du sortilege / plainement / convaincu...* (París, 1622). Véase el título entero en la bibliografía.

<sup>6</sup> Pierre de Lancre, *L'incréduité*, p. 548 (trat. IX).

<sup>7</sup> Otras obras de Lancre no interesan al asunto.

<sup>8</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, p. 30 (lib. I, disc. II).

<sup>9</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, p. 31 (lib. I, disc. II).

<sup>10</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, pp. 31-37 (lib. I, disc. II).

<sup>11</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, pp. 37-38 (lib. I, disc. II).

<sup>12</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, p. 39 (lib. I, disc. II).

<sup>13</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, p. 41 (lib. I, disc. II).

<sup>14</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, pp. 41-44 (lib. I, disc. II).

<sup>15</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, pp. 44-45 (lib. I, disc. II).

<sup>16</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, pp. 59-60 (lib. I, disc. III).

<sup>17</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, pp. 40-41 (lib. I, disc. II).

<sup>18</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, pp. 66-68 (lib. II, disc. I).

<sup>19</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, p. 69 (lib. II, disc. I).

<sup>20</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, pp. 69-70 (lib. II, disc. I).

<sup>21</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, pp. 71-73 (lib. II, disc. I).

<sup>22</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, fols. aaaj r., aaa vto. (texto latino), *L'incréduité...*, pp. 44-52 (texto francés).

<sup>23</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, pp. 90-92 (lib. II, disc. II).

<sup>24</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, pp. 70-71 (lib. I, disc. I).

<sup>25</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, pp. 93-94 (lib. II, disc. II).

<sup>26</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, pp. 94-95 (lib. II, disc. II) y 132-133 (lib. II, disc. IV).

<sup>27</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, pp. 95-99 (lib. II, disc. II).

<sup>28</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, pp. 100-101 (lib. II, disc. II).

<sup>29</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, p. 101 (lib. II, disc. II).

<sup>30</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, pp. 101-102 (lib. II, disc. II).

<sup>31</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, pp. 114-119 (lib. II, disc. III).

<sup>32</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, pp. 128-129 (lib. II, disc. IV).

<sup>33</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, pp. 138-139 (lib. II, disc. IV) (lib. II, disc. IV), *L'incréduité...*, p. 132 (trat. III).

<sup>34</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, pp. 141-143 (lib. II, disc. IV).

<sup>35</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, pp. 143-144 (lib. II, disc. IV).

Ver sobre lo último *L'incréduité...*, pp. 43-44 (trat. I).

<sup>36</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, pp. 454-455 (lib. VI, disc. III).

<sup>37</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, p. 456 (lib. VI, disc. III).

<sup>38</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, p. 456 (lib. VI, disc. III).

<sup>39</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, p. 460 (lib. VI, disc. III).

<sup>40</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, pp. 416-417 (lib. VI, disc. II).

<sup>41</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, pp. 418-419 (lib. VI, disc. II) y 455 (lib. VI, disc. III).

<sup>42</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, p. 419 (lib. VI, disc. II).

<sup>43</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, pp. 419-423 (lib. VI, disc. II).

Ver también las pp. 433 (lib. VI, disc. II) y 492 (lib. VI, disc. IV).

<sup>44</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, pp. 447-452 (lib. VI, disc. II). La Masse, Laffon et Haritourena, p. 514 (lib. VI, disc. V) fueron los huidos.

<sup>45</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, pp. 457-458 (lib. VI, disc. III).

- <sup>46</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, pp. 348-350 (lib. V, disc. I). Sospecha que se trata de un morisco.
- <sup>47</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, pp. 185-187 (lib. III, disc. II).
- <sup>48</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, pp. 130-136 (lib. II, disc. IV).
- <sup>49</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, pp. 181-182 (lib. III, disc. II).
- <sup>50</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, pp. 184-185 (lib. III, disc. II).
- <sup>51</sup> Pierre de Lancre, *Tableau...*, p. 117 (lib. I, disc. III), 554 (lib. VI, disc. V) y Bernou, *La chasse aux sorcières...*, pp. 280-287.
- <sup>52</sup> Pierre de Lancre, *L'incrédulité...*, p. 50 (trat. I).
- <sup>53</sup> Pierre de Lancre, *L'incrédulité...*, p. 401 (trat. VII).

### Capítulo 13

<sup>1</sup> Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, II, p. 667 (lib. V, cap. IV, II).

<sup>2</sup> Moratín no quiso publicar sus ediciones sino con el seudónimo del «Bachiller Ginés de Posadilla, natural de Yébenes». De éstas, la primera es de 1811 (?). La segunda de 1812 (Cádiz. Imprenta Tormentaria). Otra es de 1820 y la dio a luz la imprenta de Collado en Madrid. Aún pueden citarse las de después de 1833 y 1836 (Barcelona), además de la que aparece con las obras de Moratín en la *Biblioteca de autores españoles*, II, pp. 617-631, sobre la que haré las referencias a páginas, para mayor comodidad del lector, ya que la edición primera está sin foliar.

<sup>3</sup> H. Ch. Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, IV, p. 225, con referencia al Archivo de Simancas, Inquisición de Logroño, leg. 1, Procesos de fe, núm. 8; lib. 19, fol. 85.

<sup>4</sup> *Relación / de las personas que / salieron al Avto de la Fe que los Se / ñores, Doctor Alonso Bezerra Holguin del Abito de Alcántara; Licenciado Iuan de Valla Aluarado: Licenciado Alonso de Salazar Frias. Inquisidores / Apostólicos, del Reyno de Nauarra, y su distrito, celebraron en la Ciudad de / Logroño, en siete, y en ocho días del mes de Nouièbre, de 1610 / Años. Y de las cosas y delitos por que / fueron castigados* (Escudo). 14 hojas. A) título. B) Juan de Mongastón, impresor, al lector: Logroño, 1611. C) Aprobación de Fray Gaspar de Palencia, San Francisco de Logroño, 6 de enero de 1611. D) Licencia al impresor, 7 de enero de 1610. E) Texto. Un ejemplar, falto de la última hoja, en la sección de manuscritos de la Biblioteca Nacional de Madrid, 718 fols. 271 r. 283 vto. Otro completo en la sección de impresos: V/C<sup>a</sup> 248, núm. 71. Para más indicaciones bibliográficas, véase la edición citada de *El casamiento engañoso y el coloquio de los perros*, de Cervantes, que dio a luz González de Amezúa, pp. 155-156 (notas 4 y 5 del capítulo VI de la introducción). Pueden hallarse allí noticias sobre otras relaciones manuscritas e impresas de la época. Una de ellas, en verso, registrada como existente en la Biblioteca Nacional de Madrid (V, 1/73 — 12 s. A) ha desaparecido.

<sup>5</sup> *Relación...*, cit., p. 618.

<sup>6</sup> *Relación...*, Esta tradición se conserva hasta hoy.

<sup>7</sup> *Relación...*, cit., p. 618.

<sup>8</sup> *Relación...*, cit., pp. 618-619.

<sup>9</sup> *Relación...*, cit., pp. 620-621.

<sup>10</sup> *Relación...*, cit., p. 621.

<sup>11</sup> *Relación...*, cit., p. 619.

<sup>12</sup> *Relación...*, cit., pp. 623-625.

<sup>13</sup> *Relación...*, cit., p. 623.

<sup>14</sup> *Relación...*, cit., p. 623.

<sup>15</sup> *Relación...*, cit., p. 623.

<sup>16</sup> *Relación...*, cit., p. 626.

<sup>17</sup> *Relación...*, cit., p. 626.

<sup>18</sup> *Relación...*, cit., p. 626.

<sup>19</sup> *Relación...*, cit., pp. 626-630.

<sup>20</sup> *Relación...*, cit., p. 630.

<sup>21</sup> *Relación...*, cit., pp. 622-623.

### Capítulo 14

<sup>1</sup> El primero es el *Discurso de Pedro de Valenzia á cerca* (sic) *de los quentos de las / Brujas y cosas tocantes á Magia dirigido al Illm<sup>o</sup>. Sr. D. Berdo. / de Sandobal y Roxas Cardenal Arpo de Toledo Inquisidor / General de España*. Un ejemplar, al que le falta el final, se halla en la sección de manuscritos de la Biblioteca Nacional de Madrid, 9-087, fols. 260 vto.-276 r., otro en Simancas, lib. 939. Publicó también una copia de él, Manuel Serrano y Sanz, *Revista de Extremadura*, año segundo (1900), pp. 289-303, 337-347.

<sup>2</sup> Llorente, *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne*, III (París, 1818), pp. 454-460 (cap. XXXVII, art. II, núms. 41-51) resumió el primero, Menéndez y Pelayo se ocupa también de él en «Apuntamientos biográficos y bibliográficos de Pedro de Valenzia», en *Ensayos de crítica filosófica* (Madrid, 1918), pp. 252-254 y en la *Historia de los heterodoxos españoles*, II, pp. 668-669 (lib. V, cap. IV, II).

<sup>3</sup> «Segundo discurso de Pedro de Valencia acerca de los brujos y de sus maleficios», en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, tercera época (1906, t. II), pp. 445-454. El manuscrito se halla también en la Biblioteca Nacional de Madrid (7.579). Es copia del siglo XIX, que perteneció a Don Luis Usos del Río.

<sup>4</sup> «Discurso...», I, fols. 260 vto.-262 r. del ms. 9.087 cit.

<sup>5</sup> «Discurso...», I, fol. 262 vto.

<sup>6</sup> «Discurso...», I, fols. 262 vto.-263 vto.

<sup>7</sup> «Discurso...», I, fols. 263 vto.-265 r.

<sup>8</sup> Eurípides, *Bacch.*, 668-755.

<sup>9</sup> Eurípides, *Bacch.*, 487.

<sup>10</sup> J. E. Harrison, *Prolegomena to the study of Greek Religion* (Cambridge, 1903), pp. 367-374.

<sup>11</sup> Tito Livio, XXXIX, 9, 13, 15 y 41.

- <sup>12</sup> «Discurso...», I, fols. 266 r.-267 r.  
<sup>13</sup> «Discurso...», I, fol. 267 r.  
<sup>14</sup> «Discurso...», I, fols. 268 r.-270 r.  
<sup>15</sup> «Discurso...», I, fols. 270 r.-274 r.  
<sup>16</sup> «Discurso...», I, fols. 274 r.-276 r. La copia está incompleta, según va dicho.

<sup>16\*</sup> «Discurso...», II, p. 454 de la edición de la *Revista de archivos...* cit. (ver nota 3).

<sup>17</sup> H. Ch. Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, IV, p. 229, piensa en influjo del primer discurso de Pedro de Valencia.

<sup>18</sup> H. Ch. Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, IV, pp. 230-237 con referencia a Archivo de Simancas, Inquisición de Logroño leg. I. Procesos de fe, núm. 8.

<sup>19</sup> Un resumen de sus actividades lleva este título: «Relación y epílogo de lo que a resultado de la visita q hizo el sancto offi<sup>o</sup>. en las montañas del Rey<sup>o</sup>. de Navarra y otras partes con el hedito de gracia concedido a los que ouiesen yncurrido en la secta de Brujos conforme A las relaciones y papeles que de todo ello se an Remitido al Consejo». Se halla en el manuscrito 2.031 de la Biblioteca Nacional de Madrid, fols. 129 r.-132 vto. Lo publiqué en *Anuario de Eusko Folklore*, XIII (1933), pp. 115-130, no sin algún yerro.

Valdría la pena de hacer algunas investigaciones sobre la personalidad de este inquisidor, que parece fue nombrado por recomendación del Cardenal Lanfranco Margotti, según se desprende de dos cartas escritas por él al Inquisidor general y al Nuncio, respectivamente. Antes había sido por diez años procurador de las iglesias metropolitanas y catedrales de España en Roma. *Lettere / Del Sig. Cardinale / Lanfranco Margotti / Scritte per le più ne'tempi / di papa Paolo V. / A nome del Sig. / Cardinal Borghese. / Raccolte, e publicate / da Pietro de Magistris / De Calderola* (Venecia, 1660), pp. 287-288.

<sup>20</sup> Salazar, «Relación...» cit., fol. 129 r. (pp. 115-116).  
<sup>21</sup> H. Ch. Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, IV, p. 231.

- <sup>22</sup> Salazar, «Relación...» cit., fol. 129 r. (p. 116).  
<sup>23</sup> Salazar, «Relación...» cit., fol. 129 r. (p. 116).  
<sup>24</sup> Salazar, «Relación...» cit., fol. 130 vto. (p. 122).  
<sup>25</sup> Salazar, «Relación...» cit., fol. 130 r.-130 vto. (pp. 119-122).  
<sup>26</sup> Salazar, «Relación...» cit., fols. 129 vto.-130 r. (pp. 118-119).  
<sup>27</sup> Salazar, «Relación...» cit., fol. 131 r. (pp. 123-125).  
<sup>28</sup> Salazar, «Relación...» cit., fols. 131 r.-131 vto. (p. 125).  
<sup>29</sup> Salazar, «Relación...» cit., fols. 130 vto.-131 r. (pp. 122-123).  
<sup>30</sup> Salazar, «Relación...» cit., fols. 131 vto.-132 r. (pp. 127-128).  
<sup>31</sup> Salazar, «Relación...» cit., fol. 132 r. (p. 128).  
<sup>32</sup> Salazar, «Relación...» cit., fols. 132 r.-132 vto. (pp. 128-

130).

<sup>33</sup> H. Ch. Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, IV, p. 234.

<sup>34</sup> H. Ch. Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, IV, p. 235.

<sup>35</sup> *Memorial histórico español*, XIII (1861), p. 243, nota en que se hace referencia a una relación impresa aquel año.

## Capítulo 15

<sup>1</sup> Pablo de Gorosabel, *Noticia de las cosas memorables de Guipúzcoa*, I, pp. 356-357 (lib. II, cap. II, s. III).

<sup>2</sup> En 1617 mismo estaba en Vizcaya Don Alonso de Salazar con el edicto de gracia, procurando, sin duda, aquietar los ánimos. Sobre su visita se indica algo en la *Historia de Valmaseda*, de Don Martín de los Heros (Bilbao, 1926), pp. 368-369.

<sup>3</sup> *Archivo de la Tenencia de Corregimiento de la Merindad de Durango. Catálogo de los manuscritos, lista de los tenientes y monografía de la Merindad*, por Florencio Amador Carrandi (Bilbao, 1922), pp. 66 (núm. 36), 70 (núm. 53).

<sup>4</sup> Juan A. de Arzadun, «Las brujas de Fuenterrabía. Proceso del siglo XVII, el 6 de mayo de 1611 en Fuenterrabía», en *Revista internacional de estudios vascos*, III (1909), pp. 172 y ss., 357 y ss. (he usado tirada aparte). Julio Caro Baroja, «Las brujas de Fuenterrabía» (1611), en *Revista de dialectología y de tradiciones populares*, III (1947), pp. 189-204.

<sup>5</sup> Véase el cap. XIII.

<sup>6</sup> «Relación que hizo el Doctor don lope de ysasti presbytero y beneficiado de leço, que es en guipuzcoa acerca de las maleficas de Cantabria por mandado del Sr<sup>r</sup> inquisidor Campofrío en Madrid», 1618. Está en el ms. 2.031 de la Biblioteca Nacional de Madrid, fols. 133 r.-136 vto. La publiqué en el *Anuario de Eusko Folklore*, XIII (Vitoria, 1933), pp. 131-145 («Cuatro relaciones sobre hechicería vasca»).

<sup>7</sup> El libro de Antonio de Torquemada, *Jardín de flores curiosas*, que apareció en Lérida, en 1573, y del que publicó una edición en facsímil, en 1955, la Academia Española, ha sido considerado como receptáculo de cantidad de historias fabulosas y de mentiras (recuérdese lo que dice de él Cervantes en el espurgo de la biblioteca de Don Quijote). Las referencias a la brujería vascónica se hallan a los fols. 120 r.-120 vto. y más historias de brujas a los fols. 137 r.-144 r.

<sup>8</sup> El mismo Lope Martínez de Isasti en su *Compendio historial de la M. N. y M. L. provincia de Guipúzcoa* (San Sebastián, 1850), p. 326 (lib. III, cap. III, I) dice: «El licenciado Don Germán de Ugarte, Inquisidor apostólico de Calahorra y de su partido, capellán del Papa Adriano sexto, prior de Zamora, canónigo de Almería, vicario de Oyarzun y beneficiado de Lezo. Está sepultado en la iglesia parroquial de Lezo en reputación de Santo mártir, porque está averiguado que le mataron las malélicas

con veneno, haciendo inquisición de ellas el año 1532. Fue natural de Pasaje, y Lezo».

<sup>9</sup> Isasti, «Relación...» cit., fol. 133 r. (pp. 131-132).

<sup>10</sup> Isasti, «Relación...» cit., fol. 133 r. (p. 132).

<sup>11</sup> El término despectivo «pechelingue» o «pichilingue» parece haber sido muy usado para designar a los extraños durante el siglo XVII, especialmente a ingleses y holandeses protestantes.

<sup>12</sup> Isasti, «Relación...» cit., fols. 133 r.-133 vto. (pp. 132-133).

<sup>13</sup> Isasti, «Relación...» cit., fol. 133 vto. (pp. 133-134).

<sup>14</sup> Isasti, «Relación...» cit., fol. 133 vto. (pp. 134-135).

<sup>15</sup> Isasti, «Relación...» cit., fols. 134 r.-135 vto. (pp. 135-141).

<sup>16</sup> Isasti, «Relación...» cit., fol. 135 r. (p. 139).

<sup>17</sup> Esta es la pérdida de cuatro galeones de la llamada «Escuadra de Cantabria» el año 1607, en que sólo se salvaron veinte hombres: Rafael Estrada, *El almirante Don Antonio de Oquendo* (Madrid, 1943), pp. 48-49.

<sup>18</sup> Isasti, «Relación...» cit., fol. 135 vto. (p. 141).

<sup>19</sup> Isasti, «Relación...» cit., fol. 135 vto. (pp. 141-142).

<sup>20</sup> Isasti, «Relación...» cit., fol. 136 r.-136 vto (pp. 144-145).

<sup>21</sup> Isasti, «Relación...» cit., fol. 136 vto. (p. 145).

## Capítulo 16

<sup>1</sup> *Cautio criminalis, seu de processibus contra sagas liber* (Francfort, 1632). En la misma Compañía de Jesús hay que señalar antes algunos representantes de la postura crítica, como el Padre Tanner.

<sup>2</sup> J. Tissot, *L'imagination ses bienfaits et ses égarements surtout dans le domaine du merveilleux* (París, 1868), pp. 371-437.

<sup>3</sup> III, 16.

<sup>4</sup> Utilizó aquí el resumen de Tissot, *op. cit.*, pp. 387-396.

<sup>5</sup> Tissot, *op. cit.*, pp. 396-437.

<sup>6</sup> Véase el artículo «Ordeal», en *A Dictionary of Christian Antiquities...*, de W. Smith y S. Cheetham, II (Londres, 1880), pp. 1466-1469.

<sup>7</sup> Véase, por ejemplo, Ciruelo, *Reprouación de las supersticiones y hechicerías*, fols. XXIX r.-XXX vto. (cap. VII, «De las salvas y desafíos»).

<sup>8</sup> Sobre pruebas de inocencia en Inglaterra, Holanda y Alemania, Bekker, *Le monde enchanté...*, I, pp. 315-322 (lib. I, capítulo XXI). También antes Le Loyer, *Discours et histoires des spectres...*, p. 410 (lib. IV, cap. XXI).

<sup>9</sup> El jesuita Thyraeo, en su obra *Daemoniaci, hoc est: De obsessis a spiritibus daemontiorum hominibus, liber unus...* (Colonia, 1598), pp. 51-52 (parte II, cap. XIX), reprueba la ordalía por inmersión. También condena ciertas ordalías Pierre de Lancre *L'incrédule...*, pp. 293-295 (trat. V).

<sup>10</sup> El mismo Pierre de Lancre habló ampliamente de estas señales. Véase lo que se dice en el capítulo XII.

<sup>11</sup> No tengo ahora a mano la obra en que Gassendi habla de sus pruebas, pero es citada por Tissot, etc.

<sup>12</sup> *Oeuvres de Malebranche, Nouvelle édition collationnée sur les meilleurs textes, et précédée d'une introduction par M. Jules Simon...*, II (París, 1842), pp. 210-211.

<sup>13</sup> *Oeuvres de Malebranche*, II, pp. 212-214.

<sup>14</sup> B. Bekker, *Le monde enchanté...*, IV, pp. 576-587 (capítulo XXIX).

## Capítulo 17

<sup>1</sup> H. Ch. Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, IV, pp. 239-242.

<sup>2</sup> La posición espiritual de Bayle es lo suficientemente conocida para que no se necesite ilustrar esto que se dice con ejemplos especiales. Pero la burla velada surge siempre que habla de brujos y brujas en el *Dictionnaire historique et critique...* Por ejemplo, I, pp. 8 y 127; IV, p. 293; VI, pp. 115 y 296; XIV, p. 223, etc.

<sup>3</sup> B. Bekker, *Le monde enchanté ou examen des communs sentiments touchant les Esprits, leur nature, leur pouvoir, leur administration et leurs operations...*, 4 partes en 6 vols. (Amsterdam, 1694).

<sup>4</sup> Artículo «Bekker», de la *Biographie universelle ancienne et moderne*, de Michaud, IV (París, 1811), p. 74 y *Nouvelle biographie universelle...*, de Didot-Hoefler, V (París, 1853), col. 182.

<sup>5</sup> B. Bekker, *Le monde enchanté*, I, el «Abrégé de tout l'ouvrage», sin paginar, extracto del lib. IV, que tiene treinta y cinco capítulos que ocupan los dos volúmenes últimos.

<sup>6</sup> «*L'histoire des imaginations extravagantes de Monsieur Oufle causées par la lecture des livres qui traitent de la Magie, du Grimoire, des Démoniaques, Sorciers, Loups-garoux, Incubes, Succubes et du Sabbat; des Fées, Ogres, Esprits, Folets, Genies, Phantômes et autres Revenans; des Songes, de la Pierre Philosophale, de l'Astrologie Judiciaire, des Horoscopes, Talismans, Jours heureux et malheureux, Eclipses, Comètes et Almanachs; en fin de toutes les sortes d'Apparitions, de Divinations, de Sortilèges, d'Enchantemens et d'autres superstiteuses pratiques...*», 2 vols. (Amsterdam, 1710).

<sup>7</sup> «*Lettres de Mr. de St. André, conseiller-medecin ordinaire du Roy; a quelques-uns de ses Amis, au sujet de la Magie, des malefices, et sorciers, etc.*» (París, 1725), p. 319, etc.

<sup>8</sup> Conozco una refutación que se titula «*Recueil de lettres au sujet des malefices et du sortilege; Servant de réponse aux lettres du Sieur de Saint-André, Medecin à Coutances sur le même sujet: Par le Sieur Boissier...*» (París, 1731).

<sup>9</sup> Girolano Tartarotti, «*Del congresso notturno delle Lammie. Libri tre di G... T... Roveretano. S'aggiungono due Dissertazioni epistolari sopra l'Arte magica...*» (Rovereto, 1749):

<sup>10</sup> El tratado de Maffei «*Arte Magica dileguata*» (Verona, 1749)



es un folleto de cincuenta y seis páginas y la respuesta de Tartarotti se titula «*Apologia del Congresso notturno delle lammie, o sia risposta di G... T... all'arte magica dileguata Del Sig. March-Scipione Maffei...*» (Venecia, 1751).

<sup>11</sup> *Oeuvres complètes de Montesquieu* (París, 1838), p. 283.

<sup>12</sup> Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, IV (París, 1821), pp. 343-344 («*Oeuvres complètes*», XXXII, de la edición Perroneau-Cérioux).

<sup>13</sup> Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, II (París, 1819), p. 71 (artículo «bouc») («*Oeuvres complètes...*», XXX, ed. cit.).

<sup>14</sup> B. J. Feijóo, *Cartas eruditas y curiosas. En que, por la mayor parte, se continúa el designio del Theatro critico universal*, IV (Madrid, 1774), pp. 292-293 (carta XX).

<sup>15</sup> *Encyclopédie méthodique. Théologie, par M. l'abbé Bergier*, III (París, 1790), p. 523 (artículo «Sorcellerie»).

<sup>16</sup> *Obras de D. Gaspar Melchor de Jovellanos*, IV, en «*Biblioteca de autores españoles*», LXXXVI, pp. 18 y 19.

<sup>17</sup> *Poetas líricos del siglo XVIII*, II, en «*Biblioteca de autores españoles*», LXIII, p. 593. El diálogo data de 1816.

## Capítulo 18

<sup>1</sup> Recuérdese el famoso cuadro de Franz Hals, que representa a Hille Bobbe, con su buho y su jarra de cerzeza (Museo de Berlín).

<sup>2</sup> En este momento no encuentro el texto en que se le califica así. Pero no dudo de haberlo leído. Y Paulino Garagorri me hace notar que el Padre Sigüenza, en su famosa *Historia de la Orden de San Jerónimo*, II (Madrid, 1909), p. 635 (tercera parte, libro IV, discurso XVII), defiende al pintor de la tacha de hereje y de autor de disparates.

<sup>3</sup> Véase el dibujo en cualquier repertorio de los conocidos. Por ejemplo, Jacques Combe, *Jerome Bosch* (París, 1946), p. 133 de las láminas.

<sup>4</sup> Ver también Jacques Combes, *op. cit.*, pp. 45, 59, etc.

<sup>5</sup> Es una obra con abundantes réplicas.

<sup>6</sup> F. de Quevedo, *Historia de la vida del Buscón*, edición A. Castro (Londres, s. a.), p. 29: «mi madre, pues, no tuvo calamidades. Un día, celebrándomela una vieja que me crió, decía que era tal su agrado, que hechizaba a todos cuantos la trataban; sólo diz que le dijo no se que de un cabrón, lo cual puso cerca de que la diesen plumas con que lo hiciese en público». Ver también p. 32.

<sup>7</sup> *El casamiento engañoso y coloquio de los perros*, ed. González Amezúa, pp. 338-339. En la nota 277, p. 624, el editor admite que Cervantes conoció la relación de un proceso de brujas navarras, la llamada de 1590. Pero he de advertir que ésta no es sino un calco de las relaciones de 1527. Véase cap. XI.

<sup>8</sup> Luis Vélez de Guevara, *El diablo cojuelo*, edición de A. Bo-

nilla y San Martín (Vigo, 1902), pp. 18-19 (tranco segundo: fols. 12 r.-12 vto de la edición príncipe).

<sup>9</sup> Francisco Santos, *El Arca de Noé y campana de Belilla* (Zaragoza, 1697).

<sup>10</sup> Antonio Ponz, *Viaje de España en que se da noticia de las cosas más apreciables y dignas de saberse que hay en ella*, III (2.ª edición, Madrid, 1777), p. 261 (carta IX, n.º 10).

<sup>11</sup> Augusto L. Mayer, *Historia de la pintura Española* (Madrid, 1928), p. 472. Enrique Lafuente Ferrari, *Breve historia de la pintura española* (Madrid, 1946), pp. 291, 293.

<sup>12</sup> Ver en los «*Grabados y litografías de Goya. Notas histórico-artísticas*», por Miguel Velasco y Aguirre (Madrid, 1928), n.º 101 (número 80 de la serie de los «Caprichos»).

<sup>13</sup> De tema estrictamente inquisitorial son el capricho n.º 23 («*Aquellos polbos*», n.º 44, de la obra citada en la nota anterior), que representa la conducción al lugar donde se va a cumplir aquella sentencia.

<sup>14</sup> Claramente alusivas al tema de la Brujería son las aguafuertes n.º 12 («*A caza de dientes*», n.º 33 de la colección citada), 19 («*Todos caerán*», n.º 40), 44 («*Hilan delgado*», n.º 65), 45 («*Mucho hay que chupar*», n.º 66), 46 («*Corrección*», n.º 67), 47 («*Obsequio al maestro*», n.º 68), 48 («*Soplones*», n.º 69), 59 («*¡Y aun no se van!*», n.º 80), 60 («*Ensayos*», n.º 81), 61 («*Volaverunt*», n.º 82), 62 («*¡Quién lo creyera!*», n.º 83), 63 («*¡Miren que grabes!*», n.º 84), 64 («*Buen viaje*», n.º 85), 65 («*¿Dónde va mamá?*», n.º 86), 66 («*Allá va eso*», n.º 87), 67 («*Aguarda que te unten*», n.º 88), 68 («*Linda maestra*», n.º 89), 69 («*Sopla*», n.º 90), 70 («*Devota profesión*», n.º 91), 71 («*Si amanece nos vamos*», n.º 92).

<sup>15</sup> Recuérdese el aguafuerte titulado «*Murió la verdad*» (número 79 de «*Los desastres de la Guerra*», n.º 180 de la obra citada) a la que sigue otra que se llama: «*¿Si resucitara?*» (n.º 80; 181). La imagen del que escribe «*Contra el bien general*» en la misma serie, es terrible (n.º 71; 172).

<sup>16</sup> Es una carta que con el título de «*Las brujas españolas*» se ha publicado muchas veces, al lado de otras obras de tema español del mismo.

<sup>17</sup> Víctor Hugo, *Odes et ballades* (París, 1862), pp. 356-361 (balada XIV); datan estas baladas de los años 1823-1828.

<sup>18</sup> Théophile Gautier, «*Albertus*», en *Poésies complètes*, I (París, 1896), pp. 177-183 (estrofas CVIII-CXX).

## Capítulo 19

<sup>1</sup> Este documento se halla en el Archivo municipal de Fuenterrabía, Sección B, Neg. I, Serie I, lib. 5, Exp. 2. Lo transcribí en «*La Magia en Castilla durante los siglos XVI y XVII*», en *Algunos mitos españoles y otros ensayos*, pp. 277-278, 303 (nota 278).

<sup>2</sup> La palabra «sorguñ» tiene como componente la voz latina «sors» más un elemento vasco («guñ») agente: «sorguñ» es el que hace suertes, el «sortero».

<sup>3</sup> Valdría la pena de investigar la conexión genealógica entre los dos movimientos.

<sup>4</sup> Recordaré aquí sus nombres: Isidora Echegaray, natural de Oiz; Lorenza Goñi, nacida en Aranaz; Dionisia Vidaur y Benedicta Irazoqui, de Vera. Todas difuntas. Julia Aguirre, Eulalia Tellechea, María Teresa Oroz, Maximina Berasain, vivas al escribir estas líneas en la primavera de 1960.

<sup>5</sup> Paralelamente J. Vinson, *Folklore du Pays Basque* (París, 1883), pp. 223-228, decía que en el país vasco francés tenían fama de brujos los de Guéthary y Biarritz y de miedosos los de Jatsou.

<sup>6</sup> Esto ocurrió durante el verano de 1916 concretamente.

<sup>7</sup> En Berástegui (Guipúzcoa) cuentan que una mujer del caserío de Jaulei se convirtió en bruja por dar estas tres vueltas. En Oñate creen que el que hace esto es arrebatado por el infierno y en Zarauz que se le aparecerán los difuntos. *Eusko Folklore...*, año VI, n.º LXIX (septiembre, 1926), p. 36.

<sup>8</sup> Hugo Schuchardt, «Heimisches und fremdes Sprachgut», en *Revista internacional de estudios vascos*, XIII (1922), p. 69.

<sup>9</sup> J. M. de Barandiarán, *Mitología vasca* (Madrid, 1960), pp. 55 y 67-68, 135-136 («Gauko»).

<sup>10</sup> Todos estos ejemplos están en R. M. de Azkue, *Diccionario vasco-español-francés*, II (Bilbao, 1906), pp. 227-228. Podrían reunirse muchos más.

<sup>11</sup> «Cartas de algunos PP. de la Compañía de Jesús sobre los sucesos de la Monarquía entre los años de 1634 y 1648», III, *Memorial histórico español*, XV (Madrid, 1862), p. 132.

<sup>12</sup> *Eusko Folklore, Materiales y cuestionarios*, año I, n.º X (octubre, 1921), pp. 38-39.

<sup>13</sup> *Eusko Folklore...*, número cit., p. 39.

<sup>14</sup> *Eusko Folklore...*, año III, n.º XXVIII (abril 1923), p. 16; sobre Narbaja, año V, n.º LX (diciembre 1925), p. 47.

<sup>15</sup> J. M. de Barandiarán, *Mitología vasca*, pp. 83-106. Caracteriza muy bien a Mari.

<sup>16</sup> Antonio Neira, «El gaitero gallego», en *Los españoles pintados por sí mismos* (Madrid, 1851), p. 260.

<sup>17</sup> J. Rodríguez López, *Supersticiones de Galicia* (Madrid, 1910), pp. 52-54.

<sup>18</sup> Giner de Arivau, «Contribución al folklore de Asturias: folklore de Proaza», en *Biblioteca de las tradiciones populares españolas*, VIII (Madrid, 1886), pp. 231-234. Aurelio de Llano, *Del folklore asturiano; mitos, supersticiones y costumbres* (Madrid, 1922), pp. 76-77, etc.

<sup>19</sup> Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, I, pp. 237-238 y Rodrigo Amador de los Ríos, «Santander», en *España, sus monumentos y artes, su naturaleza e historia* (Bar-

celona, 1891), pp. 263-267, ambos se basan en un escrito de Pereda.

<sup>20</sup> Pascual Madoz, *Diccionario geográfico, estadístico, histórico de España*, II (Madrid, 1846), p. 373, dice que es «una dilatada llanura de 1 leg. de circunferencia, llamada el *Campo de las Brujas*, sin que se sepa el origen de esta denominación».

<sup>21</sup> Pascual Madoz, *op. cit.*, IV (Madrid, 1846), p. 467.

<sup>22</sup> Pascual Madoz, *op. cit.*, II (Madrid, 1845), p. 95.

<sup>23</sup> Gustavo A. Bécquer, «Cartas desde mi celda» (carta VII), en *Obras...*, 4.ª ed., II (Madrid, 1885), p. 301.

<sup>24</sup> A veces es del «brujo» como en Luarda, Al W. del barrio de Malabrigo. Pascual Madoz, *Diccionario...* cit., X (Madrid, 1847), p. 404.

<sup>25</sup> Gustavo A. Bécquer, «Cartas...» cit., en *Obras...*, II, pp. 281-300 (carta VI). Las cartas datan de 1864 y la fecha del asesinato se pone (p. 281) «hace dos o tres años».

<sup>26</sup> Juan Blas y Ubide, *Sarica la borda* (Madrid, 1904), pp. 361-374 (cap. XXI). Las pp. 365-366 sobre todo. Lo que sigue es ya melodramático.

<sup>27</sup> También algunos autores que se han ocupado de la Brujería han procurado relacionarse con «streghe», a veces sin gran éxito: véase, por ejemplo, Oliver Madox Hueffer, *The book of Witches* (Londres, 1908), pp. 320-326.

<sup>28</sup> El libro de A. Nicéforo y S. Sighele, «*La mala vita a Roma*» hubo de traducirse al español con el título de «*La mala vida*» (Madrid, 1909).

<sup>29</sup> Fray Gerundio, *La Brujería en Barcelona...* (Barcelona, s. a.) p. 43.

<sup>30</sup> «*Le dragon rouge, ou l'art de commander les sprits celestes, aériens, terrestres, infernaux, avec le vrai secret de faire parler les morts, de gagner toutes les fois qu'on met aux Loteries, de découvrir les Trésors cachés, etc.* (Nîmes, 1825). Cito una edición entre muchas.

<sup>31</sup> «*Les véritables clavicules de Salomon, trésor des sciences occultes suivies (de) grand nombre de secrets, et notamment de la grande Cabale dite du papillon vert*» (sin pie ni año).

<sup>32</sup> J. J. Bachofen, *Urreligion und antike Symbole*, I (Leipzig, 1926), p. 83; II, p. 96, 347, 349, etc.

## Capítulo 20

<sup>1</sup> Véase el artículo que le dedica Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, IX (París, 1820), pp. 301-306.

<sup>2</sup> Pierre le Loyer, *Discours, et histoires des spectres, visions et apparitions des esprits, anges, demons, et ames, se montrants visibles aux hommes* (París, 1605), p. 708 (lib. VII).

<sup>3</sup> Pennethorne Hughes, *Witchcraft* (Londres, 1952), p. 91.

- <sup>4</sup> I. Bertrand, *La Sorcellerie* (París, 1912), p. 7.
- <sup>5</sup> André Godard, *La piété antique* (París, 1925), pp. 30-32.
- <sup>6</sup> Cito ahora, como ejemplo, su obra *Witchcraft and Black Magic*, 3.<sup>a</sup> ed. (Londres, 1958).
- <sup>7</sup> Stanislas de Guaita, *Essais de Sciences maudites. Au seuil du mystère*, 5.<sup>a</sup> ed. (París, 1915), pp. 30-33.
- <sup>8</sup> Véase, por ejemplo, René Schwaeble, *Le problème du mal. La Sorcellerie pratique. Astrologie-Alchimie-Magie* (París, 1911), p. 115.
- <sup>9</sup> Sobre tales grupos véase Gerald B. Gardner, *Witchcraft today* (Londres, 1954).
- <sup>10</sup> Lo tomó como ejemplo R. Benedict, *El hombre y la cultura* (Buenos Aires, 1944), pp. 165-213.
- <sup>11</sup> Duque de Maura, *Vida y reinado de Carlos II*, II (Madrid, 1954), pp. 294-307.
- <sup>12</sup> Juste Louis Calmeil, *De la folie considérée sous le point de vue pathologique, philosophique, historique et judiciaire*, 2 vols. (París, 1845).
- <sup>13</sup> En la obra de A. Vigouroux y P. Juquelier, *El contagio mental*, traducción española de César Juarros (Madrid, 1914), pp. 269-293 («Contagio de las formas morbosas del sentimiento religioso») se sigue mucho a Calmeil. La traducción española es un poco ligera.
- <sup>14</sup> Charles Richet, *L'homme et l'intelligence. Fragments de Physiologie et de Psychologie* (París, 1887), pp. 261-394.
- <sup>15</sup> A. Marie, *Mysticisme et folie (Etude de Psychologie normale et pathologique comparées)* (París, 1907), pp. 134-151.
- <sup>16</sup> Véanse, por ejemplo, los reunidos por Jean Vinchon, en la obra escrita en colaboración con Maurice Garçon, *Le Diable. Etude historique, critique et médicale* (París, 1926), pp. 200-217.
- <sup>17</sup> Este punto de vista ya fue aprovechado por los que estudiaron el llamado «contagio mental»: véase nota 13.
- <sup>18</sup> E. Dupré, *Pathologie de l'imagination et de l'emotion* (París, 1925), p. 3.
- <sup>19</sup> E. Dupré, *op. cit.*, p. 99.
- <sup>20</sup> E. Dupré, *op. cit.*, p. 54.
- <sup>21</sup> E. Dupré, *op. cit.*, p. 14.
- <sup>22</sup> E. Dupré, *op. cit.*, p. 18.
- <sup>23</sup> E. Dupré, *op. cit.*, pp. 21-22.
- <sup>24</sup> Edmond Locard, *L'enquête criminelle et les méthodes scientifiques* (París, 1920), pp. 28-101.
- <sup>25</sup> Es la tesis de Salomón Reinach, *Orpheus. Histoire générale des religions* (París, 1914), pp. 444-445.
- <sup>26</sup> H. Fühner, «Los estupefacientes», en *Investigación y Progreso*, IV (marzo, 1930, n.º 3), p. 37. Pero pueden verse los tratados de Toxicología.
- <sup>27</sup> Véase el capítulo VII.
- <sup>28</sup> «Comedias escogidas de Don Francisco de Rojas Zorrilla»,

en *Biblioteca de autores españoles*, LIV, pp. 330-331. Este texto lo recuerda González Amezcua en su edición de *El casamiento engañoso y el coloquio de los perros*, de Cervantes, pp. 625-628, nota 625, comentando el texto cervantino: «Hay opinión que no vamos a estos convites sino con la fantasía...; otros dicen que no, sino que verdaderamente vamos en cuerpo y ánima.»

<sup>29</sup> Robert Eisler, *Man into wolf. An anthropological interpretation of Sadism, Masochism and Lycanthropy* (Londres, 1951).



Este registro no tiene otras pretensiones que las de dar cuenta exacta de los libros que he manejado y señalar en qué ediciones he hallado lo que afirmo. Para los textos latinos he utilizado las ediciones más autorizadas que he encontrado (Teubner, Belles Lettres, Loeb) y cuando no me ha sido posible ello, la vieja colección Nisard y aun la de Panckoucke. Lo mismo he de decir con respecto a los textos griegos, ampliando en casos a las ediciones de Didot y de Tauchnitz mi consulta. Para los padres de la Iglesia he utilizado la «Patrología...», de Migne, o textos viejos que he tenido más a mano.

*A. Getino* (Luis G.), «Anales salmantinos», 2 vols. (Salamanca, 1927-1929).

*Agobardo*, «Liber contra insulsam vulgi opinionem de grandinem», en «Patrología Latina», de Migne, CIV, cols. 147 y ss.

*Agrippa* (Enrique Cornelio), «Henrici Cornelii Agrippae ab Nettesheim, De incertitudine & vanitate omnium scientiarum & artium liber, lectu plane, jucundus & elegans» (Leyden, 1614).

*Ainsworth* (W. Harrison), «The Lancashire Witches» (ed. Nelson, Londres, s. a.).

*Alfonso X de Castilla*, «Siete Partidas», en «Los códigos españoles concordados y anotados». 12 vols. (Madrid, 1850): vols. II-V.

*Amador Carrandi* (Florencio), «Archivo de la Tenencia de Comandamiento de la Merindad de Durango. Catálogo de los manus-

critos, lista de tenientes y monografía de la Merindad» (Bilbao, 1922.)

*Amador de los Ríos* (Rodrigo), «Santander», en «España, sus monumentos y artes, su naturaleza e historia» (Barcelona, 1891).

*Areitio* (Darío de), «Las brujas de Ceberio», en «Revista internacional de estudios vascos», XVIII (1927), pp. 654-664.

*Aretino* (P.), «Oeuvres choisies de P. Arétin, traduites de l'italien, pour la première fois, avec des notes par P.-L. Jacob...» (París, 1845).

*Arzadum* (Juan A. de), «Las brujas de Fuenterrabía. Proceso del siglo XVII, el 6 de mayo de 1611 en Fuenterrabía», en «Revista internacional de estudios vascos», III (1909), pp. 172 y ss., 357 y ss.

*Azkué* (R. M. de), «Diccionario vasco-español-francés», 2 volúmenes (Bilbao, 1906).

*Bachofen* (J. J.), «Urreligion und antike Symbole. Systematisch angeordnete Auswahl aus seinen Werken in drei Bänden, Herausgegeben von Carl Albrecht Bernoulli», 3 vols. (Leipzig, 1926).

*Baissac* (Jules), «Le diable, la personne du diable, le personnel du diable» (París, s. a.).

*Baissac* (Jules), «Les grands jours de la Sorcellerie» (París, 1890).

*Baluze* (E), «Capitularia regum francorum...», 2 vols. (París, 1677).

*Barandiarán* (J. M. de), «Mari, o el genio de las montañas», en «Homenaje a D. Carmelo de Echegaray (Miscelánea de estudios referentes al País Vasco)» (San Sebastián, 1928), pp. 245-268.

*Barandiarán* (J. M. de), «Mitología vasca» (Madrid, 1960).

*Barbey d'Aurevilly* (J.), «L'ensorcelée» (París, 1859).

*Bataillon* (Marcel), «Contes à la première personne (Extraits des livres sérieux du Docteur Laguna)», en «Bulletin Hispanique», LVIII (1956), pp. 201-206.

*Baudrillart* (H.), «J. Bodin et son temps. Tableau des théories politiques et des idées économiques au seizième siècle» (París, 1853).

*Bavoux* (Francis), «La Sorcellerie en Franche-Comté (Pays de Quingey)» (Mónaco, 1954).

*Bayle* (Pierre), «Dictionnaire historique et critique», 16 vols. (París, 1820).

*Bécquer* (Gustavo A.), «Obras...», cuarta edición, 3 vols. (Madrid, 1885).

*Bekker* (Balthasar), «Le monde enchanté ou examen des communs sentimens touchant les Esprits, leur nature, leur pouvoir, leur administration & leurs opérations. Et touchant les effets que les hommes sont capables de produire par leur communication leur vertu...», 4 partes, 6 vols. (Amsterdam, 1694).

*Benedict* (Ruth), «El hombre y la cultura» (Buenos Aires, 1944.)

*Berceo* (Gonzalo de), «Milagros de Nuestra Señora», edición de A. G. Solalinde (Madrid, 1922).

*Bergier* (Nicolas-Sylvestre), «Encyclopédie méthodique. Théologie», 3 vols. (París, 1788-1790).

*Bernou* (J.), «La chasse aux sorcières dans le Labourd, 1609» (Agen, 1897).

*Bertrand* (I.), «La Sorcellerie» (París, 1912).

*Binsfeld* (P.), «Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum secundo recognitus, & auctior redditus» (Augustae, 1596).

*Blas y Ubide* (Juan), «Sarica la borda, novela de costumbres aragonesas» (Madrid, 1904).

*Bodin* (Jean), «De la / demonomanie / des sorciers. / A Monseigneur M. Chre- / stophe de Thou Chevalier Seigneur de Coelli, premier Pre- / sident en la Cour de Parlement, & Conseiller / du Roy en son privé Conseil...» (París, 1580).

*Boethius* (Héctor), «Scotorum Hi- / storiæ a prima gentis / origine, cum aliarum et / rerum et gentium illustra- / tione non vulgari, libri XIX. / Hectore Boethio Deidonano auctore. / Duo postremi huius Historiæ libri nunc primum emittuntur / in lucem. Accessit & huic editioni eiusdem Scotorum Historiæ continuatio, per Ioannem / Ferrerium Pedemontanum, recens & ipsa scripta & edita...» (París, 1574).

*Boguet* (Henri), «Discours des sorciers, avec six advis en fait de Sorcellerie, et une instruction pour un juge en semblable matière» (Lyon, 1608).

*Boissier*, «Recueil de lettres au sujet des malefices et du sortilege; servant de réponse aux Lettres du Sieur de Saint-André, Medecin à Coutances sur le même sujet: par le Sieur Boissier. Avec la sçavante Remontrance du Parlement de Rouen faite au Roy Louis XIV, au sujet du Sortilege, du Malefice, des Sabats & autres effets de la Magie, pour la perfection du procez dont il est parlé dans ces lettres» (París, 1731).

*Bordelon* (Laurent), «L'histoire des imaginations extravagantes de Monsieur Oufle causées par la lecture des livres qui traitent de la Magie, du Grimoire, des Démoniaques, Sorciers, Loups-garoux, Incubes, Succubes & du Sabbat; des Feés, Ogres, Esprits Folets, Genies, Phantômes & autres Revenans; des Songes, de la Pierre Philosophale, de l'Astrologie Judiciaire, des Horoscopes, Talismans, Jours heureux & malheureux, Eclipses, Cometes & Almanachs; en fin, de toutes les sortes d'Apparitions, des Divinations, de Sortileges, d'Enchantemens & d'autres superstitieuses pratiques...», 2 vols. (Amsterdam, 1710).

*Bourneville y Teinturier* (E.), «Le sabbat des sorciers», 2.ª ed. (París, 1890).

*Burcardo de Worms*, «D. Burchard / di vvormatiensis Ecclesiae Episcopi, Decreto- / rum Libri XX. Ex Consilijs & orthodoxorum patrum / Decretis, tum etiam diversarum nationum Syno- / dis, ceu (sic) loci communes congesti, in quibus / totum Eccle- / siasticum munus lucu- / lenta brevitate & veteres Eccle- / siarum

observationes complectitur. / Opus nunc primum excursum, omnibus Eccle- / sias ac Parochis apprime necessarium. / Claruit sub Henrico Imperatore: Anno salutis. MXX. // Coloniae ex officina Melchioris Nouesiani. / M. D. XLVIII. / Cum Privilegio Caesaræe Ma. ad Sexennium.»

*Burckhardt* (Jacobo), «La civilisation en Italie au temps de la Renaissance...», traducción francesa de M. Schmitt, 2 vols. (París, 1906).

*Burckhardt* (J.), «Die Zeit Constantins des Grossen» (Viena, s. a.).

*Butler* (S. M.), «The myth of the magus» (Cambridge, 1948).

*Cabal* (C.), «La mitología asturiana. Los dioses de la vida» (Madrid, 1925).

*Calmeil* (J. L. F.), «De la folie considérée sous le point de vue pathologique, philosophique, historique et judiciaire, depuis la Renaissance des sciences en Europe jusqu' au XIX<sup>e</sup> siècle, description des grandes épidémies de délire simple ou compliqué qui ont atteint les populations d'autrefois et régné dans les monastères. Exposé des condamnations auxquelles la folie méconnue a souvent donné lieu», 2 vols. (París, 1845).

*Calmet* (A.), «Dissertations / sur / les apparitions / des Anges, des Demons et des Esprits / Et / sur les revenans / et vampires...; etc. / Par le R. P. Dom Augustin Calmet. / Religieux Benedictin & Abbé de Senones en Lorraine» («A Paris; / Chez De Bure l'aîné, Quai des Augustins, à l'Image S. Paul. / M.DCC.XLVI, / ...»).

*Canciani* (P. Paulo), «Barbarorum Leges Antiquae cum notis et glossariis», 5 vols. (Venecia, 1781-1792).

«*Cancionero Castellano del siglo XV*», edición de Foulché-Delbosc, 2 vols., en «Nueva biblioteca de autores españoles», XIX y XXII.

*Cardan* (Jerónimo), «Hieronymi Cardani mediolanensis medici, de subtilitate libri XXI» (Basilea, 1611).

*Carnoy* (Albert), «Les indo-européens. Préhistoire des langues, des moeurs et des croyances d'Europe» (Bruselas, París, 1921).

*Caro Baroja* (Julio), «Algunos mitos españoles y otros ensayos» (Madrid, 1944).

*Caro Baroja* (Julio), «Cuatro relaciones sobre la hechicería vasca», en «Anuario de «Eusko-Folklore», 1933», XIII (Vitoria, 1933).

*Caro Baroja* (Julio), «Las brujas de Fuenterrabía (1611)», en «Revista de dialectología y de tradiciones populares», III (1947), pp. 189-204.

*Caro Baroja* (Julio), «Los pueblos del norte de la península ibérica» (Madrid, 1943).

*Caro Baroja* (Julio), «Los vascos», 2.ª ed. Madrid, 1958).

*Caro Baroja* (Julio), «Razas, pueblos y linajes» (Madrid, 1957).

*Caro Baroja* (Julio), «Vasconiana (De Historia y Etnología)» (Madrid, 1957).

*Carriazo* (J. de M.), «Precursores españoles de la Reforma. Los hereses de Durango (1442-1445)», en «Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria. Actas y Memorias», IV (Madrid, 1925), pp. 35-69 (de las Memorias).

*Cartagena* (Alonso de), «Defensorium unitatis christianae (Tratado en favor de los judíos conversos), edición, prólogo y notas del P. Manuel Alonso, S. J.» (Madrid, 1943).

«*Cartas de algunos PP. de la Compañía de Jesús sobre los sucesos de la Monarquía entre los años de 1634 y 1648*», 7 vols., en «Memorial histórico español» (XIII-XIX).

*Casas* (Bartolomé de las), «Apologética historia de las Indias», edición de M. Serrano y Sanz, «Historiadores de Indias», IX y XIII de la «Nueva biblioteca de autores españoles» (Madrid 1909).

*Castañega* (Fray Martín de), «Tratado muy / sutil y bien fundado d' las supersticiones y hechize- / rias, y varios conjuros, / y abusiones: y otras co- / sas al caso tocante y dela / posibilidad & reme / dio dellos» (Logroño, 1529).

*Cauzons* (Th. de), «La magie et la sorcellerie en France», 4 volúmenes (París, s. a.).

*Cellini* (Benvenuto), «Vita di B... C... scritta da lui medesimo» (Milán, 1925).

*Cervantes* (Miguel de), «El casamiento engañoso y el coloquio de los perros», edición de Agustín González de Amezcua (Madrid, 1912).

*Cirac Estopañán* (Sebastián), «Aportación a la historia de la Inquisición española. Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)» (Madrid, 1942).

*Ciruelo* (Pedro), «Reproución de / las supersticiones y hechizerías. Li- / bro muy util y necessario a todos / los buenos Christianos. El qual com / puso el Reverendo Maestro Cirue / lo, Canonigo que fue en la Sancta / yglesia catedral de Salamanca. Aho- / ra nuevamente corregido y emen- / dado con algunos apun- / tamientos desta se- / ñal †». (Salamanca, 1556.)

*Clément* (Pierre), «Enguerrand de Marigny, Beaune de Semblancay, le chevalier de Rohan, épisodes de l'histoire de France...» (París, 1859).

*Cohen* (A.), «Everyman's Talmud» (Londres, 1949).

*Combe* (Jacques), «Jerome Bosch» (París, 1946).

«*Corpus Iuris civilis*», edición de Th. Mommsen, P. Krüger y G. Kroll, 3 vols. (Berlín, 1899-1902).

*Coulton* (G. G.), «Medieval panorama. The English Scene from Conquest to Reformation» (Nueva York, 1957).

*Cousin* (Victor), «Histoire générale de la Philosophie» (París, 1867).

*Choniata* (Nicetas Acominata), «Nicetae / Acominati / Choniatae / magni logothetae / secretorum, inspectoris et vedicis veli /

Praefecti Sacri cubiculi / Imperii graeci historia, ab anno M.C.XVII / In quo Zonaras desinit, usque ad annum M.CC.III. Libris XIX. / descripta: quorum ordo praefationes sequitur. Iterata editio graecolatina, / Hieronymo Wolfio / Oetingensi interprete...» («Apud haeredes Eustathij Vignon. / M.D.XCIII»).

*Dantín Cereceda* (Juan), «Exploradores y conquistadores de Indias» (Madrid, 1922).

*Darembert* (Ch.), *Saglio* (E) y *Pottier* (E.), «Dictionnaire des antiquités grecques et romaines», 9 vols. (París, 1877-1899).

*Del Río* (Martín), «Disquisitionum magicarum libri sex, quibus continetur accurata curiosarum artium & vanarum superstitionum confutatio...» (Venecia, 1616).

*Didot-Hoefer*, «Nouvelle biographie générale depuis les temps les plus reculés j'usqu'à nos jours, avec les renseignements bibliographiques et l'indication des sources à consulter», 46 vols. (París, 1857-1877).

*Dieterich* (A.), «Mutter Erde» (Leipzig-Berlín, 1925).

*Döllinger* (Ignacio), «El Pontificado», traducción española de Demetrio Zorrilla (Madrid, s. a.).

*Du Cange* (Charles du Fresne, sieur), «Glossarium ad scriptores meiae et infimae latinitatis», 6 vols. (París, 1733).

*Dupré* (E.), «Pathologie de l'imagination et de l'emotion» (París, 1925).

*Durkheim* (Emile), «Les formes élémentaires de la vie religieuse» (París, 1912).

*Eisler* (Robert), «Man into wolf. An anthropological interpretation of Sadism, Masochism and Lycanthropy» (Londres, 1951).

«*El Crotalón*» (Buenos Aires, 1945).

*Erick* (Oswald E.) y *Beil* (Richard), «Wörterbuch der Deutschen Volkskunde» (Stuttgart, 1955).

*Estrada* (Rafael), «El almirante Don Antonio de Oquendo» (Madrid, 1943).

«*Eusko Folklore. Materiales y cuestionarios*», hojas mensuales, aparecidas en Vitoria, desde 1921 hasta 1936, después en forma más esporádica, a partir de 1955, en San Sebastián.

*Evans Pritchard* (E. E.), «Witchcraft, oracles and magic among the Azande» (Oxford, 1937).

*Ewer* (C. L'Estrange), «Witch hunting and Witch trials» (Londres, 1929).

*Eymerich* (Nicolás), «Manual de inquisidores para uso de las inquisiciones de España y Portugal, o compendio de la obra titulada «Directorio de inquisidores», de Nicolas Eymerico, Inquisidor general de Aragón. Traducida del francés en idioma castellano por don J. Marchena; con adiciones del traductor acerca de la Inquisición de España» (Montpellier, 1819).

*Fernández de Oviedo* (Gonzalo), «Las Quinquagenas de la nobleza de España» (Madrid, 1880).

*Feyjóo* (B. J.), «Cartas eruditas y curiosas. En que, por la

mayor parte, se continúa el designio del *Theatro crítico universal*, 5 vols. (Madrid, 1777).

*Fita* (Fidel), «El Gerundense y la España primitiva. Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia en la recepción pública del R. P. ....» (Madrid, 1879).

*Fossey* (Charles), «La magie assyrienne» (París, 1902).

*Français* (Jean), «L'Eglise et la Sorcellerie. Précis historique suivi des documents officiels, des textes principaux et d'un procès inédit» (París, 1910).

*Franckfort* (H.), *Franckfort* (Mrs. H.), *Wilson* (John A.) y *Jacobsen* (Thorkild), «Before Philosophy» (Harmondsworth, 1951).

*Frazier* (James George), «The Golden Bough. A study in Magic and Religion», 3.<sup>a</sup> ed. 12 vols. (Londres-Edimburgo, 1919-1920).

*Frazier* (James George), «The Worship of Nature», 2 vols. (Londres, 1926).

*Friedlaender* (L.), «Sittengeschichte Roms» (ed. Viena, 1934).

*Fuente* (Fray Alonso de la), «Memorial en que se trata de las cosas que me an pasado con los alumbrados d'Estremadura, desde el año de setenta hasta fin deste año de setenta y cinco», en «Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos», tercera época, IX (1903), pp. 203-206; X (1904), pp. 64-67; XI (1904), pp. 179-191; XII (1905), pp. 459-463; XIII (1905), pp. 57-61, 262-271.

*Fuente la Peña* (Antonio), «El Ente dilucidado. Discurso único novísimo que muestra ay en naturaleza Animales irracionales invisibles, y quales sean» (Madrid, 1676).

«*Fuero de Cacerca* (Formas primitiva y sistemática: texto latino, texto castellano y adaptación del fuero de Iznatoraf), edición crítica, con introducción, notas y apéndice por Don Rafael de Ureña y Smenjaud» (Madrid, 1935).

«*Fuero juzgo en latín y castellano, cotejado con los más antiguos y preciosos códices por la Real Academia Española*» (Madrid, 1815).

*Fühner* (H.), «Los estupefacientes» en «Investigación y Progreso», IV (marzo, 1930: núm. 3), p. 37.

*Gárate* (Justo), «Ensayos euskarianos», I (Bilbao, 1935).

*Garçon* (Maurice) y *Vinchon* (Jean), «Le Diable. Étude historique, critique et médicale» (París, 1926).

*Gardner* (Gerald B.), «Witchcraft today» (Londres, 1954).

*Garinet* (Jules), «Histoire de la Magie en France, depuis le commencement de la monarchie jusqu'à nos jours» (París, 1818).

*Gautier* (Théophile), «Poésies complètes», 2 vols. (París, 1896-1898).

*Gebhardt* (Émile), «Les jardins de l'Histoire» (París, 1911).

*Gerundio* (Fray), «La Brujería en Barcelona por... Informaciones, intervius, consultas, estudios e investigaciones acerca de las supersticiones, hechicerías y curanderismo en la ciudad condal». Tercera edición (Barcelona, s. a.).

*Gibbon* (E.), «The decline and fall of the Roman Empire», 6 vols. (Londres, 1951).

*Giner de Arivaou* (E. Olavarría), «Contribución al folklore de Asturias: folklore de Proaza», en «Biblioteca de las tradiciones populares españolas», VIII (Madrid, 1886).

*Godard* (Andrés), «La piété antique» (París, 1925).

*Godelmann* (J. G.), «Tractatus / de magis, veneficis et la / miis, deque his recte / cognoscendis et / puniendis...» (Frankfort, 1601).

*Goldenweiser* (A.), «History, Psychology and Culture» (Londres, 1936).

*Gomme* (Sir George Laurence), «Ethnology in Folklore» (Londres, 1892).

*Gordon Childe* (V.), «What happened in History» (Harmondsworth, 1950).

*Gorosabel* (Pablo de), «Noticia de las cosas memorables de Guipúzcoa». 6 vols. (Tolosa, 1899-1901).

*Graciano*, «Decretum Gratiani emendatum ab notationibus illustratum» (Venecia, 1591 ?).

*Graebner* (F.), «El mundo del hombre primitivo», traducción española de Fernando Vela (Madrid, 1925).

*Graf* (Arturo), «Il Diavolo», 2.<sup>a</sup> ed. (Milán, 1889).

*Grégoire* (Pierre), «Syntagma juris universi atque legum pene omnium gentium et rerum publicarum praecipuarum, in tres partes digestum» (Lyon, 1582).

*Gregorio de Tours*, «Historia francorum» (París, 1610).

*Grosius* (Heningus), «Magica / de spectris / et apparitionibus spiritum / De Vaticiniis, Divinationibus &c» («Lugd. Batavorum, / Apud Franciscum Hackium. A.º 1656»).

*Guaite* (Stanislas de), «Essais de Sciences maudites. Au seuil du mystère», 5.º ed. (París, 1915).

*Gubernatis* (Angelo de), «La mythologie des plantes ou les légendes du règne végétal», 2 vols. (París, 1878-1882).

*Güell y Renté* (José), «Considérations politiques et historiques» (París, 1863).

*Guiraud* (Jean), «L'Inquisition médiévale» (París, 1928).

*Hansen* (Joseph), «Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung» (Munich, Leipzig, 1900).

*Hansen* (Joseph), «Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter» (Bonn, 1901).

*Harrison* (J. E.), «Prolegomena to the study of Greek Religion» (Cambridge, 1903).

*Hastings* (James), «Encyclopaedia of Religion and Ethics», 3.<sup>a</sup> impresión, 12 vols., más 1 de índices (Edimburgo, 1952-1955).

*Henry* (Víctor), «La magie dans l'Inde antique» (París, 1909).

*Hueffer* (Oliver Madox), «The book of the witches» (Londres, 1908).

*Hughes* (Pennethorne), «Witchcraft» (Londres, 1952).

*Hugo* (Victor), «Odes et ballades» (Paris, 1862).

*Jovellanos* (Gaspar Melchor de), «Obras», en «Biblioteca de autores españoles», 5 vols. (XLVII, L, LXXXV, LXXXVI, LXXXVII).

*King* (Leonard W.), «Babylonian Magic and Sorcery» (Londres, 1896).

*Krantz* (A.), «Alberti / Krantzi, / rerum Germanica- / rum historici clariss. Regnorum A- / quiloniarum, Daniae, Sueciae, / Noruagiae, Chronica...» (Frankfort, 1583).

*Kroeber* (A. L.) «Anthropology» (Nueva York, 1948).

*Labayru* (E. J. de), «Historia general del Señorío de Vizcaya» 6 vols. (Bilbao, 1895-1901).

*Lafuente Ferrari* (Enrique), «Breve historia de la pintura española» (Madrid, 1946).

*Lancre* (Pierre de), «Tableau / de l'inconstance / de mauvais anges / et demons. / Ov il est amplement trai- / cté de la Sorcelerie & Sorciers. / Livre tres curieux et tres- / utile, non seulement aux juges, mais à tous ceux / qui vivent sous les loix Chrestiennes. / Avec / Vn Discours contenant la Procedure faite por les Inquisitions d'Espagne / & de Navarre, à 53 Magiciens; Apostats, Juifs, Sorciers, en la ville / de Logrogne en Castille le 9 Novembre 1610. En laquelle on voit, com- / bien l'exercice de la justice en France, est plus iuridiquement traicté, & / avec de plus belles formes qu'en tous autres Empires, Royaumes, Republi- / ques et Estats. / ...» (Paris, 1612).

*Lancré* (Pierre de), «L'incrudulité / et / mescreance / du sortilege plainement / convaincu. / Ov il est amplement et curieusement / traicté, de la verité où Illusion du Sortilege, de la Fascination, de l'Attouchement, du Scopelisme, de la Divination, de la Ligature / ou liaison Magique, des Apparitions. Et d'une infinité d'autres / rares & nouveaux sujets. / ...» (Paris, 1622).

*Lanfranco Margotti* (Cardenal), «Lettere / Del Sig. Cardinale / Lanfranco Margotti / scritte per le piu ne' tempi / di papa Paolo V. / A nome del Sig. / Cardinal Borghese. / Raccolte, e publicate / da Pietro de Magistris / De Calderola» (Venecia, 1660).

*Langton* (Edward), «Good and evil spirits. A study of the jewish and christian doctrine, its origin and development» (Londres, 1942).

*Laza Palacios* (Modesto), «El laboratorio de Celestina» (Málaga, 1958).

*Lea* (H. Ch.), «A History of the Inquisition of Spain», 4 volúmenes (Nueva York, 1907).

*Lea* (H. Ch.), «Histoire de l'Inquisition au Moyen Age. Ouvrage traduit sur l'exemplaire revu et corrigé de l'auteur par Salomon Reinach». 3 vols. (Paris, 1900-1902).

*Le Brun* (Pierre), «Histoire critique des pratiques superstitieuses, qui ont seduit les peuples, & embarrassé les sçavans. Avec la méthode et les principes pour discerner les effets naturels d'avec ceux qui ne le sont pas. Par un Prêtre de l'Oratoire.» (Rouen-Paris, 1702).

«Le dragon rouge, ou l'art de commander les esprits celestes, aériens, terrestres, infernaux, avec le vrai secret de faire parler les morts, de gagner toutes les fois qu'on met aux loteries, de découvrir les tresors cachés, etc.» (Nîmes, 1825).

*Le Loyer* (Pierre), «Discours, et / histoires des / spectres, visions et / apparitions des esprits, anges, / demons, et ames, se montrans / visibles aux hommes /... / Par P... 1... L... Conseiller du Roy au siege Presidial d'Angers. /» (A Paris, /, Chez Nicolas Bvon, demeurant au mont Saint Hilaire, / à l'enseigne Saint Claude. / M.DCV. / ...).

*Lenglet Dufresnoy* (Nicolas), «Traité historique et dogmatique sur les apparitions, les visions & les révélations particulières. Avec des observations, sur les Dissertations du R. P. Dom Calmet, Abbé de Sénones, sur les apparitions & les revenans», 2 volúmenes. (Avignon, 1741).

«Les Eddas traduites de l'ancien idiome scandinave par Mlle. R. du Puget» (Paris, s. a.).

«Les veritables clavicules de Salomon, trésor des sciences occultes, suivies (de) grand nombre de secrets, et notamment de la grande Cabale dite du papillon vert. Approuvé par Agliarept. A Memphis, chez Alibeck, l'Egyptien» (sin pic).

*Locard* (Edmond), «L'enquête criminelle et les méthodes scientifiques» (Paris, 1920).

«Los españoles pintados por sí mismos» (Madrid, 1851).

*Llano* (Aurelio de), «Del folklore asturiano; mitos, supersticiones y costumbres» (Madrid, 1922).

*Llano* (M.), «Brañaflor» (Santander, 1931).

*Llorente* (Juan Antonio), «Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne, depuis l'époque de son établissement par Ferdinand V, jusqu'au règne de Ferdinand VII...», 4 vols. (Paris, 1817-1818).

*Mackay* (Charles), «Memoirs of extraordinary popular delusions and the madness of crowds», 2 vols. (Londres, s. a.).

*Madoz* (Pascual), «Diccionario geográfico, estadístico, histórico de España», 16 vols. (Madrid, 1845-1850).

*Maffei* (Marqués Sc.). Véase Tartarotti (G.).

*Magno* (Juan), «Gotho- / rumque sueonum'que / historia, ex probatis an- / tiquorum monumentis col- / lecta, & in xliiii li- / bros / redacta.../» (Basileae ex officina / Ifringiniana, anno a Christo nato / M. D. LVIII).



*Måle* (H.), «The gothic image. Religious Art of the Thirteenth Century» (Nueva York, s. a.).

*Malebranche* (Nicolás de), «Oeuvres de M... nouvelle édition, collationnée sur les meilleurs textes, et précédée d'une introduction, par M. Jules Simon...», 2 vols. (París, 1842).

*Malinowski* (B.), «Magic, Science and Religion and other essays» (Nueva York, 1955).

*Mallarmé* (Stephane), «Divagations» (París, 1922).

*Marichalar* (Amalio) y *Manrique* (Cayetano), «Historia de la legislación y recitaciones del Derecho civil en España», 7 vols. (Madrid, 1861-1863).

*Marie* (A.), «Mysticisme et folie (Étude de Psychologie normale et pathologique comparées)» (París, 1907).

*Martin de Braga* (San), «De correctione rusticorum», en «España Sagrada», XV.

*Martínez de Isasti* (Lope), «Compendio historial de la M. N. y M. L. provincia de Guipúzcoa» (San Sebastián, 1850).

*Martínez de Isasti* (Lope), «Relación que hizo el doctor don lope de ysasti presbítero y beneficiado de leço, que es en guipúzcoa acerca de las maléficis de Cantabria, por mandado del Sor. inquisidor Campofrío en Madrid», 1618. Ms. 2.031 de la Biblioteca Nacional de Madrid, fols. 133 r.-136 vto. Véase Caro Baroja (Julio), «Cuatro relaciones...».

*Martínez de Toledo* (Alfonso), «Libro del arcipreste de Talavera llamado reprobación del amor mundano o Corbacho», edición de J. Rogerio Sánchez (Madrid, s. a.).

*Maura* (Duque de), «Vida y reinado de Carlos II», 2 vols. (Madrid, 1954).

*Maurý* (Alfred), «La magie et l'astrologie dans l'Antiquité et au Moyen Age ou étude sur les superstitions païennes qui se sont perpétuées jusqu'à nos jours», 4.<sup>a</sup> ed. (París, 1877).

*Mayer* (Augusto L.), «Historia de la pintura española» (Madrid, 1928).

*Mendieta* (Fray Jerónimo de), «Historia eclesiástica indiana» (Méjico, 1870).

*Menéndez Pidal* (Ramón), «La España del Cid» (Buenos Aires, 1943).

*Menéndez y Pelayo* (Marcelino), «Ensayos de crítica filosófica» (Madrid, 1918).

*Menéndez y Pelayo* (Marcelino), «Historia de los heterodoxos españoles», 3 vols. (Madrid, 1880-1881).

*Mengus* (Hieronymus), «Flagellum daemonum, / exorcismos terribiles, / potentissimos et efficaces...» (Lyon, 1608).

*Michaëlis* (Sebastien), «Discours / des esprits / en tant qu'il est de / besoin pour entendre & resoudre / la matiere difficile des / Sorciers / ...» (París, 1594).

*Michaud* (Hermanos), «Biographie universelle, ancienne et moderne, dou Histoire, par ordre alphabétique, de la vie publique et privée de tous les hommes qui se sont fait remarquer par leurs

écrits, leurs actions, leurs talents, leurs vertus ou leurs crimes», 52 vols. (París, 1811-1828), más 31 de suplementos (París, 1832-1847).

*Michelet* (J.), «La sorcière» (París, 1867).

*Molitor* (Ulric), «Des sorcières et des devineresses par V... M... Reproduit en fac-simile d'après l'édition latine de Cologne 1489 et traduit pour la première fois en français» (París, 1926).

*Montaigne* (Michel de), «Essais», edición de Ch. Louandre, 4 vols. (París, s. a.).

*Montesquieu* (Charles de Secondat), «Oeuvres complètes» (París, 1838).

*Moratin* (Leandro F. de), «Obras», en «Biblioteca de autores españoles», II.

*Murray* (Margaret), «The god of the witches» (Londres, s. a.).

*Murray* (Margaret), «The witch-cult in Western Europe» (Oxford, 1921).

*Nicéforo* (A.), y *Sighele* (S.), «La mala vita a Roma» (traducción española: «La mala vida», Madrid, 1909).

*Nider* (J.), «Liber insignis de maleficis et eorum deceptionibus, singulari studio ex ipsius Formicari ad explicationem praesentis negotii selectus, et propter affinitatem, atque convenientiam materiarum aliis Malleis maleficarum, hunc primum noviter adiunctus», en el «Malleus maleficorum...» I (Lyon, 1584). Véase Sprenger (pp. 465-540).

*Notestein* (Wallace), «History of Witchcraft in England» (Washington, 1911).

*Oesterreich* (T. K.), «Les possédés. La possession démoniaque chez les primitifs, dans l'antiquité, au moyen age et dans la civilisation moderne», traducción francesa de René Sudre (París, 1927).

*Otto* (Rudolf), «The idea of the Holy. An inquiry into the non-rational factor in the idea of the Divine and its relation to the rational» (Oxford, 1928).

*Pauly* (A. F.), *Wissowa* (G.), *Kroll* (W.), «Real encyclopädie der classischen altertumswissenschaft», N. B. 22 vols. (Stuttgart, 1892-1931) y apéndices en publicación.

*Pettazoni* (R.), «Dio; Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni», I («L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi») (Roma, 1922).

«Philosophumena», en «Patrologia Graeca», de Migne, XVI, 3.

*Pomponazzi* (Pietro), «Les causes des merveilles de la nature ou les enchantements. Première traduction française avec une introduction et des notes, par Henri Busson maître des conférences à la Faculté des Lettres de Nancy» (París, 1930).

*Ponz* (Antonio), «Viaje de España en que se da noticia de las cosas más apreciables y dignas de saberse que hay en ella», 17 volúmenes (Madrid, 1787-1792).

*Procópio*, «ANEK Δ OTA ou histoire secrète de Justinien», edición y traducción francesa de Isambert (París, 1856).

*Pulgar* (Fernando del), «Letras», en «Biblioteca de autores españoles», XIII.

*Quevedo* (Francisco de), «Historia de la vida del Buscón», edición de A. Castro (Londres, s. a.).

*Quevedo* (Francisco de), «Obras», 3 vols., en «Biblioteca de autores españoles», XXIII, XLVIII, LXIX.

*Reinach* (Salomon), «Orpheus. Histoire générale des religions» (París, 1914).

«Relación / de las personas que / salieron al Auto de la Fee que lo se / ñores doctor Alonso Bezerra Holguin del Abito de Alcántara: licenciado / Juan de Valle Alvarado: licenciado Alonso de Salazar Frías, Inquisidores / Apostólicos, del Reyno de Navarra, y su distrito, celebraron en la Ciudad de / Logroño, en siete, y en ocho días del mes de Noviembre, de 1610. / Años. Y de las cosas y delitos porque / fueron castigados /. (Logroño, Juan de Mongastón, 1611).

«Relaciones históricas», en la colección de «Bibliófilos españoles», XXXII (Madrid, 1896).

«Reliquiae manuscriptorum omnis aevi diplomatum ac monumentorum, ineditorum adhuc», 12 vols. (Francfort-Leipzig, 1720-1741).

*Rémy* (Nicholas), «Daemonolatriae libri tres» (Francfort, 1596).

*Reuss* (Rodolphe), «La sorcellerie au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle, particulièrement en Alsace, d'après des documents en partie inédits» (París, 1872).

*Richet* (Ch.), «L'homme et l'intelligence. Fragments de Physiologie et de Psychologie» (París, 1887).

*Rigault* (Abel), «Le procès de Guichard évêque de Troyes 1308-1313» (París, 1896).

*Rodríguez López* (J.), «Supersticiones de Galicia» (Madrid, 1910).

*Robde* (Erwin), «Psyché. Le culte de l'ame chez les grecs et leur croyance a l'immortalité. Édition française par Auguste Raymond» (París, 1928).

*Rojas* (Fernando de), «La Celestina», edición de Julio Cejador, 2 vols. (Madrid, 1913).

*Rojas Zorrilla* (Francisco de), «Comedias escogidas», en «Biblioteca de autores españoles», LIV.

*Sabuco* (Miguel), conocido por Doña Oliva, «Nueva Filosofía de la naturaleza del hombre» (Madrid, 1728).

*St. André* (De), «Lettres de Mr. de St. André, conseiller-médecin ordinaire du Roy; A quelques-uns de ses Amis, au sujet de la Magie, des malefices, et sorciers» (París, 1731).

Salisbury (Juan de), «Ioannis Saresberiensis / Policraticus, / sive / De nugis Curialium, et vestigiis / Philosophorum, / libri

octo, / Accedit huic editioni eiusdem / Metalogicus. / Cum Indice copiosissimo» (Lugduni Batavorum, / Ex Officina Ioannis Maire MDXXXIX»).

*Sánchez Barbero* (Francisco), «Poesías», en «Poetas líricos del siglo XVIII», II (de la «Biblioteca de autores españoles», LXIII).

*Santos* (Francisco), «El Arca de Noé y campana de Belilla» (Zaragoza, 1697).

*Saröibandy* (J.), «El boque de Biterna en los fueros catalanes del valle de Aneu», en «Revista de Filología Española», IV (1917), pp. 33-40.

*Sayce* (R. U.), «The origin and development of the belief in fairies», en «Folk-lore, being the quarterly transactions of the Folk-lore Society», XLV (1934), pp. 99-143.

Scott (Walter), «Letters on Demonology and Witchcraft» (Londres, 1883).

*Schafarik* (P. J.), «Slawische Alterthümer», 2 vols. (Leipzig, 1844).

*Schmidt* (W.), «Der Ursprung der Gottesidee», 7 vols. (Münster de Westfalia, 1926-1941).

*Schroeder* (Leopold von), «Arische Religion», I («Einleitung. Der Altarische Himelsgott das Höchste Gute Wessen») (Leipzig, 1923), II (Naturverehrung und Lebensfeste») (Leipzig, 1923).

*Schuchardt* (Hugo), «Heimisches und fremdes Sprachgut», en «Revista internacional de estudios vascos», XIII (1922), p. 69.

*Schwaeble* (René), «Le problème du mal. La Sorcellerie pratique. Astrologie-Alchimie-Magie» (París, 1911).

*Serrano y Sanz* (Manuel), «Apuntes para una biblioteca de escritores españoles desde el año 1401 al 1833», 2 vols. (Madrid, 1903-1905).

*Shakespeare* (W.), «Tragedies» (Londres, 1908).

*Smith* (W.) y *Cheetham* (S.), «A Dictionary of Christian Antiquities», 2 vols. (Londres, 1880).

*Söderblom* (Nathan), «Das Werden des Gottesglaubens», traducción y arreglo de R. Stuebe (Leipzig, 1916).

*Soldan*, «Soldan's Geschichte der Hexenprozesse. Neu bearbeitet von Dr. Heinrich Hepp», 2 vols. (Stuttgart, 1880).

*Somoza* (José), «El doctor Andrés Laguna o el tiempo de las brujas» (Salamanca, 1846).

*Spé* o *Spée* (Friedrich von), «Cautio criminalis seu de processibus contra sagas liber. Authore incerto theologo orthodoxo» (Rintheili, 1631).

*Sprenger* (Iacobus) e *Institor* (Henricus), etc., «Malleus / maleficorum, / ex plurimis av- / thoribus coacer- / vatus, ac in duos tomos / distinctus...», 2 vols. (Lyon, 1584).

*Summers* (Montague), «Witchcraft and Black Magic» (Londres, 1958).

*Tartarotti* (Girolamo), «Apologia del congresso notturno delle lammie, o sia risposta di Girolamo Tartarotti all'Arte magica di-

leguata del Sign. March Scipione Maefei, ed all opposizione del Sign. Assessore Bartolommeo Melchiori. S'aggiunge una lettera del Sign. Clemente Baroni de Cavalcabò» (Venecia, 1751).

«Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis. Editi adsumpto apparatu P. Kruegeri Th. Mommsen», 2 vols. (en 3 partes) (Berlín, 1905).

*Thiers* (Jean-Baptiste), «Traité des superstitions qui regardent les sacramens, selon l'Écriture Sainte, les decrets des conciles, et les sentimens des Saints Peres, et des theologiens...», 5.<sup>a</sup> ed., 4 vols. (París, 1741).

*Thorndike* (Lynn), «A History of Magic and Experimental Science», 4 vols. (Nueva York, 1929-1934).

*Thyraeus* (P.), «Daemoniaci, / Hoc est: / de obsessis a / spiritibus daemo- / niorum hominibus, / liber unus. / In quo daemonum obsidentium con- / ditio: obsessorum hominum Status: rationes et modi, quibus ab Obsessis Daemones exi- / guntur: causae item tum difficilis exitus ipsorum, tum signorum quae exituri / relinquunt loco denique, quo egressi tendunt, et his simi- / lia, discutiuntur et explicantur. / Authore Petro Thyraeo Societatis Iesu. / D. Theologo, & Professore Ordinario in Academia Herbipolensi. / Editio secunda, correctior, auctior, & exemplis factis illustrior / (Colonia, 1598).

*Tissot* (J.), «L'imagination ses bienfaits et ses égarements sur-tout dans le domaine du merveilleux» (París, 1868).

*Torquemada* (Antonio de), «Jardín de flores curiosas... (Lérida, 1573). Sale nuevamente a luz reproducido en facsímil por acuerdo de la Real Academia Española» (Madrid, 1955).

*Valencia* (Pedro de), «Discurso de Pedro de Valencia á cerca (sic) de los quantos de las / Brujas y cosas tocantes á Magia dirigido al Illmo. Sr. Berd<sup>o</sup>. / de Sandobal y Roxas Cardenal Arcepo de Toledo Inquisidor / General de España». Biblioteca Nacional de Madrid Ms. 9087, fols. 260 vto.-276 r. Simancas, lib. 939 y Manuel Serrano / Sanz, «Revista de Extremadura», año segundo (1900), pp. 289-303, 337-347.

*Valencia* (Pedro de), «Segundo discurso de Pedro de Valencia acerca de los brujos y de sus maleficios», en «Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos», tercera época, II (1906), pp. 445-454.

*Velasco y Aguirre* (Miguel), «Grabados y litografías de Goya» (Madrid, 1928).

*Vélez de Guevara* (Luis), «El diablo cojuelo», edición de A. Bonilla y San Martín (Vigo, 1902).

*Vigouroux* (A.) y *Juquelier* (P.), «El contagio mental», traducción española de César Juarros (Madrid, 1914).

*Vinson* (J.), «Folklore du Pays Basque» (París, 1883).

*Vitoria* (Francisco de), «Relecciones teológicas», traducción española de Jaime Torrubiano y Ripoll, 3 vols. (Madrid, 1917).

*Voltaire*, «Dictionnaire philosophique», 4 vols. (París, 1819-

1821), vols. XXIX-XXXII de «Oeuvres complètes», ed. Perronneau-Cérioux.

*Voragine* (J. de), «La Légende dorée par Jacques de Voragine, traduite du latin et précédée d'une notice historique et bibliographique. Par M. G. B.», 2 vols. (París, 1843).

*Wallis Budge* (E. A.), «Egyptian Magic» (Londres, 1899).

*Weiss* (M.), «Biographie universelle ou Dictionnaire historique», 6 vols. (París, 1841).

*Wier* (Jean de), «Histoires, disputes et discours des illusions et impostures des diables, des magiciens infames, sorcières et empoisonneurs: des ensorcelez et demoniaques et de la guerison d'iceux: item de la punition que meritent les magiciens, les empoisonneurs et les sorcières...», 2 vols. (París, 1885).

*Wright* (Thomas), «Histoire de la caricature et du grotesque dans la littérature et dans l'art», traducción francesa de Octave Sachot (París, 1875).

*Wright* (Thomas), «Narratives of Sorcery and Magic», 2 vols. (Londres, 1852).

*Zósimo*, «Historiae», ed. I. F. Reitemeier (Leipzig, 1784).

## Indice

Prólogo .....	7
---------------	---

### Primera Parte

Capítulo 1.	Sobre una concepción primaria del mundo y de la existencia .....	17
Capítulo 2.	La caracterización de la hehícerá antigua, greco-latina .....	36
Capítulo 3.	Cristianismo, paganismo y hehícería ...	64
Capítulo 4.	La diosa de las brujas .....	85
Capítulo 5.	La participación del demonio .....	96
Capítulo 6.	La imagen del «Sabbat» .....	109
Capítulo 7.	La crisis renacentista .....	133
Capítulo 8.	El delito de brujería en su forma primitiva .....	149
Capítulo 9.	El espíritu de algunas declaraciones .....	162
Capítulo 10.	Brujería y posesión demoníaca .....	173

## Segunda Parte

Capítulo 11.	La brujería vasca en el siglo XVI .....	187
Capítulo 12.	Los grandes procesos de comienzos del siglo XVII en el País Vasco .....	202
Capítulo 13.	Las brujas de Zugarramurdi .....	219
Capítulo 14.	Consecuencias teóricas y prácticas del proceso de las brujas de Zugarramurdi .....	229
Capítulo 15.	La brujería vasca después de los grandes procesos .....	240
Capítulo 16.	La gran crisis .....	250
Capítulo 17.	La época de las luces .....	259
Capítulo 18.	Arte y Literatura en torno a la brujería.	267
Capítulo 19.	Una exploración en ciertas conciencias actuales .....	280
Capítulo 20.	Sobre algunas interpretaciones modernas de la brujería .....	298
Notas .....		321
Registro de obras consultadas .....		362

Una colección para todos, cuidada, económica y variada

<b>1</b> José Ortega y Gasset: Unas lecciones de metafísica	<b>29</b> José de Espronceda: El diablo mundo. El estudiante de Salamanca. Poesía
<b>2</b> Fernando Vela: Mozart	<b>30</b> Jean Rostand: El hombre
<b>3</b> Raymond Aron: Ensayo sobre las libertades	<b>31</b> Julián Marías: Meditaciones sobre la sociedad española
<b>4</b> Franz Kafka: La metamorfosis	<b>32</b> Gaston Bachelard: Psicoanálisis del fuego
<b>5</b> François Guizot: Historia de la civilización en Europa	<b>**33</b> Marcel Proust: A la sombra de las muchachas en flor, 2
<b>6</b> Gregorio Corrochano: Cuando suena el clarín	<b>34, 35, 36</b> Sigmund Freud: La interpretación de los sueños
<b>7</b> Pío Baroja: Cuentos	<b>37</b> Eugen Fink: La filosofía de Nietzsche
<b>**8</b> Leopoldo Alas (Clarín): La regenta	<b>38</b> Luigi Pirandello: El difunto Matías Pascal
<b>9</b> Tor Andrae: Mahoma	<b>39</b> Alain: Sobre la felicidad
<b>10</b> Natalia Ginzburg: Las pequeñas virtudes	<b>**40</b> Marcel Proust: El mundo de Guermantes, 3
<b>11</b> Hans Roger Madol: Godoy	<b>41</b> Sigmund Freud: Tótem y tabú
<b>12</b> Julio Caro Baroja: Las brujas y su mundo	<b>42</b> Emilia Pardo Bazán: Los pazos de Ulloa
<b>13</b> Richard Wilhelm: Confucio	<b>**43</b> Hollingdale y Tootill: Computadores electrónicos
<b>14</b> Aranguren, Azorín, Laín, Marías, Menéndez Pidal: Experiencia de la vida	<b>44</b> Hermann Hesse: El lobo estepario
<b>15</b> Thomas Robert Malthus: Primer ensayo sobre la población	<b>45</b> Albert Ollivier: La comuna
<b>16</b> Alexandre Koyré: Introducción a la lectura de Platón	<b>46</b> Miguel de Ferdinandy: Historia de Hungría
<b>17</b> Stanislaw Wellisz: La economía en el bloque soviético	<b>47</b> Raymond Furon: El agua en el mundo
<b>18</b> L. M. Chassin: La conquista de China por Mao Tse-Tung	<b>48</b> Scientific American: La ciudad
<b>19</b> Sigmund Freud: Psicopatología de la vida cotidiana	<b>49</b> Antonio Peña y Goñi: España, desde la ópera a la zarzuela
<b>20</b> Josef y Karel Čapek: R. U. R. y El juego de los insectos	<b>50</b> Pío Baroja: El árbol de la ciencia
<b>21</b> Leopoldo Alas (Clarín): Su único hijo	<b>51</b> Joaquín Costa: Oligarquía y caciquismo. Colectivismo agrario y otros escritos
<b>*22</b> Marcel Proust: Por el camino de Swann, 1	<b>52</b> Isabel Colegate: Estatuas en un jardín
<b>23</b> Martin Gardner: Izquierda y derecha en el cosmos	<b>53</b> Pedro Laín Entralgo: Entre nosotros
<b>24, 25</b> S. A. Barnett y otros: Un siglo después de Darwin	<b>54</b> Macfarlane Burnet: Historia de las enfermedades infecciosas
<b>26</b> Lope de Vega: El duque de Viseo	<b>55</b> Renate Mayntz: Sociología de la organización
<b>27</b> Miguel de Unamuno: San Manuel Bueno, mártir. Cómo se hace una novela	<b>56</b> Jenofonte: Recuerdo de Sócrates. Apología. Simposio
<b>28</b> Henri Focillon: El año mil	