

AFORISMOS

Nº 4 - 2021

DIRECCIÓN

CONSUELO MARTÍNEZ-SICLUNA SEPÚLVEDA

SUBDIRECCIÓN

ANTONIO MARTÍN PUERTA

SECRETARIO

FERNANDO ARIZA GONZÁLEZ

MIEMBROS DEL CONSEJO DE REDACCIÓN

JOSÉ MARÍA CARABANTE MUNTADA
ALFONSO MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA GARCÍA DE DUEÑAS
JORGE VILCHES GARCÍA

MIEMBROS DEL COMITÉ DE REDACCIÓN

ANTONIO GIMÉNEZ SÁEZ
MIGUEL MARÍA JIMÉNEZ DE CISNEROS
RAMÓN DE MEER CAÑÓN
JUAN ARTURO MORENO CABRERA

COMITÉ CIENTÍFICO

JOSÉ MANUEL CUENCA TORIBIO (Universidad de Córdoba)
LUIS ALBURQUERQUE (Instituto de Lengua, Literatura y Antropología, CSIC)
CHANTAL DELSOL (Academia de Ciencias Morales y Políticas, Francia)
PIOTR JULIUSZ JAROSZYNSKI (Universidad Católica de Lublin, Polonia)
PAOLA B. HELZEL (Universidad de Calabria, Italia)
JULIO ALVEAR (Universidad del Desarrollo, Chile)
JOSÉ ANDRÉS GALLEGO (Universidad de Cádiz, CSIC)
COSTANTINO ESPOSITO (Universidad de Bari, Italia)
RAFAEL SÁNCHEZ SAUS (Universidad de Cádiz)
RAÚL CANOSA (UCM)
BENEDETTA SAPORANO (Università Aldo Moro de Bari)

Dykinson

ISSN: 2695-5253

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (art. 270 y siguientes del Código Penal).

Diríjase a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con Cedro a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 917021970/932720407.

AFORISMOS
agradece las donaciones recibidas
y a la Dirección General de la Fundación Universitaria San Pablo CEU su colaboración.

Este libro ha sido sometido a evaluación por parte de nuestro Consejo Editorial
Para mayor información, véase www.dykinson.com/quienes_somos

© Los autores
Editorial DYKINSON, S.L. Meléndez Valdés, 61 – 28015 Madrid.
Teléfono (+34) 91 544 28 46 – (+34) 91 544 28 69
e-mail: info@dykinson.com
<http://www.dykinson.es> <http://www.dykinson.com>

ISSN: 2695-5253

Depósito Legal: M-36543-2019

Maquetación: german.balaguer@gmail.com

MUJERES, AQUELARRES Y FRONTERAS: LA CONSTRUCCIÓN¹ HISTÓRICA DE LA BRUJERÍA VASCA

WOMEN, WITCHES' SABBATH AND BORDERS: THE HISTORICAL CONSTRUCTION OF
BASQUE WITCHCRAFT

MAR TOMICO FERNÁNDEZ

Facultad de Humanidades y CC. de la Comunicación. Universidad CEU San Pablo

DOI: 10.14679/1824

RESUMEN

El objetivo de este trabajo de investigación es analizar los factores clave que al darse de manera simultánea en el siglo XVII dieron lugar a un giro en la persecución de la brujería desde el proceso inquisitorial de Zugarramurdi. Se aborda el contexto histórico-religioso, tratando cuestiones como la lengua, el proceso de identificación entre brujería y herejía, o los casos de acusaciones que se dieron con anterioridad. Además, se estudia la cuestión del género desde una perspectiva sociológica y se incide en la particularidad del concepto *akelarre* como término que aparece registrado por primera vez en este caso.

Se trata de un trabajo académico de carácter histórico y descriptivo en el que se lleva a cabo un análisis con el fin de demostrar cómo a raíz de estos sucesos que tuvieron lugar entre 1609 y 1610 se fraguó en el norte de España todo un sistema de creencias que derivó en un mecanismo de acusación, condena y muerte que, a su vez, sería el primer paso para acabar con la condena de la brujería en España.

PALABRAS CLAVE: caza de brujas, Inquisición española, aquelarre, Navarra, País Vasco

ABSTRACT

The objective of this project is to analyze the key factors that when given simultaneously in the seventeenth century, led to a turn in the persecution of witchcraft from the inquisitorial process of Zugarramurdi. The historical context is addressed-dealing with issues such as language, the process of identification between witchcraft and heresy, or the cases of accusations that occurred previously. In addition, it is studied the question of gender from a sociological perspective and emphasized the particularity of the concept *akelarre* as a term that appears registered for the first time in this case.

¹ Fecha Envío: marzo 2021. Fecha aceptación: agosto 2021.

It is an academic work of a historical and descriptive nature in which it is carried out an analysis in order to demonstrate how as a result of this case that took place between 1609 and 1610 a whole belief system was forged in northern Spain that led to a mechanism of accusation, conviction and death that, in turn, would be the first step towards end the condemnation of witchcraft in Spain.

KEYWORDS: witch-hunt, spanish Inquisition, akelarre, Navarra, Basque Country.

0. INTRODUCCIÓN

La brujería vasca cuenta con una serie de elementos que la diferencian del resto de procesos inquisitoriales de similares características que tuvieron lugar tanto en España como en el resto de Europa, un relato que conocemos mayormente por la documentación recogida por una de las partes y que, a menudo, se ha visto rodeado de leyendas y medias verdades. El propio fenómeno brujeil, aunque en diferentes contextos, ha sido politizado desde sus inicios hasta nuestros días, de modo que su estudio resulta, a mi juicio, de gran importancia para el conocimiento de nuestra sociedad, el papel que la religión desempeñaba en ella y los cambios que se derivaron de estos litigios. En palabras del historiador Jeffrey Burton Russell: “podemos convencernos a nosotros mismos o a nuestros hijos de que no hay brujas. Pero sí las hay o, al menos, las hubo. Un fenómeno que durante siglos ha fascinado la mente de los hombres, desde los más iletrados campesinos a los más dotados filósofos y científicos, llevando a la tortura y la muerte a cientos de miles de personas, ni es un chiste ni es una ilusión”².

Uno de los pocos documentos que se conservan de estos procesos es la *Relacion svmmaria del auto de la fe qve los señores doctor Alonso Bezerra Holguin, del Abito de Alcantara, Licenciado Ioan de Valle Aluarado, Licenciado Alonso de Salaçar Frias, inquisidores Apostolicos en el Reyno de Nauarra y su destricto, celebraron en la ciudad de Logroño, en siete y ocho días del mes de Nouiembre, de mil y seyscientos y diez años*. En este auto de fe fueron sentenciados los condenados de Zugarramurdi, un municipio de unos 200 habitantes situado en la comarca de Baztán donde tuvo lugar la persecución y posterior ejecución de personas acusadas de brujería entre 1609 y 1610.

¿Por qué los sucesos de este pequeño pueblo navarro han adquirido tal relevancia hasta nuestros días? Lo cierto es que no fue el primer proceso de estas características en España, ni en el que más ejecuciones hubo. Sin embargo, el nombre de esta pequeña localidad ha trascendido de una forma en la que no lo hicieron otras. Lo que

² Jeffrey BURTON RUSSELL: *The witchcraft in the Middle Ages*, Londres, Cornell University Press, 1972, p. 1.

se pretende con este trabajo es demostrar cuáles fueron los factores decisivos que confluyeron en este municipio navarro para desatar un proceso que supondría el principio del fin de las condenas por brujería.

Por un lado, se encuentra el hecho de que las mujeres eran más fácilmente objeto de sospecha, y tanto la acusadora como las primeras acusadas de este caso lo eran. Por otra parte, es precisamente en el desarrollo de este proceso cuando la palabra “aque-larre” aparece documentada por primera vez en una carta del Tribunal a la Suprema Inquisición. Esto no supone únicamente la creación de una palabra *ad hoc*, sino que su introducción frente al término *sabbat*, utilizado tradicionalmente para definir estos actos, supone un refuerzo de la idea de la presencia del diablo en estas reuniones.

Asimismo, se prueba que hubo dos fronteras determinantes en el desarrollo de los acontecimientos: la territorial, ya que Zugarramurdi limita al norte con Francia y la permeabilidad de esta zona hará que sea el punto por el que entren las ideas de reuniones de brujas y pactos con el diablo; y la lingüística, pues los inquisidores que llegan a este pueblo no conocían la lengua que hoy denominamos euskera, siendo necesaria la traducción para unos y para otros, por lo que el papel de la persona que ejercía esta función fue clave para la evolución de los hechos.

1. LOS VASCOHABLANTES Y EL TERRITORIO

La brujería vasca hace referencia a la historia de un fenómeno que tuvo lugar en las zonas vascohablantes del actual País Vasco, Navarra y del País Vasco francés, este último conocido como Iparralde en euskera y compuesto por las tres provincias históricas de Labort, Baja Navarra y Sola. En este sentido, conviene mencionar someramente que para el grupo de población que hoy conocemos como vascos en un sentido geográfico, es decir, a los habitantes de las provincias de Álava, Guipúzcoa y Vizcaya, no existía en la Baja Edad Media un término común que los englobara, tal y como recoge Jon Juaristi en su obra *Historia mínima del País Vasco*³.

Los pobladores de las Vascongadas se dividían en vizcaínos, guipuzcoanos y alaveses. Por otra parte, los vascos de Navarra eran conocidos como navarros, y los moradores de origen francoprovenzal y habla occitana eran los llamados francos. Así, el término castellano *vascongado* –ya en uso en la Edad Media– hacía referencia a aquella persona hablante del vascuence, con independencia de su nacimiento o arraigo en las provincias occidentales o en Navarra.

³ Jon JUARISTI: *Historia mínima del País Vasco*, Madrid, Turner Publicaciones, 2013, pp. 23-25.

Durante la Edad Media se había formado un complejo sistema social en el que los linajes feudales habían ido perdiendo importancia frente a las actividades ligadas a las villas. Al finalizar esta crisis social en las Vascongadas con la derrota de los primeros, una de las condiciones de los ganadores fue la nivelación estamental de toda la población, lo que también tuvo consecuencias en la nomenclatura de sus habitantes. Así recoge Juaristi cómo se extendió el uso del término vizcaíno: “como el término *vizcaíno* reunía en sí los significados de “natural del señorío de Vizcaya” e “hidalgo”, la segunda acepción se independizó de la primera y se hizo extensiva asimismo a los guipuzcoanos y alaveses. De modo que en la España de los siglos XV al XVIII se consideraba vizcaínos a todos los vascongados, no solo a los de Vizcaya”⁴.

Finalmente, el término *vascongado* desplazó al de *vizcaíno*, dejándose este únicamente para los naturales de dicha provincia. A finales del XVIII, el filósofo Johann Gottfried Herder, y Wilhelm von Humboldt, uno de los fundadores de la Universidad de Berlín, fueron quienes comenzaron a usar el concepto de *baskischen*, que en español significa “vasco”, con un nuevo sentido inclusivo que ya era de uso común en el siglo XX.

En el caso de la designación del territorio ocurre algo similar, pues son muchos los nombres que ha recibido la demarcación que hoy conocemos como País Vasco. De hecho, esta designación es bastante reciente, pues procede de la traducción de su equivalente en francés *Pays Basque*, cuyo uso comenzó a ser frecuente en el siglo XIX cuando la costa de Labort se convirtió en zona de veraneo para la burguesía de París. En la actualidad, es el nombre español que recibe la comunidad autónoma.

Otra de las voces más extendidas a este respecto es *Euskadi*, término inventado por Sabino Arana Goiri (1865-1903), fundador del Partido Nacionalista Vasco. Aunque en un principio designaba al conjunto de las provincias Vascongadas, Navarra y los territorios vascofranceses, actualmente solo es utilizado para referirse a la autonomía, al igual que ocurre con la ya citada designación de País Vasco.

En este sentido, también cabe mencionar el caso de *Euskal Herria*, expresión que aparece en la literatura eusquérica por primera vez en el siglo XVII con un sentido más lingüístico que territorial. En el siglo XIX esta denominación empezó a ser utilizada en referencia al conjunto de la región vasca, pero un siglo después, en el contexto de la transición española a la democracia, la izquierda nacionalista se lo apropió para diferenciar su proyecto político, lo que llegó a generar ciertas tensiones institucionales entre las comunidades autónomas del País Vasco y Navarra.

⁴ *Ibid.*, p. 184.

Por todo ello puede decirse que Vasconia, aunque de uso poco frecuente y sin especial arraigo en el habla popular, es el único término que designa a la totalidad de la región vasca de ambos lados del Pirineo. Además, su antigüedad es mucho mayor que las ya citadas denominaciones: “Si bien el nombre *Wasconia* aparece en las crónicas de Gregorio de Tours y Fredegario en el siglo VI, es en la obra del anónimo cosmógrafo de Rávena, un refundidor de Ptolomeo, donde se intenta delimitar por primera vez en su territorio, pero con la grafía *Guasconia*”, señala Juaristi⁵.

2. IDENTIFICACIÓN ENTRE BRUJERÍA Y HEREJÍA

La identificación entre brujería y herejía fue un proceso gradual. En la Edad Media, concretamente en el siglo VII, se produjeron dos importantes cambios en la concepción de la brujería: la aparición de la idea de que el pacto demoniaco era parte consustancial de la misma y la extensión de la idea de la bruja como alguien que lanza maleficios contra otros. Este último punto es importante porque tal y como señala Leandro Martínez Peñas, profesor en la Universidad Rey Juan Carlos de Historia del Derecho y las Instituciones, antes de ese siglo el maleficio era un tipo de crimen genérico que prácticamente podía realizar cualquier persona con los conocimientos necesarios. Sin embargo, a partir de ese momento, se convertiría en un elemento asociado a la práctica de la brujería⁶.

Desde la época medieval se fue gestando todo un marco ideológico y religioso que pasó de la incredulidad y la negación inicial al miedo –e incluso obsesión– posterior. De hecho, durante la alta Edad Media parte de la jerarquía eclesiástica se mostró escéptica respecto a la brujería. San Bonifacio afirmaba en el siglo VIII: “No es digno de un cristiano creer en brujas”⁷.

En este sentido, Martínez Peñas apunta al *Canon Episcopi*, publicado en 906 y escrito por Reginon de Prüm, como el primer texto relevante en lo referente a la persecución de la brujería. Esta obra fue reproducida posteriormente en otras como el *Corrector*, nombre que recibe el libro XIX del *Decretum* de Burcardo de Worms y que gozó del respaldo de los abogados canónicos y los teólogos de su tiempo, sobre el que Martínez Peñas dice:

⁵ *Ibid.*, pp. 20-21.

⁶ Leandro MARTÍNEZ PEÑAS: “La convergencia entre brujería y herejía y su influencia en la actuación de la Inquisición Medieval”, *Revista de la Inquisición. Intolerancia y Derechos Humanos*, 23 (2019), p. 75. Accesible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7454260>

⁷ Trevor ROPER: *De la Réforme aux Lumières*, París, Éditions Gallimard, 1972, p. 135.

Incluye por vez primera en una obra legislativa vínculos entre la práctica de la brujería y la herejía, conectando ambas a través de la acción del diablo. [...] Con el *Corrector* comenzó a tomar forma la conexión de la brujería con la herejía, desde el punto de vista teológico, proviene del hecho de que para invocar a un demonio hay que creer en ellos, lo cual, a su vez, implica que hay ser cristiano, puesto que la existencia de dichos seres forma parte del diseño teológico del cristianismo⁸.

No obstante, la principal fuente de presión fue el miedo extendido entre la población, pues en este ámbito la comunidad jugaba un papel esencial ya que gran parte de los conflictos locales surgían, se desarrollaban y se solventaban entre los propios vecinos. Por lo tanto, la irrupción de los inquisidores en la lucha contra la brujería supuso un punto de inflexión que derivó en la rápida expansión de la histeria colectiva. En este contexto, en 1484 el papa Inocencio VIII emite la bula *Summis desiderantes affectibus* donde declara:

Cualquier persona de cualquier sexo, desconocedora de su propia salvación y extraviada de la fe católica, que se haya abandonado a sí misma a demonios, íncubos y súcubos, y por sus encantamientos, conjuros y otras abominaciones han matado a niños aún en el vientre de la madre, han destruido el ganado y las cosechas, atormentan a hombres y mujeres y les impiden concebir; y, sobre todo, reniegan blasfemamente de la fe que es la suya por el sacramento del bautismo, y a instigación del Enemigo de la Humanidad no dudan en cometer y perpetrar las peores abominaciones y excesos más vergonzosos para peligro mortal de sus almas⁹.

Con este texto se dio aprobación a la Inquisición para continuar corrigiendo, encarcelando y castigando a estas personas y se instó a las autoridades locales –jueces, magistrados y sacerdotes– a cooperar con ellos. Poco después aparecería el *Malleus Maleficarum*, traducido como *El martillo de la bruja*. Este manual, escrito por los frailes dominicos Jacobus Sprenger y Heinrich Kramer entre 1485 y 1486, ha pasado a la historia como el más influyente durante los casi tres siglos que estuvo vigente, pues fue avalado por el papa Inocencio VIII mediante la citada bula¹⁰.

⁸ Leandro MARTÍNEZ PEÑAS: “La convergencia...”, p. 76.

⁹ Se puede consultar la traducción en inglés de la bula *Summis desiderantes affectibus* en el archivo medieval de la Universidad de Fordham: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/witches1.asp>

¹⁰ Heinrich KRAMER y Jacobus SPRENGER: *Malleus Maleficarum*. Traducción de Edgardo D’Elio, Barcelona, Reditar Libros, 2006, pp. 5-7.

La presencia de mujeres que presuntamente poseían cualidades sobrenaturales y estaban entregadas al servicio del maligno se daba principalmente en zonas rurales. Esto se debe, tal y como explica Kamen, a que en zonas de la península como las montañas de Galicia y Cantabria o los Pirineos de Navarra y Aragón, el pueblo combinaba la religión formal y la superstición popular en un contexto de duras condiciones climáticas y un elevado índice de mortalidad. “Las parroquias rurales constituían comunidades muy unidas con su propio tipo especial de religión y con sus propios santos. Además, eran hostiles a cualquier intento por parte de foráneos de entrometerse en su estilo de vida”, apunta¹¹.

En un sentido antropológico, hay que tener en cuenta el cambio de paradigma que se produce para estas personas cuando pasan de ser acusadas en la parroquia a ser acusadas por un juez. Mikel Azurmendi destaca la importancia que este salto pudo provocar entre las gentes de los pueblos, pues eran personas que tradicionalmente solucionaban sus problemas mediante el arrepentimiento público en la parroquia y, a partir de entonces, tuvieron que enfrentarse a un nuevo contexto judicial. Este sistema dejaba fuera las emociones compartidas públicamente en la comunidad y no posibilitaba “que la aldea se renovase por dentro”. Ahora las personas acusadas eran expulsadas de su entorno hacia tribunales lejanos, mientras el resto de los vecinos hacía todo lo posible por permanecer en su sitio. Sobre esto, Azurmendi dice: “Así fue como mediante la imposición violenta del nuevo tipo de desenlace cognitivo a la causación de infortunios, la brujería se tiñó de algo extrañamente diabólico en lo que convenía creer por la cuenta que le traía a uno”¹².

3. LA BRUJERÍA ANTES DE ZUGARRAMURDI

La ideología de la bruja satánica llega a España principalmente por los Pirineos, desde Francia. Tal y como recoge Julio Caro Baroja en su famosa obra *Las brujas y su mundo*¹³, 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, cuya destrucción consideraba imprescindible”. Con ello, la provincia solicitaba al rey que se diera facultad a los alcaldes para poder sentenciar y ejecutar los casos de brujería sin derecho a apelación, accediendo a ello finalmente el monarca por real cédula.

¹¹ Henry KAMEN: *La Inquisición española. Mito e historia*. Traducción de Juan Rabasseda y Teófilo de Lozoya, Barcelona, Editorial Planeta, 2013, p. 419.

¹² Mikel AZURMENDI: *Las brujas de Zugarramurdi, la historia del aquelarre y la Inquisición*, Madrid, Editorial Almuzara, 2013, p. 391.

¹³ Julio CARO BAROJA: *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1966, p. 218.

Caro Baroja destaca sobre este hecho que “en un momento en que el País Vasco estaba sometido al régimen de bandos en su forma más exagerada [...], antes de fundarse la Inquisición española aparece la brujería considerada, en esencia, como una plaga social”¹⁴. En este sentido, recoge también cómo en torno al año 1500 se habla de una causa formada contra las brujas de la sierra de Amboto en Vizcaya, e insiste en que aparecen ya con los caracteres de expertas en las artes mágicas y adoradoras del diablo en su expresión de macho cabrío.

Conviene mencionar que, en Navarra, Martín de Arlés, canónigo de Pamplona, compone un tratado publicado en 1517 sobre supersticiones. En él habla de las brujas como personas vulgares admitiendo la realidad de los daños que provocan guiadas por el diablo. Así lo recoge Caro Baroja en alusión al *Tractatus de superstitionibus*.

Diez años después y hasta finales de siglo se producen en los valles pirenaicos navarros sucesivos estallidos de supuesta brujería que ponen a las autoridades civiles en alerta, pero también al sistema inquisitorial. Destaca en este sentido Avellaneda, inquisidor del tribunal de Calahorra encargado de averiguar el caso de las brujas de Navarra de 1527. Ante su inicial incertidumbre sobre la veracidad de la información que se difundía acerca de los vuelos, reuniones y hechicerías de varios grupos de mujeres, decidió llevar a cabo un experimento a una de las brujas que había puesto en prisión.

El siguiente fragmento es de *Cuatro relaciones sobre la hechicería vasca* de Caro Baroja. Se corresponde con una carta atribuida a Avellaneda en la que se dirige al condestable de Navarra, Íñigo de Velasco, dando algunos detalles de dicho experimento:

Y se vnto por la forma que acostumbrauan con vn vnguento ponçoñoso con que ellas suelen matar los hombres. Y llego a la ventana que es alta y el suelo de abaxo vna gran peña donde vn gato se hiziera pedaços. Y hizo ynuocacion al demonio. El qual vino como acostumbraua y la tomo y la abajo en el aire casi hasta el suelo. [...] Y baxo de la ventana por la parte de fuera y el vno dellos espantado de ver tal cosa comenco de se santiguar y de dezir Iesus por nombre, y con tanto se desaparecio y ansi se les fue casi de entrambos. Y el lunes siguiente a tres leguas de allí la cobre con otras siete en vn puerto en vna borda donde hauia vn estado de nieve¹⁵.

¹⁴ *Ibid.*, p. 218.

¹⁵ Julio CARO BAROJA: “Cuatro relaciones sobre la hechicería vasca”, *Anuario de la Sociedad de Eusko-Folklore*, 13 (1933), pp. 93-94. Accesible en <http://hedatuz.euskomedia.org/6098/>

Esta experiencia de “comprobación” descrita por Avellaneda dispuso sus dudas y le llevó a confirmar la existencia de estas sectas y condenar a muerte a las personas sospechosas. Posteriormente, en esta misma carta describe minuciosamente toda una serie de detalles sobre el resultado de sus descubrimientos, tales como que el momento propicio para la celebración de estas reuniones es la noche del viernes al sábado por haber sido el día de la Crucifixión de Cristo, que se utiliza la mano izquierda para realizar hechizos o que con la sola mención del nombre de Jesús pierden su fuerza. Es decir, detalla todo un proceso basado principalmente en una inversión de los valores y ritos del cristianismo.

4. DE MARÍA DE XIMILDEGUI A ALONSO DE SALAZAR Y FRÍAS: PRINCIPIO Y FINAL DE LA CAZA DE BRUJAS EN ZUGARRAMURDI

Los acontecimientos en los que se centra esta investigación tienen lugar en Zugarramurdi, un municipio navarro situado en la merindad de Pamplona, en la comarca de Baztán. Conforman junto a otros tres municipios –Sara y Ainhoa, en Labort; y Urdax, en Navarra– el valle de Xareta. Esta zona rural es una frontera permeable, con una lengua común y un dialecto propio donde fluye el tránsito de ideas. Este, tal y como señala el historiador Alberto Santana, era el escenario perfecto para que estallara en él la caza de brujas¹⁶.

Las primeras referencias escritas sobre este emplazamiento datan de mediados del siglo XII, donde consta que surgió como una granja al amparo del Monasterio de la Orden Premonstratense de San Salvador de Urdazubi-Urdax. A mediados del siglo XV comienzan a producirse los litigios entre los zugarramurdiarras y el monasterio, pues los primeros querían pagar menos rentas y conseguir cierta autonomía respecto a la institución religiosa a la que pertenecían en calidad de siervos de gleba¹⁷. Esto los llevó a rebelarse, actitud que no gustó nada a fray León de Aranibar, abad del monasterio.

En este contexto se produce en 1608 la llegada de María Ximildegui a Zugarramurdi, dando lugar a los primeros altercados entre los vecinos y las presuntas brujas. Esta joven labortana venía de Ziburu, donde había asistido a los inicios de la persecución de la brujería. A su llegada comienza a narrar a sus amigas que, ella misma, ha asistido un par de veces a estas reuniones que se celebran en Zugarramurdi y que recordaba los nombres de las personas que acudían a los encuentros. Así, la primera

¹⁶ Alberto SANTANA (2006): “Una historia de Vasconia: La hora de las brujas”. En *EITB*, min. 39:40. Accesible en <https://youtu.be/PsZoyosPmao>

¹⁷ Mikel AZURMENDI: *Las brujas...*, p. 277.

persona a la que señala es María Xuruteguaia junto con otras tres mujeres más. Las cuatro, tras ser sometidas a fuertes presiones familiares y amenazas vecinales, acaban por declararse culpables de haber acudido a estas asambleas brujeriles en una campa junto a las cuevas de la localidad.

Tras estas delaciones y confesiones inducidas se produce un acto de reconciliación sacramental dirigido por fray Felipe de Zabaleta ante toda la aldea, donde las acusadas y otras personas emparentadas con ellas piden perdón por sus supuestos delitos. Así era como tradicionalmente se solucionaban este tipo de conflictos, por lo que todo podía haber acabado en este punto como una rencilla vecinal sin más trasfondo y, posiblemente, el mundo nunca habría oído hablar de brujas vascas o aquelarres¹⁸. “Así hubiera sido, a menos que el abad fray León de Aranibar, insatisfecho con la reconciliación, no pidiera en secreto intervenir a la Inquisición de Logroño”, apunta Azurmendi¹⁹.

Y es que a diferencia de lo que había ocurrido anteriormente en situaciones similares, alguien no consideró suficiente el arreglo que había tenido lugar entre los aldeanos, motivo por el que se envía una carta a la Inquisición denunciando la existencia de un foco de brujería que ha de ser investigado. Fray León de Aranibar es la persona hacia la que apuntan como posible autor de esta carta, además de Azurmendi, otros historiadores como Santana, Arzak o Henningsen. Este último diría:

La persona más indicada para informar sobre el asunto parece haber sido el abad de Urdax. Recordemos que Zugarramurdi y Urdax pertenecían a la jurisdicción del monasterio, del que fray León –de Aranibar–, que poseía además un asiento en las Cortes de Navarra, era abad mitrado. Él tenía que saber que la Inquisición castigaba la brujería, y que ésta era una materia demasiado grave para ser resuelta [...] por medio de la confesión pública y la reconciliación particular²⁰.

El Tribunal de la Inquisición de Logroño, bajo cuya jurisdicción estaban Navarra, Guipúzcoa y Álava, manda a Zugarramurdi a los inquisidores Juan del Valle Alvarado y Alonso Becerra Holguín –a los que más tarde se unirá Alonso de Salazar y Frías– para atender la petición de ayuda. Una vez allí detienen a cuatro mujeres que son interrogadas, y el propio fray León de Aranibar se ofrece voluntariamente para

¹⁸ Alberto SANTANA: “Una historia de Vasconia...”, min. 42.

¹⁹ Mikel AZURMENDI: *Las brujas...*, p. 289.

²⁰ Gustav HENNINGSEN: *El abogado de las brujas: brujería vasca e Inquisición española*, Madrid, 1983, pp. 344-349.

traducir del vascuence las declaraciones de las sospechosas, quienes confesaron sus acusaciones tras ser convencidas de que era la mejor forma para evitarse torturas y obtener una sentencia leve.

Las cuatro mujeres fueron trasladadas a Logroño donde quedaron detenidas. A ellas se les añadieron pronto otros aldeanos que habían sido convencidos de acudir allí para esclarecer su situación. Las confesiones obtenidas en este contexto confirmaron las sospechas de los inquisidores, quedando probado a su juicio la existencia de esta secta brujeril. En total fueron arrestadas 53 personas, de las cuales 31 fueron acusadas de cometer brujería. Finalmente, 13 de ellas murieron en la cárcel por tifus y 11 fueron condenadas a arder en la hoguera: 6 quemadas vivas y 5 en effigie. En noviembre de 1610 se organiza el auto de fe de Logroño, un evento que se prolongó tres días y que algunos historiadores como Santana estiman que fue presenciado por unas 30.000 personas²¹.

Todo este cúmulo de acontecimientos dio lugar a que los inquisidores prosiguiesen sus investigaciones por las localidades cercanas, extendiendo una ola de histeria colectiva que llegó incluso a los niños. Al final hubo cerca de 2.000 acusados y casi 5.000 sospechosos, lo que supone prácticamente un cuarto de la población de dichos valles. Tras el auto de fe de Logroño²², el único inquisidor que se había mostrado crítico, Alonso de Salazar y Frías, emprende un viaje en el que recorre muchos pueblos y aldeas para comprobar por sí mismo el fundamento de todas estas acusaciones sobre las que él tenía dudas.

La tesis que planteaba Salazar sobre la inconsistencia de estas acusaciones y condenas fue secundada por otros importantes clérigos que atribuían las confesiones a la superstición y a la incultura, tales como Antonio Venegas y Figueroa, obispo de Pamplona. En su inspección obtuvo miles de testimonios y, tras haber examinado detenidamente todas las acusaciones, determinó que no había una sola prueba sólida que demostrase que los aquelarres hubieran tenido lugar.

Salazar se arrepintió de la sentencia que él también había firmado al considerar que se había cometido una “terrible injusticia”²³, y explicaría:

²¹ Alberto SANTANA: “Una historia de Vasconia...”, min. 50:50.

²² Juan BAPTISTA VARESI: *Relacion svmmaria del auto de la fe que los señores doctor Alonso Bezerra Holguin, del Abito de Alcantara, Licenciado Ioan de Valle Aluarado, Licenciado Alonso de Salaçar Frias, inquisidores Apostolicos en el Reyno de Nauarra y su destricto, celebraron en la ciudad de Logroño, en siete y ochodias del mes de Nouiembre, de mil y seyscientos y diez años*. Accesible en <https://academica-e.unavarra.es/handle/2454/7363>

²³ Carmelo LISÓN TOLOSANA: *Las brujas en la historia de España*, Madrid, Temas de hoy, 1992, pp. 152-156.

No he hallado certidumbre ni aun indicios de que colegir algún acto de brujería que real y corporalmente haya pasado, en cuanto a las idas de aquellarres, asistencia de ellos, daños, ni los demás efectos que se refieren; sino sobre lo que yo solía antes sospechar de estas cosas, añadido en la visita nuevo desengaño, que las dichas testificaciones de cómplices solas, aunque no se les hubieran apegado los otros defectos de violencia e inducimiento, sin ser coadyuvadas de otros actos exteriores comprobados con personas de fuera de la complicidad, no llegan a ser bastantes ni para proceder por ellas a sola captura [...]. También saco de las experiencias que he visto [...] que no hubo brujas ni embrujados en el lugar hasta que se comenzó a tratar y escribir de ellos²⁴.

Aunque el informe de Salazar encontró una amplia oposición, fue aceptado finalmente por el Consejo de la Suprema. El 29 de agosto de 1614 esta promulgó instrucciones de obligado cumplimiento que avalaban las conclusiones de Salazar, convirtiéndose en las directrices de la política inquisitorial en el futuro. Aunque la Inquisición seguía teniendo la obligación de considerar la brujería un crimen, los testimonios de ese tipo de delito serían rechazados y calificados de ilusión²⁵. El cambio es contundente: no condenan a más brujas, y se convierte en el primer tribunal europeo en imponer este criterio. Países como Alemania aun llevarían a 50.000 mujeres a la hoguera.

5. GÉNERO Y BRUJERÍA

La creencia en los poderes mágicos o capacidades sobrenaturales de algunas personas es universal, pero determinar un punto de partida exacto de estas convicciones es una tarea compleja. Probablemente se remontan a la figura del chamán de las cuevas, un personaje que realiza rituales, ejerce prácticas curativas con productos naturales o aconseja a quienes acuden a él, entre otras funciones.

Parte de estas creencias se materializarían también en la figura de la bruja, especialmente en la Europa Occidental. Sin embargo, el terror a sus poderes dañinos y la persecución a la que las sometieron para defenderse de ellas son fenómenos bastante recientes. Tanto en el Reino de Navarra como en los tres territorios forales vascos la obsesión por acabar con las brujas se extendió desde el siglo XV al XVII.

²⁴ Henry KAMEN: *La Inquisición española...*, p. 378.

²⁵ *Ibid.*, p. 379.

Durante ese tiempo se difundió un arquetipo de bruja y un modelo de brujería vasca con características bien definidas y conocidas por toda la población por sus acciones nocivas: campos arruinados, animales enfermos, fallecimientos... Y todo tipo de desgracias imaginables que, al suceder por causas desconocidas para la población, se atribuían a las brujas y a la brujería²⁶.

No se puede pasar por alto el hecho de que al referirnos a las personas acusadas de brujería se haga en femenino. Se estima que de las personas denunciadas ante un tribunal y ajusticiadas por esta causa en Europa el porcentaje de mujeres se sitúa entre un 60% y un 98%²⁷. Es evidente que la percepción que se tenía de la mujer en esa época dentro de su contexto social dista mucho de la que se tiene hoy en día, por lo que partiendo de esa base se van a exponer distintos argumentos con el fin de responder a una pregunta: ¿Se trata de una cuestión de género?

Para poder abordar esta cuestión resulta interesante destacar, en primer lugar, qué referencias recoge el *Malleus Maleficarum* al respecto, ya que, como se ha mencionado en apartados anteriores, fue el tratado que dio autoridad para la persecución de quienes fueron acusados de tener tratos con el diablo.

Los tratadistas Kramer y Sprenger centraron sus teorías en el género femenino dedicando capítulos completos a tratar de exponer las razones de por qué las mujeres eran más proclives a realizar este tipo de prácticas que los hombres:

La primera es que son más crédulas, y como la principal motivación del demonio es corromper la fe, prefiere atacarlas a ellas. [...] La segunda razón es que las mujeres son naturalmente más impresionables y están más dispuestas a recibir el influjo de un espíritu separado. [...] El tercer motivo es que tienen una lengua frágil y no son capaces de ocultar a sus amigas los conocimientos que tienen por las malas artes; y porque son débiles, ven una manera fácil y secreta de vengarse mediante la brujería²⁸.

En este sentido, en el manual también tratan de justificar la inferioridad femenina utilizando referencias bíblicas y señalando el momento de la Creación para mostrar que, desde la primera mujer, ha sido así:

²⁶ Alberto SANTANA: "Una historia de Vasconia...", min. 4:10.

²⁷ Claudia OPITZ: "De la misoginia del Martillo de Brujas a la filoginia de Agrippa von Nettesheim: La imagen de la bruja y la «querelle des femmes» hacia 1500", *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 19 (1998), p. 355. Accesible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=91209>

²⁸ Heinrich KRAMER y Jacobus SPRENGER: *Malleus Maleficarum...*, p. 117.

La razón natural reside en que es más carnal que el hombre, como se ve en sus abominaciones carnales. Y debe notarse que hubo un defecto en la formación de la primera mujer, porque fue formada de una costilla curva, es decir, de una costilla del pecho que se halla torcida, por decirlo así, en dirección contraria a la de un hombre. Y a causa de este defecto es un animal imperfecto, siempre traiciona²⁹.

Incluso en la propia obra los autores señalan por qué “es mejor llamarla herejía de las brujas que de los brujos”:

Para el inteligente queda claro que no es extraño que existan más mujeres que hombres apestados por la herejía de la brujería. Y a causa de ello es mejor llamarla herejía de las brujas que de los brujos, ya que el nombre deriva del grupo más importante. Y bendito sea el Altísimo, quien hasta hoy protegió al sexo masculino de tal delito; pues Él se mostró dispuesto a nacer y sufrir por nosotros, y por lo tanto concedió ese privilegio a los hombres³⁰.

No obstante, con anterioridad a la publicación de esta obra, son varios los textos que señalan a las mujeres como brujas y no al género masculino, pero en estos escritos existe un matiz que permite demostrar que el principal cambio misógino se da en la Europa del siglo XV: la descripción de estos hechos como ilusión, ensoñación o alucinación.

Tal y como recoge María Jesús Torquemada Sánchez en el artículo “*¡Esto es cosa de brujas!*”, el inquisidor aragonés Nicolau Eymeric (que según la traducción se puede encontrar también como Nicolás Aymerich o Nicolao Eymerico entre otros), alude solo a las mujeres cuando se refiere a la brujería. Torquemada hace referencia al *Directorium Inquisitorum*, una obra escrita en torno a 1376 –con anterioridad al *Malleus Maleficarum*– en la que Eymeric define la brujería y describe los métodos de persecución de las personas sospechosas de practicarla³¹. Destaca como ejemplo este fragmento:

²⁹ *Ibid.*, p. 118.

³⁰ *Ibid.*, p. 123.

³¹ María Jesús TORQUEMADA: “¡Esto es cosa de brujas!”, *Cuadernos de Historia del Derecho*, vol. Extraordinario (2010), p. 663. Accesible en <https://revistas.ucm.es/index.php/CUHD/article/view/CUHD1010120659A/18935>

*Quaedam sceleratae mulieres, retro post Satanam conversae, daemonum illusionibus et phantasmatibus seductae, credunt, et proficentur se nocturnis horis cum Diana dea paganorum, uel cum Herodiade et innumera multitudine mulierum, equitare super quasdam bestias, et multarum terrarum spacia intempeste noctis silentio pertransire, eiusque iussionibus velut dominae obedire, et certis noctibus ad eius servitium evocari*³².

Manteniendo una mirada retrospectiva y siguiendo este razonamiento, es importante subrayar las referencias que incluye el medievalista francés Claude Lecouteux en su obra *Hadas, brujas y hombres lobo en la Edad Media*. En ella destaca que ya en el siglo IX se encuentra uno de los primeros ecos sobre la brujería como una cuestión de mujeres en un capitular de Carlos el Calvo. En su *Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*, en el año 906, Reginon de Prüm escribe:

No puede admitirse que ciertas mujeres perversas, pervertidas y seducidas por las ilusiones y espejismos de Satán, crean y digan que se van de noche con la diosa Diana, o con Herodiada, y junto con una gran masa de mujeres, montando ciertos animales, recorriendo amplios espacios de la tierra en el silencio de la noche y obedeciendo a Diana como señora suya. Una multitud innumerable se deja ganar por esa locura y considera que eso es verídico, se aparta del recto camino y se hunde en el error pagano³³.

Es, de hecho, la misma descripción que cuatro siglos después haría Eymeric en su *Directorium Inquisitorum*, unos fragmentos que aluden exclusivamente al género femenino a la hora de desarrollar sus argumentos sobre brujería. Burcardo de Worms, obispo de esta ciudad alemana, también recogerá esta acepción hacia el año 1010 haciendo hincapié en el hecho de que todo es ilusión y que los que creen tales cosas son engañados por el diablo.

Con estos ejemplos de Eymeric, Reginon de Prüm y Burcardo de Worms se observa que las referencias a las brujas en un sentido estrictamente femenino venían dándose desde el siglo X, extendiéndose a gran velocidad en los siglos posteriores a través de distintos textos penitenciales y decretos canónicos. Por lo tanto, es un fenómeno que se produce antes de las grandes cazas de brujas, pero no se puede pasar

³² Nicolau EYMERIC: *Directorium inquisitorum cum commentariis Francisci Pegnae* (1595), Secunda Pars, Quaestio XLIII, p. 341. Accesible en https://webliboteca.uv.es/cgi/view_new.pl?sesion=2021051512085919450&source=uv_im_b13509305&div=3&mini=1&mend=60

³³ Claude LECOUEUX: *Hadas, brujas y hombres lobo en la Edad Media*. Traducción de Plácido de Prada, Palma de Mallorca, Editions Imago, 2004, p. 92.

por alto un factor determinante: estos autores no hablan de herejía. Es decir, existe una estigmatización de un tipo de brujería vinculada a la mujer, porque el tipo de brujería rural que describen es de mujeres, pero no se encuentra una demonización hasta la publicación del *Malleus Maleficarum*.

Una muestra de ello es lo que escribe el inquisidor Bernardo Gui, uno de los más famosos de la Edad Media, en su *Practica inquisitionis* del siglo XIII: “Se interrogará a brujos, adivinos e invocadores del demonio”. Esta indicación la hace en referencia a las “hadas que traen dicha o, según se dice, corren de noche”, por lo que tal y como destaca Lecouteux, Gui se refiere aquí a una tradición documentada en todo el Occidente medieval sobre las hadas que visitan las casas por la noche y aseguran su prosperidad si se han tomado ciertas precauciones, una tradición demonizada por la ofensiva cristiana contra el paganismo³⁴.

Vemos que los brujos aquí son los hombres, con lo que se rompe el tópico del prejuicio misógino como algo heredado de la Edad Media. Es a partir del siglo XV cuando la mujer comienza a ser más sospechosa que el hombre en las acusaciones de brujería, lo que deja atrás la idea de una misoginia estructural eclesiástica y de que la Iglesia Católica medieval era machista *ab origine*. Por tanto, desde el *Malleus Maleficarum* se puede defender lo que hoy entenderíamos como teoría de género para esa época, pero no para la anterior.

En cualquier caso, la Inquisición no discriminaba entre hombres y mujeres a la hora de perseguir las herejías y dictar sentencia. No obstante, es innegable que la concepción social del género femenino situaba a las mujeres constantemente en el punto de mira, siendo mucho más propensas que los hombres a ser señaladas.

En esta misma línea se encuentra la tesis del hispanista Henry Kamen, quien en su obra *La Inquisición Española, mito y leyenda*³⁵ plantea que “la actividad inquisitorial no hizo distinciones entre hombres y mujeres, y no hay fundamento alguno para pretender analizar sus procedimientos en términos de prejuicio de género”. Partiendo de esta premisa, no niega el papel que ocupaba la mujer en la sociedad como esposa a cargo de los hijos, lo que la convertía en la transmisora de las tradiciones familiares y culturales como la lengua, creencias y comportamientos. A ello hay que sumarle el predominio de la mujer en el ámbito de la religión popular como beata o visionaria, hecho que sí derivó en que se convirtiera en el foco de atención de las autoridades eclesiásticas y, por ende, de la Inquisición. No obstante, recalca que para no atribuir

³⁴ *Ibid.*, p. 94.

³⁵ Henry KAMEN. *La Inquisición española...*, pp. 357-360.

a la Inquisición un poder que en realidad no tenía, debemos recordar que era solo uno más de los tribunales del rey.

En concordancia con esta idea también se encuentra el historiador Brian P. Levack, quien determina que la característica mejor documentada de las personas procesadas por brujería es que fueron predominantemente mujeres. Al igual que Kamen, señala que las mujeres eran más fácilmente objeto de sospecha y procesamiento por brujería en virtud de su sexo, pero no poseían por naturaleza el monopolio del delito, pues en la definición de brujería no había nada que excluyera a los varones:

Puesto que el prototipo de la bruja en la cultura y el arte antiguo y medieval había sido siempre femenino, resultaba más fácil sospechar de las mujeres que de los hombres por este delito. [...] En cierto modo, las mujeres eran objeto de sospechas de brujería porque se las consideraba moralmente más débiles que a los hombres y, por tanto, más proclives a sucumbir a la tentación diabólica³⁶.

A este respecto, también sugiere que la imagen de la bruja fue producto y causa de las acusaciones y procesos llevados a cabo, ya que si no se hubiera sospechado de estas y no se las hubiera procesado por brujería con mayor facilidad que a los hombres, la imagen de la bruja no habría sido exclusivamente femenina.

Así, el pensamiento de considerar a la mujer más débil que al hombre aparece recogido en el *Malleus Maleficarum*, donde tal y como explica Levack se atribuye esta debilidad tanto a su inferioridad intelectual como a su pasión sexual. De hecho, esta idea de la concupiscencia femenina encajaba perfectamente con el crimen de la brujería, pues una de las características que se le asociaba era el pacto con el diablo por la tentación carnal y la posterior participación en actividades sexuales en el aquelarre³⁷.

Para entender en profundidad quiénes son las brujas o, más concretamente, por qué se piensa en femenino al hablar del fenómeno brujeril, es importante conocer qué papel desempeñaba la mujer en la sociedad de los siglos XVI y XVII. Como recoge Levack, las tareas que llevaban a cabo en su día a día también fueron utilizadas para levantar sobre ellas sospechas, acusaciones y posteriores juicios.

Las mujeres de la Edad Moderna europea solían trabajar como cocineras, curanderas y comadronas mientras el hombre se ocupaba de las tierras, el ganado y la

³⁶ Brian P. LEVACK: *La caza de brujas en la Europa Moderna*. Versión española de José Luis Gil Arístu, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 130.

³⁷ *Ibid.*, p. 181.

pesca. Por un lado, su labor como cocineras y el hecho de que usaran distintas hierbas para sus comidas las exponía al juicio de que fuesen utilizadas para fines mágicos o ser convertidas en pociones. A raíz de esta idea surge la imagen de la bruja junto al caldero, recipiente donde frecuentemente elaboraba sus recetas.

Otro desempeño era el de curanderas. Por lo general estas mujeres conocían bien las propiedades de las plantas y flores del entorno en el que vivían y las utilizaban como remedios naturales con fines curativos. A ello hay que añadirle que en muchos casos este tipo de tratamientos se acompañaba de un recital de fórmulas o plegarias que envolvían el proceso en un halo de misterio. Con estas labores también estaban expuestas a la acusación de practicar magia y cuando algún vecino contraía una enfermedad o fallecía repentinamente podían ser acusadas de haber utilizado sus “poderes” para ello. El doctor en Medicina y experto en curanderismo medieval Javier Álvarez Caperochipi destaca que se usaban plantas como el estramonio, la belladona o el beleño, cuyo incorrecto conocimiento podía ser mortal³⁸. Es probable que a menudo la combinación de estas especies sin un conocimiento pleno sobre ellas derivase en intoxicaciones en lugar de actuar como remedio, por lo que la mortalidad que pudieran provocar estas prácticas constituía otro argumento para demostrar los maleficios.

En tercer lugar, se encontraban las comadronas, mujeres que se ocupaban de ayudar en el parto a las embarazadas. De hecho, no sería hasta el siglo XVIII cuando los médicos comenzaron a asistir los alumbramientos. Aunque en principio esto no guarda relación directa con aspectos vinculados a la brujería, la alta mortalidad infantil que se daba en aquella época hizo que las mujeres que atendían los partos fueran en algunos casos inculpadas de la muerte de los recién nacidos, máxime cuando también eran acusadas de utilizarlos en sus reuniones nocturnas.

Asimismo, entre los aspectos que permiten perfilar con más detalle el estereotipo de bruja se encuentra la edad. Y aunque en el arte estas presuntas hechiceras han sido representadas tanto jóvenes como ancianas, lo cierto es que predominaban las segundas. Por un lado, porque las condenas solían ejecutarse tras un periodo en el que las sospechas que gravaban sobre ellas hubieran ido en aumento. Por otra parte, la senilidad desarrollada por las ancianas como consecuencia de la edad podía provocar que, en algunas ocasiones, manifestaran alteraciones en su conducta que daban lugar a interpretaciones erróneas e incluso que confesaran con mayor facilidad las

³⁸ Luis CORTÉS (2021): “La navaja de Ockham: Las brujas y sus aquelarres”. En *La 2, RTVE*, min: 24:30. Accesible en <https://www.rtve.es/alacarta/videos/la-navaja-de-ockham/brujas-aquelarres/5902301/> [Consultado el 23/05/2021].

acusaciones que recaían sobre ellas. Este estereotipo no era incompatible con el de la mujer impulsada por el deseo sexual, pues el mero hecho de que por su avanzada edad fueran mujeres viudas o solteras podía desencadenar en una mayor concupiscencia a ojos de los inquisidores.

Por aportar un detalle más a este perfil, se puede concluir señalando que la condición social y económica de estas mujeres solía situarse en los niveles más bajos de la sociedad. “Los pobres, y en especial las mujeres pobres, eran los miembros más débiles y vulnerables de la sociedad”, señala Levack, “debido a su impotencia tenían más probabilidades que nadie de ser escogidas como chivos expiatorios de los males de la sociedad”³⁹.

6. EL AQUELARRE, UN RITUAL AL SERVICIO DEL MALIGNO

De manera habitual se ha venido interpretando la voz vasca *akelarre* como una construcción formada por *aker*, que significaría “macho cabrío”; y *larre*, en referencia al “prado”, es decir, el “prado del macho cabrío”. De hecho, la Real Academia Española (RAE) lo define como “junta o reunión nocturna de brujos y brujas, con la supuesta intervención del demonio ordinariamente en figura de macho cabrío, para sus prácticas mágicas o supersticiosas”. Lo cierto es que hoy en día, escuchar o leer la palabra *akelarre* enseguida evoca imágenes de danzas alrededor del fuego y rituales orgiásticos que tienen lugar en mitad de la noche como ofrendas al diablo. Sin embargo, estas escenas que con más o menos detalle se han asentado en el imaginario colectivo se alejan enormemente de lo que las gentes de las zonas lingüísticas del vascuence identificaban al escuchar pronunciar esas palabras a los inquisidores.

A este respecto resulta interesante lo planteado por Mikel Azurmendi, antropólogo y profesor de la Universidad del País Vasco que ha dedicado gran parte de su trayectoria profesional al estudio de la brujería de estas regiones, pues sostiene que el término *akelarre* no es una palabra vasca, sino una construcción culta posterior. Pero para poder comprender todos los matices de esta cuestión resulta interesante destacar, en primer lugar, algunas de sus investigaciones antropológicas.

Tal y como destaca en su artículo “A vueltas con el término *akelarre*”, su indagación en las fuentes orales de la tradición campesina de habla vascuence (como cancioneros, cuentos de lar, juegos infantiles o sentencias) tenía como finalidad conocer el significado de la iconografía animal utilizada otrora. “La imagen-signo de la cabra

³⁹ Brian P. LEVACK: *La caza de brujas...*, p. 195.

en todas sus variantes campesinas no reflejaba absolutamente nada del significado lúbrico y rijoso propagado a raíz de los procesos inquisitoriales por brujería contra las gentes de habla vascuence⁴⁰, señala.

Ya en 1993 sustentaba esta tesis en su ensayo *Nombrar, embrujar: para una historia del sometimiento de la cultura oral en el País Vasco*. En armonía con lo expuesto anteriormente, defiende la idea de que durante el siglo XVII la cabra y el cabrón era dos ejemplares de los que el campesino se servía para “operaciones de identidad y estímulo festivo”. A partir de entonces, el uso y significado que se le fue dando por parte de gente letrada introdujo en la cultura tradicional vasca referencias negativas, pero que según defiende Azurmendi, el habitante del caserío jamás ha entendido como tal:

El *akelarre* fue un invento forastero y culto para nativos incultos, probado en la montaña vasca y exportable a todos los rincones de la cristiandad con un certificado de garantía mucho más acreditado que el degenerado antisemita de *sabbat*. El *akelarre* constituyó una coproducción ideológica de gentes de religión y de justicia, de artes y bellas letras que, a partir del s. XVII, se fue imponiendo a sangre y fuego, a golpe de tremebundo sermón, pero también verso a verso y con la fecunda imaginería del artista. El *akelarre* no fue sino otro de los signos del poder⁴¹.

En este sentido, no se puede pasar por alto el hecho de que la sociedad vascohablante de esa época era esencialmente ágrafa y basada en la tradición oral: “El registro de la más estricta oralidad en el que vivían las gentes campesinas estaba constituido por mecanismos lógicos, retóricos y narrativos que facultaban otro tipo de identidad personal y, por supuesto, un espacio moral absolutamente diferente al teológico”⁴².

Hablamos de una sociedad cuya relación con la divinidad venía dada por un conjunto de ciclos festivo-religiosos que a través de los distintos ritos iban conformando un espacio moral comunitario. En palabras de Azurmendi:

⁴⁰ Mikel AZURMENDI: “A vueltas con el término akelarre”, *Revista Internacional de Estudios Vascos*, 9 (2012), pp. 44-46. Accesible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4156537>

⁴¹ Mikel AZURMENDI: *Nombrar, embrujar: para una historia del sometimiento de la cultura oral en el País Vasco*, Irún, Alberdania, 1993, pp. 232-233.

⁴² Mikel AZURMENDI: “La invención de la brujería como akelarre”, *BiTARTE: Revista cuatrimestral de humanidades*, 7 (1995), pp. 18-23. Accesible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6375136>

La persona de tradición oral es alguien traído por otros, a los que agradece y reconoce lealtad. [...] Lo que más quiere es aprender a seguir viviendo como sus predecesores vivieron, enseñaron y aprendieron a vivir. Pero este entenderse uno mismo en los otros, como parte de una herencia común que mantener, como si uno fuese un hilo de una trama de un tejido, hace florecer un tipo de conciencia del tiempo y de la vida que ya no interesaba mantener a las élites cultas⁴³.

En este contexto, es posible que tal y como plantea Azurmendi, el topónimo *alquelarre* hubiese sido objeto de una mala traducción: “Lo que era una hierba –*alka*, dicho por los aldeanos– se convertía en el diablo disfrazado de macho cabrío –*aker*, dicho por los inquisidores–, o sea, que un prado con determinada especie de hierba se convertía en el prado del cabrón”.

Esta tesis ya había sido refrendada en los años 30 del siglo XX por el escritor y periodista Fermín Irigaray. Según recoge Juainas Paul Arzak⁴⁴, Irigaray ya lo relacionaba con la hierba y con la raíz «ar/har», que significa piedra. Además, afirmaba conocer personalmente dos lugares que respondían a ese nombre: Alkerdi, entre Zugarramurdi y Urdazubi; y Akelarre, entre Alli y Astitz.

De igual modo, la hipótesis de que *akelarre* no es una palabra vasca sino una construcción culta emanada del lenguaje jurídico también ha sido corroborada por Gustav Henningsen, historiador danés y especialista en temas de brujería y prácticas inquisitoriales. En *El invento de la palabra aquelarre* ratifica que se trata de una construcción de principios del siglo XVII, e incluso precisa más detalles sobre la creación del término.

Así pues, Henningsen señala varias fechas clave que él toma de la correspondencia de los inquisidores con el Consejo de Madrid, las cuales permiten acotar temporalmente la introducción de la palabra. En primer lugar señala el 13 de febrero de 1609. Es entonces cuando los inquisidores Alonso Becerra y Juan del Valle Alvarado escriben por primera vez a sus superiores sobre la recién descubierta secta de brujas de Zugarramurdi llamando “juntas” a sus reuniones. El Consejo de la Suprema Inquisición contesta el 11 de marzo con un cuestionario destinado a examinar a las brujas arrestadas. En esta carta se utiliza de nuevo el término “junta” para referirse al *sabbat* de las brujas.

⁴³ Mikel AZURMENDI: “La invención de la brujería...”, p. 21.

⁴⁴ Juan Ignacio PAUL ARZAK: “El aquelarre, una invención afortunada”, *Gerónimo de Uztariz*, 23/24 (2008), p. 10. Accesible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3264014>

Por consiguiente, Henningsen descubre que la primera vez que la palabra “aquelarre” aparece documentada en una carta del Tribunal a la Suprema es el 22 de mayo de 1609. En ella, los inquisidores escriben que están ocupados reuniendo informes sobre “juntas y aquelarres” celebradas en otros lugares de Navarra sobre las que tienen información algunas brujas que han sido arrestadas. Estas llevaban en prisión desde el 14 de febrero, por lo que ya podían haber sido interrogadas. “Parece, pues, haber sido en el transcurso de esos tres meses, cuando el término *aquelarre*, de nombre de una localidad, en la que se cree que las brujas se reúnen, se establece como denominación general de junta de brujas”, sostiene Henningsen, quien además considera que el autor de esta construcción pudo ser el inquisidor Valle Alvarado. “Él fue quien dirigió los interrogatorios y quien más tarde recorrió los Pirineos en busca de nuevas brujas. De varios interrogatorios correspondientes a la labor de esclarecimiento de los hechos, se desprende que Valle con ahínco ha arrancado a los reos la palabra *aquelarre*”, concluye⁴⁵.

Pero la importancia de todos estos descubrimientos, volviendo al planteamiento de Azurmendi, no reside únicamente en el hecho de que el término hubiese sido inventado. Posiblemente, el crear esta palabra *ad hoc* se hiciese para contar con un elemento que sirviese como prueba para demostrar que estas personas estaban relacionadas con el diablo. En palabras de Azurmendi: “*Aquelarre* tuvo una función inequívocamente signíca, o sea, semántica, desplazando para siempre el término *sabbat* pero confiriendo credibilidad máxima a su contenido satánico”⁴⁶.

Todo lo expuesto en este epígrafe se ve enmarcado en un contexto en el que los inquisidores que llegaban a estas provincias procedentes de otros puntos de España no conocían la lengua vasca, por lo que era esencial tener a un intermediario que tradujese los testimonios de los acusados. En el caso de Zugarramurdi, el abad de Urdax se ofreció personalmente para traducir todo lo que dijese en euskera en las declaraciones. Como ya se ha citado previamente, había tenido algún que otro pleito con el pueblo, por lo que su papel fue determinante. Así, asistidas por Fray León de Aranibar, es probable que las personas investigadas apenas se enterasen de las preguntas que les hacían y que el traductor adornara mucho sus supuestas confesiones. La lengua era, por lo tanto, otro factor que dificultaba el desarrollo del proceso.

⁴⁵ Gustav HENNINGSEN: “El invento de la palabra *aquelarre*”, *Revista Internacional de Estudios Vascos*, 9 (2012), p. 59. Accesible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4156538>

⁴⁶ Mikel AZURMENDI: “A vueltas...”, pp. 44-46. Accesible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4156537>

Por tanto, a partir de todos los elementos analizados, se puede concluir que el contexto histórico, social y cultural en el que se desarrolló el proceso inquisitorial de Zugarramurdi fue decisivo para el desenlace de los hechos. Por un lado, la ubicación fronteriza de esta población en el valle de Xareta, formado por cuatro municipios situados a ambos lados de la frontera, fue un punto permeable de intercambio de ideas por el que entró, a través de María de Ximildegui, el rumor de las reuniones nocturnas en la localidad navarra.

Por otra parte, según los documentos de la época, se ha observado que en la mayoría de casos de persecuciones por brujería la mayor parte de las víctimas fueron mujeres. Sin embargo, como tribunal religioso sometido a estrictas reglas, el Santo Oficio persiguió cualquier manifestación de herejía independientemente de que los infractores fueran hombres o mujeres. Es decir, no constituyeron en sí mismas un objetivo de su actuación, pero en una sociedad en la que imperaba el prejuicio sobre la debilidad mental y física del sexo femenino las mujeres fueron un blanco fácil para los delatores y, en consecuencia, para los inquisidores.

En este sentido, parte de este análisis concluye que las referencias a las brujas exclusivamente en femenino se recogen con anterioridad a los grandes procesos que tienen lugar entre los siglos XV y XVII, pero en estas referencias previas los autores no aluden a la herejía. Es decir, se habla de un tipo de brujería rural vinculado a la mujer, pero no se encontrará una demonización de estas causas hasta la publicación del *Malleus Maleficarum*. De hecho, autores medievales como Bernardo Gui harán referencia a los brujos en masculino. Es a partir del siglo XV cuando se produce este cambio, lo que rompe la idea del prejuicio misógino como una herencia de la Edad Media.

Asimismo, la lengua vasca de estos territorios actuó como frontera entre inquisidores y acusados. La imposibilidad de comunicarse directamente los unos con los otros fue un factor clave. En esa época, la sociedad vascohablante era mayoritariamente ágrafa y basada en la tradición oral, por lo que en los interrogatorios era necesaria la figura de un traductor. En el caso de Zugarramurdi, esta función la desempeñó el abad del monasterio de Urdax, fray León de Aranibar, cuya actuación no puede considerarse imparcial dado que se encontraba en plena disputa con el pueblo. Al haber una única persona traduciendo para ambas partes es posible que utilizara las confesiones en su propio beneficio, máxime cuando los expertos coinciden en que fue el abad movido por sus motivos personales quien envió la carta a la Inquisición alertando de la existencia de un foco de brujería en la localidad navarra a pesar de haberse producido la tradicional reconciliación parroquial.

Igualmente, las personas inculpadas solo podían fiarse de lo que el traductor les decía. Si este les recomendaba confesar para terminar cuanto antes con el pleito, ellas confesarían creyéndolo cierto sin saber que, tras hacerlo, acabarían en la prisión de Logroño y más tarde en la hoguera. Se puede corroborar que en el caso de Zugarramurdi la cuestión de la lengua fue una desventaja para los acusados.

En esta misma línea, las teorías de Azurmendi y Henningsen sobre la introducción de la palabra *akelarre* frente al término *sabbat* demuestran que, además de ser una creación culta, se hizo con un fin: reforzar la idea de sumisión al diablo frente a la visión de la bruja como una simple hechicera o curandera. Por consiguiente, este es otro ejemplo de cómo los inquisidores utilizaron en su favor la lengua vasca.

Sea como fuere, el único inquisidor que aun habiendo firmado la sentencia que condenaba a las brujas de Zugarramurdi se mostró crítico con las actuaciones cometidas fue Alonso de Salazar y Frías. Sus investigaciones dieron pie a valorar la inconsistencia de las acusaciones, llegando a convencer a una parte importante de las autoridades eclesiásticas y, finalmente, también al Consejo de la Suprema. Gracias a las averiguaciones de Salazar se modificó la política inquisitorial y se convierte en el primer tribunal europeo en suprimir las condenas por brujería. Esto constata la importancia que tuvo el proceso inquisitorial de Zugarramurdi más allá de las fronteras lingüísticas del vascuence, pues cambió la actitud de la Iglesia ante la brujería en España y fue el principio del fin de una injusta ola de persecuciones que llevó muchas almas al cadalso.

7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÁLVAREZ CAPEROCHIPI, Javier: “Los secretos de Zugarramurdi”, *Pregón siglo XXI*, 57 (2019). Accesible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7272332>
- AZURMENDI, Mikel: *Nombrar, embrujar: para una historia del sometimiento de la cultura oral en el País Vasco*, Irún, Alberdania, 1993.
- AZURMENDI, Mikel: “La invención de la brujería como akelarre”, *BiTARTE: Revista cuatrimestral de humanidades*, 7 (1995). Accesible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6375136>
- AZURMENDI, Mikel: “A vueltas con el término akelarre”, *Revista Internacional de Estudios Vascos*, 9 (2012). Accesible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4156537>

- AZURMENDI, Mikel: *Las brujas de Zugarramurdi, la historia del aquelarre y la Inquisición*, Madrid, Editorial Almuzara, 2013.
- BAPTISTA VARESEO, Iuan: *Relacion svmmaria del auto de la fe qve los señores doctor Alonso Bezerra Holguin, del Abito de Alcantara, Licenciado Ioan de Valle Aluarado, Licenciado Alonso de Salaçar Frias, inquisidores Apostolicos en el Reyno de Nauarra y su destricto, celebraron en la ciudad de Logroño, en siete y ocho dias del mes de Nouiembre, de mil y seyscientos y diez años*. Accesible en <https://academica-e.unavarra.es/handle/2454/7363>
- BECERRA, Daniel: “Ungüentos, transformaciones y vuelos. Brujería y psicoactivos de la Antigüedad como antecedente de la brujería de la Edad Media”, *Bolskan: Revista de arqueología del Instituto de Estudios Altoaragoneses*, 21 (2004). Accesible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2011709>
- BURTON RUSSELL, Jeffrey: *The witchcraft in the Middle Ages*, Londres, Cornell University Press, 1972.
- CARO BAROJA, Julio: “Cuatro relaciones sobre la hechicería vasca”, *Anuario de la Sociedad de Eusko-Folklore*, 13 (1933). Accesible en <http://hedatuz.euskomedia.org/6098/>
- CARO BAROJA, Julio: *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1966.
- CARO BAROJA, Julio: *Brujería vasca*, San Sebastián, Txertoa, 1985.
- CORTÉS, Luis (2021): “La navaja de Ockham: Las brujas y sus aquelarres”. En *La 2, RTVE*, min: 24:30. Accesible en <https://www.rtve.es/alcarta/videos/la-navaja-de-ockham/brujas-aquelarres/5902301/>
- DUNI, Matteo: “Doubting Witchcraft: Theologians, Jurists, Inquisitors during the Fifteenth and Sixteenth Centuries”, *Studies in Church History*, 52 (2016). Accesible en https://www.academia.edu/32446624/Doubting_Witchcraft_Theologians_Jurists_Inquisitors_during_the_Fifteenth_and_Sixteenth_Centuries
- EYMERIC, Nicolau: *Directorium inquisitorum cum commentariis Francisci Pegnae* (1595), Secunda Pars, Quaestio XLIII. Accesible en https://webliboteca.uv.es/cgi/view_new.pl?sesion=2021051512085919450&source=uv_im_b13509305&div=3&mini=1&mend=60

- EYMERIC, Nicolau: *Manual de inquisidores. Para uso de las inquisiciones de España y Portugal*, Mompeller, 1821. Traducción de J. Marchena. Edición facsímil, Valladolid, Editorial Maxtor, 2010.
- GONZÁLEZ TERRIZA, Alejandro: “Brujas, ogresas y otras mujeres de mal vivir”, *Adivinos, magos, brujas, astrólogos*, (2015). Accesible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6249960>
- HARRIS, Marvin: *Vacas, cerdos, guerras y brujas: Los enigmas de la cultura*, Madrid, Alianza, 1997.
- HARRIS, Marvin: *Antropología cultural*, Madrid, Alianza, 2004.
- HENNINGSEN, Gustav: *El abogado de las brujas: brujería vasca e Inquisición española*, Madrid, 1983.
- HENNINGSEN, Gustav: “El invento de la palabra aquelarre”, *Revista Internacional de Estudios Vascos*, 9 (2012). Accesible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4156538>
- JUARISTI, Jon: *Historia mínima del País Vasco*, Madrid, Turner Publicaciones, 2013.
- KAMEN, Henry: *La Inquisición española. Mito e historia*. Traducción de Juan Rabasseda y Teófilo de Lozoya, Barcelona, Editorial Planeta, 2013.
- KRAMER, Heinrich y SPRENGER, Jacobus: *Malleus Maleficarum*. Traducción de Edgardo D’Elio, Barcelona, Reditar Libros, 2006.
- LECOUTEUX, Claude: *Hadas, brujas y hombres lobo en la Edad Media*. Traducción de Plácido de Prada, Palma de Mallorca, Editions Imago, 2004.
- LEVACK, Brian P: *La caza de brujas en la Europa Moderna*. Versión española de José Luis Gil Aristu, Madrid, Alianza Editorial, 1995.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo: *Las brujas en la historia de España*, Madrid, Temas de hoy, 1992.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo: “Racionalidad e Inquisición en el Siglo de Oro”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 69 (1992). Accesible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1218113>
- MALALANA, Antonio: *Métodos y técnicas de investigación para historiadores y periodistas*, Madrid, CEU Ediciones, 2013.

- MARTÍNEZ PEÑAS, Leandro: “La convergencia entre brujería y herejía y su influencia en la actuación de la Inquisición Medieval”, *Revista de la Inquisición. Intolerancia y Derechos Humanos*, 23 (2019). Accesible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7454260>
- Ministerio de Cultura: *¡Brujas! Sorginak! Los archivos de la Inquisición y Zugarramurdi*, Archivo Histórico Provincial de Álava y Archivo Histórico Nacional, Vitoria-Gasteiz, 2008.
- OPITZ, Claudia: “De la misoginia del Martillo de Brujas a la filoginia de Agrippa von Nettesheim: La imagen de la bruja y la «querelle des femmes» hacia 1500”, *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 19 (1998). Accesible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=91209>
- ORTIZ, Alberto: “La comprensión mágica de la feminidad. Opiniones demonológicas acerca de las mujeres y las brujas”, *Edad de Oro, Revista de Filología Hispánica*, XXXVIII (2019).
- PAUL ARZAK, Juan Ignacio: “El aquelarre, una invención afortunada”, *Gerónimo de Uztariz*, 23/24 (2008). Accesible: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3264014>
- PAUL ARZAK, Juan Ignacio: “Brujería, frontera y poder”, *BILDUMA: Revista del Servicio de Archivo del Ayuntamiento de Errenteria*, 13 (1999). Accesible en <https://errenteria.eus/es/municipio/publicaciones-municipales/revista-bilduma/no-13-1999/>
- ROPER, Trevor: *De la Réforme aux Lumières*, París, Éditions Gallimard, 1972.
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio: *Orígenes y destino de Navarra, trayectoria histórica de Vasconia*, Barcelona, Planeta, 1984.
- SANTANA, Alberto (2006): “Una historia de Vasconia: La hora de las brujas”. En *EITB*. Accesible en <https://youtu.be/PsZoyosPmao>
- TAUSIET CARLÉS, María: “La imagen del sabbat en la España de los siglos XVI y XVII a través de los tratados sobre brujería y superstición”, *Historia Social*, 17 (1993). Accesible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=121192>
- TORQUEMADA, María Jesús: “¡Esto es cosa de brujas!”, *Cuadernos de Historia del Derecho*, vol. Extraordinario (2010). Accesible en <https://revistas.ucm.es/index.php/CUHD/article/view/CUHD1010120659A/18935>

TRINIDAD, Alfonso: *Caza de brujas, la auténtica historia de los jueces de la verdad*, Barcelona, Luciérnaga, 2018.

VÁZQUEZ HOYS, Ana María: “Aproximación a la magia, la brujería y la superstición en la Antigüedad”, *Espacio, Tiempo y Forma*, 2 (1989). Accesible en <http://revistas.uned.es/index.php/ETFII/article/view/4153/3992>