

Año LXXXI. urtea

278 - 2020

Septiembre-diciembre

Iraila-abendua



Príncipe de Viana

SEPARATA

**El síndrome de brujería
infantil: el abuso infantil
satánico contemporáneo y
los procesos por brujería
infantil de antaño**

Gustav HENNINGSEN

Sumario / Aurkibidea

Príncipe de Viana

Año LXXXI · n.º 278 · septiembre-diciembre de 2020
LXXXI. urtea · 278. zk. · 2020ko iraila-abendua

GUSTAV HENNINGSEN / MARISA REY-HENNINGSEN

Homenaje / Omenaldia

Ignacio Panizo (coord./koord.)

Vol. I. lib.

Preámbulo / Hitzaurrea

Rebeca Esnaola Bermejo 725

Presentación / Aurkezpena

Ignacio Panizo Santos 729

TRAYECTORIA VITAL E INTELECTUAL DE GUSTAV HENNINGSEN
Y MARISA REY-HENNINGSEN /
GUSTAV HENNINGSENEN ETA MARISA REY-HENNINGSENEN
BIZITZA ETA IBILBIDE INTELEKTUALA

[Autobiografía de Gustav Henningsen](#) 743

[Autobibliografía de Gustav Henningsen](#) 761

[Bibliografía de Marisa Rey-Henningsen](#) 781

Transcribiendo a Gustav y Marisa

Candela M. Camiño López 789

Gustav Henningsen, un encendido asombro ante la realidad

Mikel Azurmendi Inchausti 811

El danés peligroso. Semblante humano de Gustav Henningsen.

Evocación a cuatro manos

Jean Pierre Dedieu, Gunnar W. Knutsen 837

«Un danés peligroso» en los fondos del Archivo Histórico Nacional

Jaime Contreras Contreras 849

Sumario / Aurkibidea

Gustav Henningsen: del antropólogo al historiador (pasando por archivero) Juan Ignacio Pulido Serrano	869
Gustav Henningsen y Marisa Rey-Henningsen, folcloristas daneses en Galicia, 1965-1977 (entre magnetófonos y cuentos matriarcales) José Manuel Pedrosa Bartolomé	889
Marisa Rey-Henningsen y el arte de la traducción de la literatura danesa José Luis Garrosa Gude	931
OBRA DISPERSA DE GUSTAV HENNINGSEN / GUSTAV HENNINGSENEN OBRA BARREIATUA	
Los documentos de Alonso de Salazar Frías. Una polémica sobre la brujería en España, 1610-1614 Gustav Henningsen	947
De la caza de brujas al culto de brujas Gustav Henningsen	969
Archivos e historiografía de la Inquisición española Gustav Henningsen	975
El síndrome de brujería infantil: el abuso infantil satánico contemporáneo y los procesos por brujería infantil de antaño Gustav Henningsen	999
La brujería y la Inquisición Gustav Henningsen	1013
Enciclopedia de la brujería Gustav Henningsen	1033
El vuelo de las brujas y los inquisidores españoles o cómo explicar lo imposible Gustav Henningsen	1055
Currículums	1077
Analytic Summary	1079
Normas para la presentación de originales / Idazlanak aurkezteko arauak / Rules for the submission of originals	1085

El síndrome de brujería infantil: el abuso infantil satánico contemporáneo y los procesos por brujería infantil de antaño

Haur sorginkeriaren sindromea: gaur egungo haurren abusu satanikoa eta garai bateko prozesuak haur sorginkeria zela eta

The child witch syndrome: Satanic child abuse of today and child witch trials of yesterday

Gustav Henningsen

DOI: <https://doi.org/10.35462/pv.278.15>

Retomando consecuencias aprendidas del enjuiciamiento a las brujas de Urdax y Zugarramurdi –especialmente de los informes periciales del inquisidor Alonso Salazar Frías–, Gustav Henningsen, pertrechado de su amplio bagaje de antropólogo e historiador, no duda en abordar temas contemporáneos muy polémicos como son el de la brujería y sectas satánicas actuales y la pedofilia, por donde se ve que la Historia es una dimensión temporal sin cortes*. [P. de V.].

Urdazubiko eta Zugarramurdiko sorginen epaiketan –bereziki Alonso Salazar Frías inkisidorearen peritu-txostenetan– ikasitako ondorioak kontuan izanda, Gustav Henningsenek –antropologo eta historialari gisa zuen jakinduria handiarekin– garai honetako gai hagitz polemiko batzuei heldu zien; esaterako, gaurko sorginkeria eta sekta satanikoei, eta pedofiliari, zeinetan ikusten baita Historia etenik gabeko denbora-dimentsioa dela. [P. de V.].

Feeding on the consequences learnt from the trials of the witches from Urdax and Zugarramurdi –especially from the expert reports of the inquisitor Alonso Salazar Frías–, Gustav Henningsen, equipped with his extensive background as an anthropologist and historian, does not hesitate to tackle very controversial contemporary issues such as witchcraft, modern-day satanic sects and paedophilia, where it can be seen that history is an uninterrupted temporal dimension*. [P. de V.].

* Ver la referencia detallada de este artículo en la *Autobiografía* de Gustav Henningsen, publicada en este Homenaje, n.º 97.

Ikus artikulu horren erreferentzia zehatza Gustav Henningsenen *Autobiografian* (97. zenbakia), zeina omenaldi honetan argitaratu baita.

See detailed reference of this article in the *Autobiography* of Gustav Henningsen, published in this tribute, No. 97.

Si la historia se repite, tenemos motivos más que de sobra para prestar atención a los fenómenos que tienden a volver con nuevos disfraces. Los procesos por brujería infantil que tuvieron lugar en el siglo XVII entre los vascos y en el norte de Suecia parecen ser uno de estos fenómenos. Durante los últimos quince años, el mundo occidental ha vivido estos juicios ataviados con un nuevo y refinado disfraz. Se ha procesado a una serie de padres y empleados de guarderías por abusar de niños en rituales satánicos organizados. Si se comparan los síndromes de brujería infantil históricos y modernos se observan los siguientes paralelismos: relación con el pánico moral; fractura de la solidaridad; un punto de saturación; el argumento de que el delito es de una naturaleza tan secreta que no puede exponerse sin aflojar los procedimientos legales; signos de brujería y pruebas para comprobarlo; la ausencia de pruebas físicas; lavado de cerebro; presión moral durante los interrogatorios a testigos; influencia inconsciente sobre los testigos; contaminación de pruebas; irregularidades en los procedimientos del interrogatorio; coherencia de las confesiones entre sí tomada como demostración de que son verdad. En el artículo se concluye que los jueces, los expertos legales y los trabajadores sociales de nuestra época podrían aprender mucho de cómo gestionaba los problemas la Inquisición española.

¿Puede la humanidad aprender de la historia o estamos condenados a repetir los mismos errores una y otra vez? La brujomanía que se vivió en Europa ya es historia, pero el principio que la motivó sigue reapareciendo y volviendo con nuevos pretextos y adoptando nuevas formas o disfraces. Durante los últimos quince años, el mundo occidental ha vivido obsesionado con la brujomanía ataviada con uno de esos nuevos disfraces. La brujomanía no es lo mismo que la brujería. Son dos fenómenos diferentes y debemos distinguirlos para comprender la dinámica de la caza de brujas. La idea general de que la brujomanía no es más que una forma intensificada de creer en las brujas es una sim-

plificación inaceptable. La brujomanía es el crecimiento explosivo de la creencia en la existencia de brujas, causado por la coincidencia temporal de la sabiduría popular sobre brujas de la gente corriente con las creencias de clases más cultas y especializadas. En Europa podríamos decir que existían la brujería tradicional de los pueblos y las teorías sobre brujería demonológica de los intelectuales. La tradición aprendida encontraba su lugar en los estudios de teólogos y expertos legales; mientras permaneciera allí, era inofensiva. El peligro surgía cuando el cura desde el púlpito o el juez desde el tribunal trataban de aplicar esa teoría aprendida a casos concretos de la vida cotidiana. En esas situaciones surgía el potencial para que apareciese un nuevo patrón: la brujomanía, el peligroso constructo que iba a sorprender a gentes de toda clase social.

Voy a señalar brevemente algunas diferencias entre ambos conceptos. La brujería se basa en una tradición oral de largo recorrido; la brujomanía es un fenómeno temporal basado en rumores y propaganda. La brujería tiene varias funciones sociales en la comunidad local: como parte de una visión del mundo, como parte de un sistema moral y, por último, como válvula de seguridad para las agresiones sociales no aceptables. La brujomanía, en cambio, no cumple ninguna función; al menos no a nivel local. La brujería se caracteriza por tener una superestructura mitológica escasa y poco sistemática; es posible que no haya rastro de ningún pacto con el diablo. La brujomanía cuenta con un aparato mitológico abundante y elaborado en el que el pacto con el diablo es fundamental. Y, por último, se cree que la brujería la practican solo dos o tres personas en la comunidad. En un estallido de brujomanía, es posible que la mitad de la población esté bajo sospecha (Henningsen, 1980, pp. 391-393).

Una vez que se comprende la diferencia fundamental entre estos dos fenómenos, queda claro que la brujería tradicional en los pueblos es una tradición en vías de extinción que solo sobrevive en lugares muy remotos de Europa. La brujomanía, por el contrario, sigue un patrón que no deja de repetirse y tiende a reaparecer con disfraces nuevos y engañosos. Uno de los ejemplos más recientes de este fenómeno son los juicios por «abuso infantil satánico» que se han propagado por el mundo occidental durante las últimas décadas.

Los niños cuentan historias de lo más estrambóticas en las que narran haber sufrido abusos sexuales por parte de sus padres y familiares, o de personal de su escuela o jardín de infancia. Quiero resaltar que no me refiero a la exposición al abuso sexual en sentido general. Que los niños están expuestos al incesto, a la pornografía y a otros tipos de abuso sexual es desgraciadamente un hecho. A lo que me refiero en este artículo es a las historias de una naturaleza específica. Los niños hablan de reuniones rituales en las que, además de ser explotados sexualmente, los obligan a beber sangre u orina y a comer heces, o dicen haber participado en sacrificios humanos, en el desenterramiento de cadáveres en cementerios o en actos de canibalismo. En Estados Unidos y en Gran Bretaña se ha condenado a muchas personas, muchas familias han sido destruidas y muchos padres de familia se han ahorcado en prisión porque nadie creía en su inocencia.

La fuerza motriz que impulsa esta nueva caza de brujas se basa en tres mitos. El primero de ellos es que el incesto es extremadamente común y que los pocos casos que

salen a la luz no son más que la punta del iceberg. El pánico en torno al incesto se remonta a la década de 1970, cuando en la psicoterapia empezó a usarse la hipnosis para destapar las llamadas «personalidades múltiples» (Richardson et al., 1991). El segundo mito es que el mundo occidental ha sido debilitado por grupos satánicos que practican en secreto rituales absolutamente repugnantes. La amenaza del satanismo la alimentaron los cristianos fundamentalistas de Estados Unidos, pero después se ha afianzado en muchos otros círculos. Estos dos mitos suelen aparecer juntos, pero también pueden dar comienzo a una caza de brujas apareciendo por separado. Y hay que sumar un tercer mito: que los niños dicen la verdad y no saben mentir (Sebald, 1995).

Todo empezó en Estados Unidos en 1980, con el libro *Michelle Remembers*. Michelle era una mujer canadiense que, en sus sesiones de terapia, comenzó a recordar que de pequeña había formado parte de una secta satánica de cuyos rituales formaba parte el abuso sexual infantil. Ella misma había sido una de las «procreadoras» de la secta, es decir, tenía que suministrar fetos para los sacrificios humanos de la secta (Smith y Pazder, 1980). El coautor del libro era el terapeuta de Michelle. Tras la estela de este libro empezaron a aparecer terapeutas en Estados Unidos, Canadá y Gran Bretaña con historias parecidas de sus clientes adultos, los llamados «supervivientes», que les habían contado experiencias similares de su infancia o su primera juventud. Hasta entonces no se habían atrevido a publicar esas historias porque pensaban que no las tomarían en serio debido a los increíbles detalles que contaban.

A los pocos años comenzaron a producirse los llamados «escándalos de las guarderías». Uno de ellos, el primero en atraer la atención de los medios, fue el caso McMartin en 1984. Se acusó al personal de una guardería privada de Manhattan Beach, en California, de cometer cientos de abusos satánicos con los niños a su cargo. Llevaba pasando mucho tiempo, pero a los niños les había dado miedo revelarlo. Los habían amenazado con matar a sus padres y quemarlos a ellos si decían algo. Después de varios años, el caso terminó en absolución. Se supo que la madre del primer testigo, un niño de dos años y medio, no estaba en pleno uso de sus facultades mentales. Las ideas que el niño había transmitido a la policía y a los terapeutas, fundamento para iniciar toda la investigación, eran las fantasías morbosas de su madre (Wikström, 1994; Öhrström, 1996).

A mediados de la década de 1980, este tipo de juicio se había extendido por Reino Unido (Cleveland, Nottingham, Rochdale, las Orcadas), Países Bajos (Oude Pekela) y Alemania (Münsterland). En los 90 empezó a aparecer en Escandinavia: en Suecia (Södertälje y Umeå), Noruega (Bjugn) y Dinamarca (Roum). Sin embargo, hay diferencias importantes entre los distintos casos. En Estados Unidos, se dan fundamentalmente en entornos de clase media y los cargos no los presentan las autoridades públicas, sino que son resultado de «campañas morales» de los padres contra los presuntos delincuentes sexuales. En Europa, las personas acusadas suelen ser de clases marginadas y quienes ponen en marcha estos casos son los organismos públicos. Esto seguramente se deba a que la alarma frente al satanismo está más generalizada entre trabajadores sociales y terapeutas, y se propaga a través de libros y seminarios destinados a un número limitado de personas (Wilson, 1995).

No se puede descartar la posibilidad de que estos rituales de verdad hayan tenido lugar, pero es muy poco probable (Luhrman, 1989). La antropóloga social Jean La Fontaine ha estudiado 84 casos de Inglaterra y Gales en los que se han alegado malos tratos físicos y abuso sexual de niños como parte de rituales satánicos. Su estudio cubre el período de 1988 a 1991. Su conclusión fue la siguiente: no existen pruebas de que esos supuestos rituales (tortura, abuso sexual de niños y adultos, abortos forzados y sacrificios humanos, canibalismo y bestialismo) tuvieran lugar «en ninguno de los 84 casos estudiados» (La Fontaine, 1994, p. 30). En un informe estadounidense que se ocupaba de cientos de casos similares en el período de 1982-92 se llegó a la misma conclusión (Lanning, 1992).

La histeria moderna en torno al abuso ritual de menores tiene muchos puntos en común con los juicios de los llamados niños brujos. Se trata de una forma relativamente poco frecuente de epidemia de la creencia en las brujas que tuvo lugar en el siglo XVII, cuyos centros más conocidos fueron el País Vasco (1608-14) y el norte de Suecia (1668-76). En ambos lugares, miles de niños y jóvenes aseguraban que los habían llevado al aquelarre de las brujas por la noche y que los habían obligado a participar en ritos abominables. A estos «niños brujos» los usaron después de testigos en procesos judiciales, igual que se hace ahora con las «víctimas infantiles» y los «supervivientes» en los juicios por satanismo. En el País Vasco francés (al norte de los Pirineos) y en el norte de Suecia, la brujomanía causó ejecuciones en masa (Henningsen, 1980, pp. 23-5). En Suecia cientos de personas, niños incluidos, fueron quemadas en la hoguera (Ankarloo, 1984, 1993).

Los acontecimientos podrían haber tomado un cariz aún peor en el País Vasco español, al sur de los Pirineos, donde la Inquisición puso en marcha una caza de brujas a gran escala y celebró un auto de fe con once ejecuciones en noviembre de 1610. En la primavera de 1611, el Inquisidor General de la Inquisición española promulgó un edicto de gracia en el que prometía el perdón del Santo Oficio a todas las brujas que se entregaran antes de una determinada fecha límite, siempre que dijese quiénes eran sus cómplices. Cuando la amnistía expiró a comienzos de 1612, la Inquisición tenía los nombres de 5000 personas sospechosas contra las que iban a iniciarse procesos judiciales. Las provincias vascas estaban bajo la jurisdicción del Tribunal inquisitorial de Logroño (situado en la famosa zona vinícola de La Rioja). De los tres jueces del Tribunal, los dos de más edad estaban convencidos de que gran parte de la población vasca se había pasado secretamente a la secta del diablo. Para asustar a las brujas jóvenes y conseguir así que volviesen al redil cristiano, el Tribunal planeaba quemar a sus «maestras» en sus propios pueblos, «frente a la misma puerta de sus casas» (Henningsen 1980, p. 273).

Para su gran suerte, el tercer juez del Tribunal de Logroño, el más joven, adoptó otra visión. Se llamaba Alonso de Salazar Frías y llevaba sirviendo en el Tribunal desde 1609, cuando, con 44 años, lo habían nombrado inquisidor. Fue la persona a la que el Inquisidor General había enviado sobre el terreno para promulgar el edicto de gracia que se ofreció a los miembros de la secta de brujería y, al mismo tiempo, para obtener pruebas de que de verdad existía tal brujería. Su viaje por el País Vasco español duró ocho meses.

Durante ese viaje, Salazar y sus ayudantes examinaron a un total de 1800 «brujos», tres cuartos de los cuales eran niños: chicos de menos de catorce años y chicas de menos de doce. Siempre que era posible, Salazar intentaba corroborar las alegaciones de los brujos con pruebas aportadas por otras personas. Una mujer de ochenta años dijo, en su confesión, que cuando se convirtió en bruja el diablo le había quitado tres dedos del pie izquierdo. Sin embargo, cuando se preguntó a las personas que convivían con ella, declararon que esos tres dedos ya le faltaban cuando era pequeña. Varias chicas jóvenes que aseguraban haber copulado con el diablo fueron inspeccionadas por matronas, que determinaron que eran vírgenes. Durante las vistas que se celebraron en una localidad de los Pirineos, muchos chicos y chicas, todos menores de edad, declararon que habían pasado la noche del solsticio de verano en un aquelarre multitudinario que fue aún más solemne por la presencia de la Inquisición. Sin embargo, dos de los secretarios de Salazar habían estado en ese lugar esa misma noche y podían dar fe de que eso no había ocurrido.

Siguiendo las indicaciones del Consejo, se llevó a cabo un experimento secreto con algunas de las personas que habían hecho confesiones de brujería. Se llevaba uno por uno a los miembros del mismo grupo de brujos al lugar en el que decían haber celebrado sus reuniones. Se les pedía que indicasen el sitio exacto en el que las brujas se reunían y que mostrasen dónde se sentaba el diablo, dónde se situaba el caldero de las brujas y dónde comían, bailaban y participaban en las demás actividades. Las respuestas se registraban con gran atención y se pedía encarecidamente a los participantes que guardasen el secreto. El experimento se llevó a cabo con un total de 36 personas pertenecientes a nueve grupos de brujería distintos. En siete de los lugares, las distintas personas se contradijeron, pero en otras dos localidades, las respuestas de los brujos coincidían, seguramente porque se habían filtrado los detalles del experimento. Otro experimento consistió en tomar muestras de los ungüentos para volar de las brujas y hacer que las examinaran médicos y farmacéuticos. No obstante, se demostró que los veintidós tarros de ungüento que se habían encontrado solo contenían sustancias que no servían para nada (Henningsen, 1980, pp. 295-301). El 10 de enero de 1612 Salazar volvió a Logroño. Allí se encerró en una de las salas del tribunal y, junto a sus dos secretarios, se puso a trabajar en las 11 000 páginas de registros que habían acumulado durante el viaje. A los dos meses y medio, Salazar había terminado su informe para el Inquisidor General y su Consejo en Madrid.

El informe de Salazar se parece más a un artículo científico que a un documento legal. Empieza con un análisis estadístico de las respuestas de 108 personas a un cuestionario. Tomemos este resumen como ejemplo de cómo trazar un universo imaginario y brindarle coordenadas racionales. Sobre el momento en el que partían con destino a los aquelarres, 102 personas decían que siempre sucedía después de que se hubieran quedado dormidas en la cama. La mayoría de esas mismas personas también aseguraban que solían ir y volver volando. Cuando se les preguntaba cómo habían abandonado la estancia donde dormían, casi todos respondían que habían salido por alguna grieta o agujero, ventana o chimenea, «a través de los que, por supuesto, nadie podría pasar sin peligro» —señala Salazar con ironía—. El informe continúa diciendo que la gran mayoría afirmaba que nunca se encontraban con nadie más por el camino y tampoco oían ruido de gente ni

veían ninguna luz; tampoco se mojaban, ni aunque estuviera lloviendo o nevando en ese momento. «Es, cuando menos, sorprendente –exclama Salazar– que en un pueblo en el que todo el mundo está alerta, pendiente de este acontecimiento por todo el dolor que ha causado a la comunidad, nunca se hayan topado con los brujos. Hasta las personas que viven en la misma casa o que se encuentran en la misma estancia de los que se marchan a los aquelarres permanecen en la ignorancia. Porque, hasta el momento, no he encontrado a nadie que haya visto qué sucede. Sin embargo –el argumento continúa–, incluso aunque dejemos a un lado esta incongruencia, nos topamos con otra de dimensiones aún mayores. Varias personas que vinieron a confesar afirmaron que, estando totalmente despiertas en pleno día, comiendo o hablando con gente en público, sin apartarse de ello ni un momento, habían sido transportadas a su aquelarre» (Henningsen, 2004). Una chica de diecisiete años, por ejemplo, declaró que se vio trasladada de repente al aquelarre de las brujas mientras ella y todo el resto del pueblo se encontraban reunidos en la iglesia para escuchar el sermón de fray Domingo sobre el edicto de gracia a la secta de las brujas (este monje era uno de los ayudantes de Salazar y era un gran predicador). Sin embargo, cuando se interrogó a las personas que estaban junto a ella en la iglesia, confirmaron que la chica había permanecido allí todo el tiempo (Henningsen, 1980, p. 249).

Como se ve en el análisis, aparecen más coordenadas en el mundo de las brujas. Se establece que, en sus reuniones, los brujos nunca hablaban de asuntos externos, igual que fuera del aquelarre nunca contaban nada de lo que allí ocurría. Así, según el informe, un hombre afirma que, mientras vivía en pecado con cierta mujer, solía asistir a los aquelarres y, aunque ambos miembros de la pareja se veían entre el gentío, nunca se hablaban. Otro hombre, que en el aquelarre solía mantener relaciones sexuales con una mujer, aseguraba que fuera de esas reuniones nunca hablaban de ello. Salazar también narra que, según las brujas, estuvo expuesto a varios atentados contra su vida, tanto en el tribunal como en sus aposentos, mientras dormía; él no se enteró de nada. Por último, se establece que «la comida que los brujos tienen en el aquelarre se desvanece en el aire cuando están a punto de comérsela, igual que el dinero, que aparece de la nada y se disuelve, y todavía nadie, aparte de los brujos, ha visto realmente esa comida ni ese dinero» (Henningsen, 2004).

El informe de Salazar al inquisidor general termina con la siguiente conclusión: «No he encontrado ninguna prueba ni el más mínimo indicio que permita deducir que de verdad haya tenido lugar un acto de brujería. He averiguado, más bien, que el mero testimonio de cómplices, sin ningún respaldo de hechos externos sustanciados por personas que no sean brujas, no basta para justificar ni un solo arresto» (Henningsen, 1980, pp. 304-5).

Ya se habían sentado las bases para una larga y dura batalla entre los tres jueces respecto al destino de los 5000 sospechosos de brujería. El debate de los tres inquisidores se ha descrito en otras fuentes (Henningsen, 1980, cap. 12), así que bastará con una sola cita de los alegatos de Salazar:

Mis colegas pierden el tiempo al defender que las únicas personas que pueden comprender bien los aspectos más teóricos y complejos son las brujas, porque, en caso de brujería, ese hecho será tratado por jueces que no son miembros de la secta.

[...] La verdadera pregunta es: ¿debemos creer que hubo brujería en una situación determinada por el mero hecho de que las brujas así lo esgriman? Está claro que los jueces no debemos sentenciar a nadie a menos que el caso pueda demostrarse con pruebas externas y objetivas que basten para convencer a cualquier persona que las oiga (Henningesen, 1980, p. 350).

Salazar salió victorioso. En 1614 llegaron órdenes de Madrid para que se suspendiesen todos los casos. La Inquisición emitió nuevas normativas para los casos de brujería en las que la carga de la prueba era tan estricta que España fue uno de los primeros países en dejar de quemar brujas. Me voy a permitir citar solo uno de los párrafos de estas normativas que marcaron una época:

Cuando se juzgan las confesiones, los inquisidores deben prestar particular atención a estimar si cualquier parte de esas confesiones puede ser corroborada por testigos externos o si alguna de las cosas confesadas por la bruja puede haber ocurrido fuera de las reuniones. (Henningesen, 1980, p. 372)

Salazar fue, en gran medida, el artífice de estas nuevas normativas. Su viaje al País Vasco en 1611 en pleno apogeo del pánico generado en torno a la brujería se parecía mucho a una expedición de investigación científica. Sus informes al inquisidor general hacen posible que se reconstruyan detalladamente la génesis y el avance de la brujomanía, cosa que los historiadores no han podido hacer en otros ámbitos.

Una de las conclusiones más sorprendentes de las investigaciones de Salazar fue que, antes de que se generalizaran las persecuciones, la brujería satánica era completamente desconocida entre los vascos. Se tenían nociones locales sobre brujas de aldeas aisladas que eran capaces de dañar a sus vecinos mediante maldiciones, pero nadie había oído hablar de brujas que tuviesen una organización secreta. Desde luego, la gente mayor decía sin rodeos que nunca habían oído hablar de un aquelarre de brujas. No oyeron hablar de ello hasta 1609, cuando el juez Pierre de Lancre, del Parlamento de Burdeos, condenó a muerte a unas cien personas acusadas de brujería en Pays de Labourd. La brujomanía ya llevaba un par de años en boga en aquella zona, pero no llegó a España hasta 1609. Las noticias sobre la existencia de la presunta secta de brujas se propagaron a través de diversos canales: rumores desde Francia, personas que habían viajado a Bayona para ver la quema de las brujas francesas y, por último, sermones pronunciados por curas locales a los que la Inquisición había animado a exponer a las supuestas brujas dentro de sus congregaciones.

El historiador sueco Bengt Ankarloo ha señalado que la brujomanía no puede compararse con una epidemia; sigue más bien el patrón de los procesos de innovación cultural (1993). En 1609, solo cinco o seis pequeños pueblos de la frontera con Francia sucumbieron a la brujomanía. En todos los demás distritos sometidos al Tribunal de Logroño, reinó la paz hasta el otoño de 1610, cuando se enviaron predicadores a la Montaña para convertir a todas aquellas personas que pudieran estar bajo la influencia de la secta maligna. Poco después, en noviembre de 1610, se celebró en Logroño un auto de fe con las primeras brujas y llegó una avalancha de 30 000 personas para escu-

char la lectura de las sentencias y ver la quema de brujas. La campaña de predicadores y el auto de fe tuvieron como consecuencia la propagación explosiva de la brujomanía, pero en todos y cada uno de los pueblos se puede observar el mismo patrón.

El pánico se desataba con un estallido de sueños. Muchas personas, sobre todo niños y jóvenes, contaban que por las noches los llevaban a los aquelarres de las brujas mientras dormían en su cama. Una noche tras otra, las personas afectadas soñaban lo mismo: que los cogían y los llevaban a los aquelarres; los sueños eran tan vívidos que a esas personas les costaba mucho distinguirlos de la realidad. Una vez que las «personas embrujadas» o los «niños brujos» habían contado sus aventuras nocturnas, la maquinaria del pánico se ponía en marcha. Pero los sueños no se convertían en acusaciones de inmediato; pasaba algo de tiempo hasta que los niños decidían revelar quién iba a cogerlos por las noches. En Aranaz, en el norte de Navarra, los niños tuvieron este tipo de sueños durante varios meses, pero la brujomanía no comenzó hasta que un padre le sonsacó a su hijo que era el pastor Iricia quien lo llevaba al aquelarre de las brujas. El padre fue a por Iricia y, poniéndole un puñal en el pecho, le preguntó por qué había embrujado a su hijo. Al día siguiente, otros treinta niños brujos, también en Aranaz, confesaron que el pastor los había llevado al aquelarre. Sin embargo, después de que el oficial local de la Inquisición hubiera enviado al pastor a Logroño como prisionero, los niños coincidieron en que ahora los llevaba al aquelarre una mujer de sesenta años. Cuando arrestaron también a esa mujer, los niños acusaron a otra.

La brujomanía vasca tuvo los mismos tres componentes en todas partes: adoctrinamiento, epidemia onírica y confesiones forzadas. La gente del pueblo recurría a todo tipo de torturas para forzar la confesión: a algunas personas se las ataba a un árbol y les hacían quedarse fuera toda la noche en el frío invierno; a otras les hacían sentarse con los pies metidos en el agua hasta que el agua se congelaba a su alrededor. La violencia entre la población de las montañas navarras se llevó varias vidas durante el invierno de 1610-11.

El pánico fue *in crescendo* y culminó en el verano y el otoño de 1611, cuando Salazar y sus ayudantes viajaron por las zonas rurales con su edicto de gracia: cada vez que se promulgaba el edicto, se lanzaban sermones contra la brujería con detalles tan explícitos y sugestivos que Salazar empezó a preocuparse. «En el clima insano que tenemos a día de hoy –escribió en marzo de 1612–, es perjudicial airear estos asuntos en público, ya que esto podría causar a la gente daños mayores y más generalizados de los que ya han sufrido». En lugar de ello, Salazar recomendaba como el mejor remedio para la brujería «silencio y discreción», porque, según señalaba: «he observado que en ningún pueblo había ni brujas ni personas embrujadas hasta que se les ha hablado o escrito sobre ello» (Henningsen, 2004).

Desde ese momento, la histeria en torno a la brujería comenzó a decaer y para 1613 había desaparecido por completo, excepto en unos pocos valles de los Pirineos a los que había llegado más tarde. El pánico no duró más de dos o tres años en ningún sitio. El principal motivo de la corta duración de este peligroso fenómeno fue su monstruoso alcance. En algunos pueblos, se acabó denunciando por brujería a más de la mitad de

sus habitantes: niños, mujeres y hombres; jóvenes y viejos; ricos y pobres; miembros del clero y parroquianos; ningún grupo social escapó a las denuncias. Todo el mundo empezó a acusar a los demás: los hijos denunciaban a sus propios padres y viceversa. A medida que el pueblo fue dándose cuenta de que la caza de brujas estaba conduciendo a la desintegración total de la sociedad, empezaron a ser más críticos con lo que contaban los niños y prefirieron considerarlo meros sueños que no implicaban nada más.

Así se autorreguló la brujomanía a escala local. Pero la reconciliación local podía no llegar a producirse si estaban implicadas las autoridades centrales, porque quizás insistieran en que continuase la purga legal hasta que se hubiera castigado a todas las personas acusadas y condenadas. Eso fue lo que ocurrió en la epidemia de niños brujos en Pays de Labourd (en el suroeste de Francia) en 1609 y también en el norte de Suecia medio siglo más tarde. En España no fue así, en gran medida gracias a Salazar.

Retomemos ahora los juicios modernos por abuso infantil satánico y veamos cuánto tienen en común con los procesos históricos de los niños brujos. Si analizamos los síndromes de los niños brujos histórico y moderno en cuanto a su tipología, sin tener en cuenta las variaciones locales ni particulares, podemos extraer los siguientes paralelismos:

1) *El pánico moral*: ahora, igual que en el pasado, la brujomanía comienza con rumores y propaganda sobre un enemigo social interno, un gran grupo de «personas malas» que, tras su aspecto inocente y sumidas en el más absoluto secreto, cometen crímenes abominables.

2) *La fractura de la solidaridad*: la figura del cazador de brujas suele venir de fuera o es alguien ajeno a la red social. Mientras las personas de la comunidad se mantienen unidas, no hay caza de brujas. La brujomanía requiere una especie de traición en el que un grupo denuncia a otro. Una vez que la brujomanía está en marcha, la población se divide en dos grupos: los que se lo creen y los que dudan.

3) *El punto de saturación*: la caza de brujas tiene un efecto de autoafirmación. Con el tiempo alcanza unas dimensiones en las que nadie está libre de sospecha. Llega un momento, no obstante, en el que se alcanza el punto de saturación. A veces ocurre cuando la cantidad de «personas expuestas» supera la mitad de la población o cuando se acusa a personas destacadas. Esto da un giro al desarrollo de los acontecimientos.

4) *El secretismo del delito*: se plantea el argumento de que el delito es de una naturaleza tan secreta que no puede ser expuesto sin aflojar los procedimientos jurídicos. En el pasado esto se justificaba por el pacto de los acusados con el diablo. Ahora se debe a la dependencia de las víctimas infantiles de los delincuentes adultos.

5) *Signos de brujería y pruebas para comprobarlo*: se puede identificar a las brujas por diversos signos. En la época de los procesos históricos, se usaba la llamada «prueba de la aguja» para buscar la «marca de la bruja»: un punto del cuerpo insensible al dolor en el que el diablo había marcado a su súbdito. Los niños brujos también tenían

la marca. Hoy en día, quienes persiguen a los abusadores infantiles funcionan también con una larga lista de signos –de validez cuestionable– con los que detectar a las víctimas infantiles.

6) *La ausencia de pruebas físicas*: ni los inquisidores ni la policía han sido nunca capaces de encontrar pruebas físicas tras los rituales en los que se supone que han participado los niños brujos, ni tampoco ha visto nunca esas reuniones o actividades ninguna persona ajena a ellas.

7) *El lavado de cerebros*: los interrogatorios suelen ser tan largos e intensivos que los testigos, a los que mantienen aislados de su familia y del mundo exterior, van perdiendo poco a poco la capacidad de distinguir entre fantasía y realidad o entre las experiencias soñadas y las vividas estando despiertos (Henningsen, 1980, p. 447).

8) *La presión moral*: los interrogatorios en torno a la brujería suelen tener el carácter de confesiones religiosas. Se insta a las personas acusadas a confesar para lograr el perdón de Dios. A quienes niegan las acusaciones se les amenaza con la condenación eterna. A los niños brujos de la época moderna también se les somete a la presión moral; se les insta a confesar para ayudar a sus amigos. A quienes lo niegan se les dice que son malos amigos porque no ayudan a los demás a «recordar» lo que ha pasado.

9) *Influencia inconsciente de los testigos*: tanto en los procesos históricos como los juicios modernos, se produce una colaboración inconsciente entre los testigos y quien los interroga. En los vídeos se puede ver cómo el interrogador, mediante su lenguaje corporal y el tono de su voz, indica satisfacción o insatisfacción con las declaraciones del testigo e inconscientemente lo guía hacia la respuesta «correcta».

10) *Contaminación de pruebas*: la influencia que los niños tienen unos sobre otros cuando, en momentos en los que están sin supervisión, se cuentan cosas sobre los interrogatorios, tanto ahora como en el pasado, es relevante en la formulación de las declaraciones de los niños brujos.

11) *Las irregularidades de los interrogatorios*: tanto en los juicios actuales como los procesos históricos, los interrogatorios suelen estar llenos de preguntas capciosas, de negativas a escuchar los desmentidos de los testigos y de trucos y fingimientos usados para obtener confesiones. Después suelen editarse los registros del interrogatorio para omitir cualquier dato que se considere «no relevante». En este punto voy a volver a citar al inquisidor Salazar haciendo autocrítica sobre la forma en la que él y sus colegas procedieron en los primeros casos de brujería:

Con respecto a los procedimientos, [dice Salazar] no anotamos todas las cosas importantes que relataron los acusados dentro y fuera del tribunal. No registramos las disputas ni las réplicas; solo escribimos la resolución final de cada aspecto. Así, suprimimos las incoherencias y las irrelevancias que podrían haber debilitado la solvencia de los acusados. [...] Tampoco se hizo mención a las continuas promesas y garantías con las que aseguramos a quienes lo negaban todo que, si confesaban,

se los pondría en libertad. [...] En ciertas ocasiones se omitieron de los registros retractaciones específicas que ya se habían confesado con la esperanza de que esas renuncias se echarían para atrás usando los procedimientos ya citados, que no se habían mencionado antes. (Henningsen, 1980, pp. 347-348)

Como paralelismo entre los síndromes de brujería infantil del pasado y del presente, propongo el siguiente: la coherencia de las confesiones de distintos niños se toma como prueba de que son verdad. Este era el argumento de referencia de demonólogos y cazadores de brujas. Nos encontramos con el mismo argumento de mano de los cazadores de brujas modernos: psicólogos, educadores, trabajadores sociales y psicoterapeutas. La sueca Maggi Wikström, que ha escrito una excelente síntesis del crecimiento de la brujomanía moderna, concluye lo siguiente:

Es posible que vivamos en un mundo en el que el «miedo al satanismo» esté creciendo y puede que haya muchas razones ocultas y motivos turbios para ello. Eso no explica, no obstante, por qué niños de distintas partes del mundo, de manera independiente, hablan de cómo les han sometido a abusos sexuales en formas rituales. (1994, p. 318)

Maggi Wikström y todas las personas que piensan como ella cierran los ojos a los factores que ayudan a obtener confesiones idénticas. A través de la televisión y de todos los demás medios de comunicación de masas es sencillo que todos los expertos en abuso sexual del mundo occidental se mantengan informados sobre el contenido de estas extrañas confesiones y ya he esbozado cómo se llegan a oír siempre las mismas cosas en palabras de niños inocentes.

Cuando trazan las coordenadas del infierno satánico, los psicoterapeutas actuales parecen cometer los mismos errores que los demonólogos del pasado: basándose en las entrevistas con sus clientes, construyen un universo que comparan con lo que se ha escrito sobre satanismo. Así, pasan por alto, tanto ahora como en el pasado, la verificación empírica de casos concretos. Se pueden encontrar numerosos ejemplos de ello en la obra *Treating Survivors of Satanist Abuse*, editada por Valerie Sinason, psicoterapeuta infantil especialista en la Tavistock Clinic de Londres (Sinason, 1994).

En este sentido, podemos aprender de la Inquisición española. Mientras Salazar estaba en su viaje de reconocimiento, sus dos colegas escribieron al Inquisidor General y le pidieron permiso para encarcelar a un cura local porque se había tomado la libertad de criticar la caza de brujas de la Inquisición. El Inquisidor General, Bernardo de Sandoval y Rojas, que casualmente era el mecenas de Miguel de Cervantes, les respondió discretamente pero con firmeza y les ordenó que hicieran gala de mayor apertura y tolerancia:

Si hubiera en este asunto personas cristianas celosas y piadosas que desearan dilucidar alguna cuestión con respecto a la cual difieren de la opinión que os habéis formado, no debéis enfadaros. Por el contrario, habéis de escuchar lo que tienen que decir con afabilidad y gratitud. Es vital que todo el mundo se dé cuenta de que siempre pretendéis exponer la verdad y que estáis dispuestos a aceptar los hechos tal y como los encontráis. (Henningsen, 1980, p. 225)

Tomemos esto como advertencia para los jueces, los expertos legales y los trabajadores sociales de nuestra época para cada vez que se ven implicados en uno de estos casos complejos que con tanta facilidad pueden convertirse en brujomanía moderna.

BIBLIOGRAFÍA

- Ankarloo, B. (1984). *Trolldomsprocesserna i Sverige*. Estocolmo: A.B. Nordiska Bokhandeln (con resumen en inglés).
- Ankarloo, B. (1993). «Sweden: The Mass Burnings (1668-1676)». En Ankarloo, B. y Henningsen, G. (eds.) *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*. Oxford: Clarendon.
- Gudjonsson, G. (1992). *The Psychology of Interrogation, Confessions and Testimony*. Chichester, Sx: Wiley.
- Henningsen, G. (1980). *The Witches' Advocate: Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition (1609-1614)*. Reno: NV University of Nevada Press.
- Henningsen, G. (2004). *The Salazar Documents. Inquisitor Alonso de Salazar Frías and Others on the Basque Witch Persecution*. Leiden-Boston: Brill.
- La Fontaine, J. S. (1994). *The Extent and Nature of Organised and Ritual Abuse: Research Findings*. Londres: HMSO.
- Lanning, K. (1992). *Investigator's Guide to Allegations of 'Ritual' Child Abuse*. Quantic.
- Lifton, R. J. (1962). *Thought Reform and the Psychology of Totalism: A Study of «Brainwashing» in China*. Londres: Gollancz.
- Luhrman, Tanya M. (1989). *Persuasions of the Witch's Craft: Ritual Magic and Witchcraft in Present-Day England*. Londres: Blackwell.
- Öhrström, L. (1996). *Sex, lögn och terapi*. Estocolmo: Norstedts.
- Richardson, J. T., Best, J. y Bromley, D. G. (1991). *The Satanism Scare*. Nueva York: Aldine de Gruyter.
- Sebald, H. (1995). «“Hexenkinder”»: Der Mythos der Kindlichen Wahrhaftigkeit». *Hessische Blätter für Volkskunde*, 20, 129-43.
- Sinason, V. (1994). *Treating Survivors of Satanist Abuse*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Smith, M. y Pazder, L. (1980). *Michelle Remembers*. Nueva York: Congdon & Lattis.
- Wikström, M. (1994). «Rituelle overgrep – virkelighed eller fantasi?». En Lundgren, E. et al. (eds.) *La de små barn komme til mig: Barns erfaringer med seksuelle og rituelle overgreb*. Oslo: Cappelen Forlag.
- Wilson, L. (1995). «Salem's Lot: on Satanic Child Abuse», *London Review of Books*, 23 de marzo, pp. 14-18.