

Año LXXXI. urtea

278 - 2020

Septiembre-diciembre

Iraila-abendua



Príncipe de Viana

SEPARATA

Enciclopedia de la brujería

Gustav HENNINGSSEN

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

Enciclopedia de la brujería

Sorginkeriaren entziklopedia

Encyclopedia of Witchcraft

Gustav Henningsen

DOI: <https://doi.org/10.35462/pv.278.17>

Richard Golden coordinó la edición de una magna obra de referencia, la *Encyclopedia of Witchcraft*, que fue publicada en Santa Bárbara [Estados Unidos] en 2006. En ella participaron los especialistas más reputados a nivel mundial. Gustav Henningsen redactó ocho artículos temáticos*, de los que ofrecemos a continuación los cinco que están vinculados con la brujería vasco-navarra. Significativamente, él mismo es objeto de investigación por parte de William Monter (vol. 2, pp. 482-483) y es mencionado como autoridad en el artículo sobre historiografía de Wolfgang Behringer (vol. 2, p. 497). [P. de V.].

Richard Golden-ek *Encyclopedia of Witchcraft* izeneko obraren edizioa koordinatu zuen. Erreferentziako obra handi hori Santa Bárbaran [AEB] argitaratu zuten 2006an. Lan horretan, munduko aditurik ospetsuenek parte hartu zuten. Gustav Henningsenek zortzi artikuluko tematiko idatzi zituen*, eta jarraian Euskal Herriko sorginkeriarekin lotuta dauden bostak emanen ditugu. Esanguratsua da ikustea nola William Monter-ek gure aditu hau ikertzen duen (2. liburukia, 482.-483. or.) eta nola autoritate gisa aipatzen duen Wolfgang Behringer-ek historiografiari buruzko artikuluan (2. liburukia, 497. or.) [P. de V.].

Richard Golden edited a major work of reference, the *Encyclopedia of Witchcraft*, published in Santa Barbara [USA] in 2006. The most reputed specialists in the world made contributions. Gustav Henningsen wrote eight thematic articles*, of which we offer here the five to do with witchcraft in the Basque Country and Navarre. Significantly, he himself is the subject of research by William Monter (vol. 2, pp. 482-483) and is referred to as an authority in the article on historiography by Wolfgang Behringer (vol. 2, p. 497). [P. de V.].

* Ver la referencia detallada de esta obra en la *Autobibliografía* de Gustav Henningsen, publicada en este Homenaje, n.º 106.

Ikus obra horren erreferentzia zehatza Gustav Henningsenen *Autobibliografía*n (106. zenbakia), zeina omenaldi honetan argitaratu baita.

See detailed reference of this work in the *Autobiography* of Gustav Henningsen, published in this tribute, No. 106.

1. PAÍS VASCO. La gran ola de pánico por la brujería vasca. Nota sobre etimología. Referencias y lecturas complementarias. 2. ZUGARRAMURDI, BRUJAS DE. Referencias y lecturas complementarias. 3. SALAZAR FRÍAS, ALONSO DE (1564-1636). Referencias y lecturas complementarias. 4. VALENCIA, PEDRO DE (1555-1620). Referencias y lecturas complementarias. 5. CARO BAROJA, JULIO (1914-1995). Referencias y lecturas complementarias.

1. PAÍS VASCO¹

El País Vasco lo conforman las zonas en las que se habla euskera cerca del golfo de Vizcaya a ambos lados de los Pirineos: la región francesa de Pyrénées-Atlantiques y las provincias del País Vasco español y Navarra. A pesar de la preponderancia de los procesos a la brujería vasca en la historia de la persecución a la brujería en Europa, no existe un análisis académico sobre el tema. En concreto, se sabe poco de los procesos en el País Vasco francés, porque la mayoría de los archivos han desaparecido. En el País Vasco español muchos se han conservado, pero deben analizarse más detalladamente. La situación mejora en Navarra, donde se ha conservado material de los tres tribunales que procesaron a personas acusadas de brujería: el Consejo Real de Navarra, el Tribunal del obispado de Pamplona para Navarra y parte de Guipúzcoa, y el Tribunal de la Inquisición de Logroño, cuya jurisdicción incluía todo el País Vasco español. Los archivos de este último Tribunal se perdieron durante las guerras napoleónicas, pero se han conservado sumarios de esos documentos en las llamadas relaciones de causas que se enviaban anualmente a la Suprema (Consejo de la Suprema Inquisición) y que ahora se conservan en el Archivo Histórico Nacional de Madrid.

En las fuentes de la Inquisición sobre Navarra y las provincias vascas se mencionan 410 casos celebrados entre 1538 y 1798 contra «supersticiosos», que era el término utilizado por el Santo Oficio para una gran variedad de «delincuentes mágicos», desde

1 *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*, Santa Barbara: ABC-Clio, 2006, t. 1, pp. 93-97, s.v. «Basque Country».

gente maliciosa («hechiceros» y «hechiceras») y magos sabios («nigromantes») hasta brujos propiamente dichos, hombres y mujeres (Henningsen, 1993, pp. 58, 71; Moreno Garbayo, 1977, p. 117). En los registros también figuran varios centenares de casos de tribunales seculares de los siglos XVI y XVII, así como una veintena de casos gestionados por el Tribunal del obispado de Pamplona entre 1589 y 1728. De los dos últimos tribunales mencionados también existen registros de varias «demandas de brujería», es decir, casos de difamación relacionados con acusaciones de brujería o casos presentados contra cazadores de brujos por atacar a gente inocente. Tras la gran persecución a la brujería vasca entre 1609 y 1611, por ejemplo, el Consejo Real de Navarra condenó a algunos funcionarios a varios años de destierro por abuso de poder; el Tribunal del obispado condenó al párroco de Errazu a dos meses de confinamiento en la iglesia del pueblo por autoproclamarse cazador de brujas y por negar los sacramentos a las personas sospechosas de brujería (Idoate, 1978, pp. 158, 166, 388).

En el siglo XIV ya existen datos de procesos por *maleficium* (magia dañina) en el País Vasco, tanto al norte (1393) como al sur (1329, 1332, 1370) de los Pirineos. A las acusadas, todas mujeres, se las llama «emponzoñadoras», «faytilleras» o «hechiceras» y «herboleras malas», pero, dado que también se las acusaba de infanticidio y tuvieron que librarse de las acusaciones mediante ordalías del fuego, es probable que todas estas acusaciones reflejasen la creencia popular en la brujería (Lespy, 1874-1875, p. 61; Idoate, 1978, pp. 245-248). La palabra en euskera para decir bruja, «orguina», aparece por primera vez en un caso por difamación celebrado en Pamplona en 1415, en el que se condenó a dos mujeres por llamar a otra «sorguina, herbolera et faytillera» (Idoate, 1978, p. 18). Hay que irse casi un siglo más adelante para encontrar información fiable sobre la persecución a la brujería en el País Vasco: en 1466, la provincia de Guipúzcoa se quejó a Enrique IV de Castilla del gran daño que causaban las brujas, pero al mismo tiempo hizo notar que en sus ordenanzas no figuraba nada sobre brujería («sorguines y brujas»), de manera que los jueces locales no podían procesarlas. Enseguida se puso remedio a esta situación mediante una ordenanza real del 15 de agosto de ese mismo año (Orella Unzué, 1983, pp. 108-110). Según una fuente antigua, el primer juicio auténtico por brujería se celebró en Navarra en 1496, cuando todavía era un reino independiente (Henningsen, 2004, doc. 2.1).

Según el historiador especializado en la Inquisición J. A. Llorente, los inquisidores de la diócesis de Calahorra quemaron a más de 30 personas acusadas de brujería en Durango, Vizcaya, en 1507. Investigaciones recientes han suscitado dudas sobre esta información (Monter, 1990, p. 257), pero, dado que ha salido a la luz el proceso de una mujer que fue quemada por la Inquisición en ese mismo lugar al año siguiente, es difícil pasar por alto lo que dice Llorente. La acusada era una partera de Munguía, cerca de Bilbao, y en su proceso judicial mencionó el aquelarre de las brujas por primera vez en territorio vasco. María San Juan de Carón, que así se llamaba la mujer, confesó haberse entregado al diablo Belcebú y haber acudido como bruja a las reuniones y congregaciones del diablo, donde había renunciado al cristianismo, adorado al diablo y participado, junto con otros brujos, en la destrucción de cosechas en los campos. Además, había provocado impotencia en algunos matrimonios y lanzado hechizos que causaban enfermedades y la muerte a animales y personas. También dijo que las autoridades seculares

habían quemado a su madre por bruja «hace 30 años», es decir, alrededor de 1478 (Henningsen, 2000, p. 355).

Tras la conquista de Navarra en 1512, la Inquisición se introdujo también en ese territorio y, aunque pronto se fusionó con el Tribunal de Calahorra, sus jueces siguieron llamándose a sí mismos inquisidores de Navarra. Sin embargo, fue el recién creado Consejo Real de Navarra quien lideró la caza de brujas. En 1525-1526 el juez Pedro de la Balanza emprendió una expedición punitiva contra los brujos de los valles de Roncal, Salazar y otros lugares del norte de Navarra, acompañado por 25 soldados y un verdugo. Balanza también recurrió a una mujer de la zona, Graciana de Ezcároz, para identificar a los brujos. En una ocasión examinó a un grupo de 400 personas, de las que seleccionó a dos hombres y diez mujeres en los que había encontrado la marca del diablo (Caro Baroja, 1964). Se trataba de una idea específicamente vasca, según la cual podía identificarse a los brujos gracias a una marca que el diablo les hacía en el iris del ojo izquierdo. En relatos un poco más antiguos, puede leerse sobre un inquisidor, Avelaneda, que más o menos en la misma época narraba en una carta al alguacil de Castilla una expedición punitiva similar, durante la que, entre otras cosas, hizo un experimento con una bruja que, después de unirse con un ungüento para volar, salió volando por una ventana elevada ante los ojos de sus soldados (Caro Baroja, 1964, p. 146). No obstante, como han demostrado después varias personas, esta fuente era falsa: en Navarra nunca hubo un inquisidor con ese nombre.

En los procesos seculares de la década de 1520 aparecían casi todos los temas que figuraban en relatos posteriores de los aquelarres vascos: el ungüento para volar hecho con sapos desollados; las salidas de casa por la chimenea o por ventanas abiertas; la cabra diabólica en el aquelarre a la que las brujas debían besar debajo de la cola; la comida, los bailes y la fornicación con el diablo; la vuelta a casa antes del amanecer; los miércoles y viernes como días de encuentro; la elaboración de polvo de brujas para esparcirlo por los campos y de «potaje verde» para envenenar a otras personas (Idoate, 1978, pp. 23-57, 249-271). Una característica especial de los procesos a la brujería vasca fue la idea de que los brujos se llevaban a niños y jóvenes al aquelarre cuando estaban durmiendo en su cama y así los reclutaban para su malvada secta. En otros países se decía que los brujos llevaban con ellos al aquelarre a sus propios hijos, pero el rapto institucionalizado de los hijos de otras personas para llevarlos al aquelarre de las brujas solo se conoce en otro lugar de Europa: en los procesos del norte de Suecia de finales del siglo XVII, donde este fenómeno se conocía como *barneföring*, «rapto de niños». Los niños brujos vascos aparecieron por primera vez en un auto de fe en Pamplona en 1540; eran por lo menos 30 chicos y chicas de entre 10 y 14 años (Henningsen, 2000, p. 356). Todos procedían del valle de Salazar, donde la autoridad secular había instigado quemaduras masivas en 1525, pero esta vez, gracias a la Inquisición, todos se libraron de castigos de penitencia más leves. El rapto de niños se convirtió en un elemento central en los procesos a la brujería vasca y siguió siéndolo hasta bien entrado el siglo posterior.

La persecución a los brujos vascos gozó de un gran apoyo local. En varios casos, hubo campesinos vascos en los Pirineos que hicieron colectas en sus parroquias para recaudar la cantidad necesaria para llamar a un comisario del Consejo Real de Nava-

rra que acabase con sus brujos (Henningsen, 1980, p. 18). No está claro el número de sentencias en tribunales seculares del País Vasco. Por lo que respecta a la Inquisición, las sentencias cesaron cuando se transmitieron instrucciones nuevas para los casos de brujería en diciembre de 1526. Como en esa época el Tribunal de Calahorra exigía de forma sistemática que los casos de brujería se transfiriesen a su jurisdicción, también se habían impuesto esas restricciones en los otros dos tribunales. En el periodo posterior solo se tiene noticia de tres quemas de brujas, todas ellas realizadas por la autoridad secular en 1575 (Idoate, 1978, pp. 242, 328). Durante la gran persecución contra la brujería vasca a comienzos del siglo XVII, la Inquisición retomó temporalmente las quemas de brujas. En un auto de fe en Logroño, a donde se había trasladado el Tribunal, se quemó a cuatro hombres y siete mujeres, y en 1621 las autoridades locales de Pancorbo consiguieron quemar a cuatro mujeres y un hombre por brujería (Henningsen, 1980, pp. 199, 388). Después de eso, no se conoce ninguna otra quema de brujas en el País Vasco español.

Aunque hubo persecuciones de brujas por todo el Norte de España, fueron en concreto los acontecimientos en el País Vasco los que dieron forma a la política de brujería de la Inquisición española. En enero de 1526, los inquisidores de Navarra enviaron al Consejo de la Suprema Inquisición cuatro procesos para que los revisaran y un tiempo después el Consejo los devolvió con instrucciones de que se obtuvieran pruebas de las acusaciones. Había que examinar los presuntos delitos con más detalle para determinar si de verdad se habían producido y si podía atribuírseles una explicación natural que no fuera la brujería (Henningsen 2003, p. 595). Más tarde ese mismo año, el Inquisidor General convocó una reunión de expertos en Granada y el 14 de diciembre se presentaron las nuevas instrucciones mencionadas anteriormente, que después también se enviaron a otros tribunales. Esta nueva normativa se ocupaba en gran medida de velar por que se aplicase el principio de legalidad en los procesos por brujería: se estipulaba, entre otras cosas, que no podía detenerse a nadie basándose únicamente en las acusaciones de otros brujos; que, cuando los inquisidores recibieran a personas acusadas de brujería, debían tener en cuenta si el tribunal secular ya había torturado a los prisioneros; y que, a través de los interrogatorios a otros miembros del hogar, había que averiguar si las personas acusadas habían estado fuera de casa las noches en las que afirmaban haber asistido a los aquelarres o si se habían quedado en casa toda la noche sin salir (Henningsen 2003, p. 597).

La Inquisición recibía una gran influencia de la estricta tradición neoescolástica de las universidades españolas, lo que complicaba que la demonología de inspiración neoplatónica del Norte de Europa se hiciese un hueco en España. Encontramos una excepción en el País Vasco, donde la influencia francesa tuvo un gran efecto sobre dos inquisidores del Tribunal de Logroño en 1609 que se materializó en un breve retorno a la quema de brujas. Tras las feroces críticas a este proceso por brujería expresadas por el tercer inquisidor del Tribunal, Alonso de Salazar Frías, se restableció la costumbre del Santo Oficio, de casi un siglo de antigüedad, de no quemar brujas. Las nuevas instrucciones del Consejo de la Suprema publicadas en agosto de 1614 (escritas en gran medida por Salazar) garantizaron el cese definitivo de la quema de brujas en todos los tribunales de la Inquisición española.

La gran ola de pánico por la brujería vasca

El fenómeno conocido como «la gran ola de pánico por la brujería vasca» se inició en el lado francés de los Pirineos, en Pays de Labourd, donde algunos nobles y autoridades urbanas se acusaron mutuamente de brujería en el transcurso de sus disputas por el poder local. En 1608, dos nobles enviaron una queja a Enrique IV de Francia en la que aseguraban que el número de brujos había crecido de forma tan alarmante durante los cuatro años anteriores que no quedaba ni un rincón de Pays de Labourd en el que no hubiera brujas. En un real decreto del 10 de diciembre se nombró a dos representantes del Parlamento (tribunal judicial soberano) de Burdeos, uno de ellos Pierre de Lancre, para que investigasen el asunto. Junto al presidente del Parlamento, Jean d'Espaignet, de Lancre fue enviado a Labourd con autoridad para interrogar bajo tortura y dictar condenas a muerte sumarias. Empezaron esta expedición punitiva el 1 de julio. Su misión expiraba en diciembre de 1609, pero, debido a otras obligaciones, los jueces terminaron su campaña un mes antes. No se sabe a cuántos brujos se quemó ese verano; todos los registros originales se han perdido. En el libro de de Lancre, que es nuestra fuente principal, se afirma sin ningún género de duda que fueron quemados tres curas y otros ocho brujos, pero después se trasladó a otros prisioneros a Burdeos, donde los juicios se prolongaron varios años, así que es posible que tuviese lugar alguna otra ejecución (Henningsen, 1980, p. 25). El inquisidor Salazar, que parecía estar bien informado sobre la persecución de Pays de Labourd (seguramente a través del obispo de Pamplona, que estaba en contacto con su colega francés, el obispo de Bayona), afirmó en 1612 que los jueces franceses habían quemado a más de 80 personas por brujería durante su verano de campaña (Henningsen, 2004, doc. 12.72).

Cuando de Lancre llegó a Pays de Labourd, la histeria en torno a la brujería ya estaba desatada. Por la noche la gente velaba a sus hijos en las iglesias para evitar que se los llevaran al aquelarre y las autoridades locales habían encarcelado a muchos brujos. El principal instigador de esta caza de brujas local fue el señor de Urtubie, Tristán de Gamboa d'Alzate, uno de los dos nobles que habían escrito la queja al rey. Sabemos que él mismo había encarcelado a algunas mujeres mayores y a una de ellas le había sonsacado quiénes eran todos los brujos de la zona (Henningsen, 2004, doc. 7.1). El relato de la anciana constituía la base de la carta enviada al rey y durante su expedición punitiva en Labourd los comisarios especiales trabajaron codo con codo con el señor de Urtubie y con su aliado, el juez de paz Jean d'Amou.

En diciembre de 1608, el pánico por la brujería se extendió a Urdax y Zugarramurdi, dos pueblos españoles en la parte norte de los Pirineos. La Inquisición intervino de inmediato e hizo encarcelar a diez de los sospechosos (Henningsen, 1980, pp. 52-57). Tras siete meses de lavado de cerebro en la cárcel del Tribunal de Logroño, todos ellos confesaron. Con información detallada sobre los rituales de los brujos y los nombres de sus cómplices, el segundo inquisidor del Tribunal, Juan de Valle Alvarado, viajó a la frontera norte y en septiembre contactó allí, a través de los clérigos locales, con los comisarios franceses dedicados al caso de brujería, que incluso llegaron a enviarle copias de algunos de sus procesos. Valle estaba convencido de que se enfrentaba a una secreta secta de brujos extendida por esa zona de los Pirineos y de que solo había que sacarla

a la luz. En Urdax y Zugarramurdi las cosas fueron como el inquisidor Valle tenía previsto, pero en las llamadas Cinco Villas del valle del Bidasoa estaba todo tranquilo; no hubo ni una sola reacción a los edictos de la Inquisición en los que se instaba a la gente a entregarse. Hasta que los curas, a instancias del inquisidor, despotricaron contra los brujos desde sus púlpitos y describieron los abominables rituales de la secta con todo lujo de detalles, no empezaron a aparecer brujos dispuestos a confesar. Más o menos a la vez, la brujomanía se propagó desde Francia por la costa, hasta Fuenterrabía y San Sebastián, donde pronto veintenas de niños afirmaron que todas las noches los llevaban a aquelarres.

Hasta ese momento, el pánico había quedado restringido a las regiones fronterizas del Norte; en todos los demás distritos sometidos al Tribunal de Logroño, reinó la paz hasta el otoño de 1610, cuando se enviaron predicadores a las montañas para convertir a todas aquellas personas bajo la influencia de la secta maligna. Poco después, en noviembre, se celebró en Logroño un auto de fe con los primeros 31 brujos y allí se dirigió una avalancha de 30 000 personas para escuchar la lectura de las sentencias y ver la quema de brujas (Henningsen, 1980, pp. 184, 198-200). La cruzada de sermones y el auto de fe hicieron que la brujomanía se propagase de forma explosiva.

En todos los pueblos puede observarse 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 estaban durmiendo en sus camas. Soñaban lo mismo una noche tras otra: 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. Después de que los «niños brujos» contasen sus aventuras nocturnas, la maquinaria del pánico se ponía en marcha. Pero los sueños no llevaban directamente a las acusaciones; no era hasta tiempo después cuando los niños decidían revelar quién se los llevaba por la noche. 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 30 niños brujos confesaron que el pastor les había llevado al aquelarre. Sin embargo, después de que el trabajador local de la Inquisición hubiera enviado al pastor a Logroño como prisionero, los niños coincidieron en que ahora les llevaba al aquelarre una mujer de 60 años. Cuando arrestaron también a esa mujer, los niños acusaron a otra (Henningsen, 2004, pp. 216-218).

La brujomanía vasca tuvo los mismos tres componentes en todas partes: adoctrinamiento, epidemia onírica y confesiones inducidas. La gente del pueblo recurría a todo tipo de torturas para forzar las confesiones. 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.

En marzo de 1611, el Santo Oficio ya tenía los nombres de 1946 personas que habían confesado ser brujas a funcionarios locales de la Inquisición o estaban bajo

sospecha de serlo. Abrumado por el calibre de esa «apostasía en masa», el Inquisidor General optó por declarar la amnistía para todos los miembros de la secta de brujería que se entregasen antes de una fecha determinada. Salazar, que estaba visitando la zona, fue el encargado de recibir estas confesiones voluntarias, pero al mismo tiempo el Consejo de Inquisición de Madrid le ordenó que obtuviese pruebas de que la presunta secta de brujería de verdad existía. Tras un viaje de ocho meses por todo el País Vasco español, Salazar volvió a Logroño con un diario de su visita compuesto por 11 200 páginas manuscritas, incluidos los registros de los 1802 casos de los que se había ocupado durante su viaje (Henningsen, 1980, pp. 407, 437). De todos ellos, 1384 eran de chicos y chicas de entre 12 y 14 años, respectivamente (Henningsen, 2004, p. 266). Sus dos colegas estaban ya impacientes por empezar a castigar a quienes no se habían entregado. Pero, para su máxima indignación, Salazar concluyó en su informe para el Inquisidor General que no había encontrado pruebas de ni un solo acto de brujería. Al contrario: sus viajes habían confirmado su sospecha de que los procesos por brujería que sus colegas habían iniciado seis meses antes del nombramiento de Salazar habían sido un gran error. Tras un tira y afloja de varios años en el Tribunal, el caso lo resolvió el Consejo de la Suprema Inquisición, que respaldó plenamente la opinión de Salazar. Las sentencias del auto de fe se dejaron a un lado, se suspendieron todos los casos que se estaban gestionando en ese momento y, para evitar errores parecidos en el futuro, se enviaron a Logroño las instrucciones del 29 de agosto de 1614. Para entonces, no obstante, toda la zona había recobrado la calma, como se decía en un informe local. «La gente duerme tranquila y no hay noticia de idas y venidas a los aquelarres» (Henningsen 2004, p. 396).

Nota sobre etimología

Aquelarre es la palabra vasca para designar las reuniones de los brujos. La palabra suele explicarse como un compuesto formado por *aker*, «macho cabrío», y *larre*, «prado». Pero esta etimología, a la que puede seguirse la pista hasta el informe impreso del auto de fe de Logroño de 1610, de donde la tomó y la tradujo de Lancre, se ha cuestionado en los últimos tiempos. El antropólogo vasco Mikel Azurmendi considera que *aker* no puede perder la *-r*, y, por lo tanto, planteó que tal vez aquelarre se derive de *alkelarre*, o «prado con flores de alka». El *alka* (*Dactylis hispanica*) es una planta venenosa que pone enfermas a las vacas si se la comen. Seguramente hubo algún error de traducción durante los interrogatorios, que se hicieron con un intérprete de euskera, de manera que los inquisidores entendieron equivocadamente como una palabra vasca para designar las reuniones de los brujos lo que en el relato original era el nombre de un lugar concreto de Zugarramurdi en el que se creía que se reunían los brujos. En las fuentes anteriores a 1609, a los aquelarres de los brujos se los llamaba ayuntamientos, conjuntamientos y conventículos del demonio, o congregaciones del cabrón. La palabra aquelarre aparece por primera vez en una carta del Tribunal de Logroño al Consejo de la Suprema de Madrid, con fecha de 22 de mayo de 1609, en la que los inquisidores escribieron que estaban recabando información sobre las «juntas y aquelarres» de los brujos de Zugarramurdi. Al año siguiente, los inquisidores afirmaron que la palabra era desconocida en euskera, pero que era un término secreto que usaban solo los brujos. La palabra inventada se extendió muy rápido; a pesar de las

dudas sobre cómo se escribía (alquelarre, aquellarre, aquerllarre), aquelarre enseguida se impuso y luego el castellano la absorbió como préstamo del euskera (Henningsen, 2000).

Referencias y lecturas complementarias

- Caro Baroja, Julio. 1964, *The World of the Witches*. Londres: Weidenfeld and Nicolson. [2015. *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial].
- Henningsen, Gustav. 1980. *The Witches' Advocate: Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition*. Reno: University of Nevada Press [1983. *El abogado de las brujas: brujería vasca e Inquisición española*. Madrid: Alianza Editorial.]
- Henningsen, Gustav. 1993. «The Database of the Spanish Inquisition. The “relaciones de causas” -project’ revisited». Pp. 43-85 in *Vorträge zur Justizforschung: Geschichte und Theorie*. Editado por Heinz Mohnhaupt y Dieter Simon. Fráncfort del Meno: Max-Planck-Institut für Europäische Rechtsgeschichte.
- Henningsen, Gustav. 2000. «El invento de la palabra aquelarre». Pp. 353-359 en *Historia y Humanismo I*. Vol. 1. Editado por J. M. Usunáriz Garayoa. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Henningsen, Gustav. 2003. «La inquisición y las brujas». Pp. 563-582 en *L’Inquisizione: Atti del Simposio Internazionale nel Vaticano 1998*. Editado por Agostino Borromeo. Ciudad del Vaticano: Biblioteca Apostólica Vaticana.
- Henningsen, Gustav. (ed.). 2004. *The Salazar Documents: Alonso de Salazar Frías and Others on the Basque Witch Persecution (1609-1614)*. Leiden y Boston: Brill.
- Idoate, Florencio. 1978. *La brujería en Navarra y sus documentos*. Pamplona: Institución Príncipe de Viana.
- Lancre, Pierre de. 1982. *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons*. Editado por Nicole Jacques-Chaquin. París: Montaigne [2004. *Tratado de brujería vasca: descripción de la inconstancia de los malos ángeles y demonios*. Tafalla: Txalaparta.]
- Lespy, Vastin. 1874-1875. «Les sorcières dans le Béarn 1393-1672». *Bulletin de la Société des Sciences, Lettres et Arts de Pau*. 2.^a serie, 4, 28-86.
- Llorente, Juan Antonio. 1817-1818, *Histoire critique de l’Inquisition d’Espagne*. 4 vols. París [1981. *Historia crítica de la Inquisición en España*. 4 vols. Madrid: Hiperión.]
- Monter, William. 1990. *Frontiers of Heresy: The Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicilia*. Nueva York: Cambridge University Press [1992. *La otra inquisición. La Inquisición española en la Corona de Aragón, Navarra, el País Vasco y Sicilia*. Barcelona: Editorial Crítica.]
- Moreno Garbayo, María Natividad. 1977. *Catálogo de alegaciones fiscales*. Madrid: Archivo Histórico Nacional.
- Orella Unzue, José Luis. 1983. *Cartulario Real de Enrique IV a la provincia de Guipúzcoa (1454-1474)*. San Sebastián: Sociedad de Estudios Vascos.

2. ZUGARRAMURDI, BRUJAS DE²

El proceso de las brujas de Zugarramurdi es, sin punto de comparación, el más famoso en la historia de España y ya fue un «acontecimiento mediático» en la época. Sus veredictos se pronunciaron en un auto de fe en Logroño los días 7 y 8 de noviembre de 1610 ante 30 000 personas de todo el norte de España. Poco después, podían leerse sus revelaciones sensacionalistas en el panfleto del impresor de Logroño Juan de Mongastón, que se tradujo al francés y se incorporó a la obra de Pierre de Lancre *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons* [*Tratado de brujería vasca: descripción de la inconstancia de los malos ángeles y demonios*, 1612, cap. 5.3]. El relato de Mongastón lo reimprimió más tarde (en 1811 y 1824) Leandro de Moratín, el amigo de Francisco de Goya. Hasta el siglo XX no salió a la luz toda la verdad sobre el juicio.

Zugarramurdi y Urdax son dos pueblos vascos situados en la parte norte de los Pirineos, cerca de la frontera con Francia. En aquel entonces, Zugarramurdi era una parroquia subordinada a Urdax y su iglesia la atendía un monje premostratense del convento de Urdax. La población sumada de ambos pueblos era de poco más de 600 personas. El abad de Urdax tenía jurisdicción sobre los asuntos espirituales y seculares de ambos pueblos; los habitantes de Zugarramurdi eran campesinos y pastores, mientras que los de Urdax hacían trabajos agrícolas en las tierras de la abadía.

26 de los 31 brujos del proceso celebrado en 1610 (10 hombres y 16 mujeres de entre 20 y 80 años) procedían de estos dos pueblos. En conjunto, debían de suponer una parte considerable de la población adulta. En el auto de fe, se los presentó como el círculo central del grupo de brujería que la Inquisición había desenmascarado en estas remotas comunidades de la Montaña. La «reina del aquelarre» era Graciana de Barrenechea, la mujer de un pastor de 80 años; la segunda bruja más importante era la viuda de un agricultor octogenario, Estevanía de Navarcorena; y la tercera en el escalafón era la esposa de un carpintero de 52 años, María Chipía de Barrenechea. Esta última también era la tía de la joven María de Jureteguía, la testigo principal de la Inquisición, que durante el juicio se incriminó a sí misma y también a sus familiares. El consuegro de Graciana, el pastor Miguel de Goiburu, era el «rey del aquelarre» y él y otro hombre mayor también eran los encargados de «llevar las vestiduras del diablo». El hijo de Miguel, Juanes de Goiburu, que estaba casado con una de las hijas de Graciana, Estevanía, «tocaba el bombo en el aquelarre», y su primo Juanes de Sansín, cesterero soltero, «tocaba el tambor». Como encargado del bombo, Miguel debía unirse al cortejo cada vez que su suegra llevaba a su mujer, Estevanía, ante el diablo y tenía que estar presente con la banda y tocar mientras el diablo gozaba de ella. En este círculo más íntimo también estaban dos curas que ayudaban al diablo y asistían a la misa negra. Eran un coadjutor de Fuenterrabía de 34 años, Juan de la Borda, hijo de un agricultor rico de Zugarramurdi, y su primo un poco más mayor, fray Pedro de Arburu, monje en el monasterio de Urdax e hijo del encargado del hospital del monasterio.

2 *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*, Santa Barbara: ABC-Clio, 2006, t. 4, p. 1236-1238, s. v. «Zugarramurdi, witches of».

La descripción de los rituales de estos brujos supera a la de la mayoría de los demás aquelarres por su inventiva y su abundancia de detalles. Por eso sorprende que la gente corriente de Zugarramurdi no pareciera haber oído hablar de los aquelarres de las brujas antes de que estallase el pánico. Había habido casos aislados de embrujos y parece, por sus confesiones, que se consideraba responsables a los acusados de varias muertes de niños pequeños, de enfermedades de personas adultas, pérdidas de ganado y destrucción de cosechas. Pero no se habían formulado acusaciones claras; la gente prefería guardarse sus sospechas para sí o culpaban de sus desgracias a «las brujas», en general. Como resultado, el ambiente estaba plagado de sospechas sin resolver. Para que estallase la explosión en una comunidad como esta, solo hacía falta que alguien consiguiera convencer a la gente de que tenía pruebas. Eso es lo que pasó en Zugarramurdi.

A comienzos de diciembre de 1608, una joven del pueblo volvió después de vivir varios años en Ciboure, un pueblo costero cercano del lado francés de la frontera. María de Ximildegui, que entonces tenía 20 años, contó cosas interesantes del tiempo que había pasado en Francia. Había pertenecido a un grupo de brujería durante 18 meses, pero una experiencia que tuvo durante la Cuaresma en 1608 la había hecho reconvertirse al cristianismo. Tras una profunda crisis y siete semanas de enfermedad, visitó a un cura erudito en Hendaya, que escuchó su confesión y le dio potentes remedios con los que resistirse al diablo hasta que obtuvo el permiso del obispo para absolverla. A finales de julio, el cura por fin le dio la comunión. María –que se parece, en muchos sentidos, a los llamados supervivientes de los juicios del siglo XX por abuso infantil satánico– no solo contó su caso, sino que también habló de la nueva ola de pánico por brujería que se había desatado en Francia y de las vigiliadas que se organizaban en la iglesia de Ciboure para evitar que las brujas se llevasen a los niños al aquelarre. Pero lo más interesante era que, mientras fue una bruja, María también había asistido a un aquelarre en Zugarramurdi y por eso sabía quiénes eran brujos en el pueblo. Cuando empezó a dar nombres de personas, enseguida surgieron las protestas. El primero en alzar la voz fue el campesino Esteve de Navarcorea, quien, junto con sus familiares, la instó a dar explicaciones por haber acusado a su esposa, María de Jureteguía, de 22 años. La chica venida de Francia respondió que, si la dejaban hablar con la mujer de Esteve, estaba segura de que la haría confesar. Las dos mujeres se encontraron y mantuvieron una larga conversación. María de Ximildegui describió todo lo que había visto en el aquelarre de Zugarramurdi, mientras que la otra mujer negaba todas las acusaciones en cuanto eran formuladas y juraba que era todo mentira. Pero la chica procedente de Francia narraba los detalles de forma tan vívida que quienes la escuchaban fueron convenciéndose y empezaron a presionar a María de Jureteguía para que confesara. Cuando la joven esposa se dio cuenta de que no tenía escapatoria, se desmayó; poco después, cuando se recuperó, confesó y admitió que todo lo que había dicho la otra mujer era cierto. Confesó haber sido una bruja desde que era una niña y nombró a María Chipía de Barrenechea, su tía por parte de madre, como su instructora en las artes malignas. María de Jureteguía fue conducida ante el párroco fray Felipe de Zabaleta, donde repitió su confesión. Fray Felipe la instó a hacer una confesión pública en la iglesia de Zugarramurdi y a pedir el perdón de la congregación por todo el daño que había causado. En los días siguientes, varias de las demás personas denunciadas por la chica que había venido de Francia siguieron el ejemplo de María de Jureteguía e hicieron confesiones públicas.

Entre tanto, María empezó a tener la sensación de que las brujas la estaban persiguiendo. Poco antes de Navidad, el diablo y sus brujos invadieron su casa y trataron de raptarla, pero no lo consiguieron porque los vecinos estaban de vigilia con su familia. La ola de pánico ante la brujería se extendía día tras día. Poco antes de Año Nuevo, una docena de personas entraron por la fuerza en las casas de los vecinos que estaban bajo sospecha para buscar a sus «sapos» (espíritus con forma de animal que suelen ayudar a las brujas). Fueron a casa de Miguel de Goiburu, de Graciana de Barrenechea y de Estevanía de Yriarte. Al día siguiente, el marido de Estevanía, el pastor Juanes de Goiburu, acudió al cura del monasterio para quejarse de lo que había pasado. Fray Felipe le dijo que fuese a buscar a su mujer. Cuando Juanes volvió con ella, el cura declaró que la habían desenmascarado como bruja. Cuando Estevanía negó la acusación, fray Felipe le puso su estola y una reliquia en la cabeza, exhortándola a decir la verdad. Al final, después de que la amenazasen el cura y otras personas allí presentes, Estevanía confesó y admitió que era una bruja.

A algunas personas más, igualmente sospechosas, las llevaron ante el cura a la fuerza; cuando las amenazaron con torturarlas, también confesaron. Para enero de 1609, una cantidad reseñable de personas habían confesado de esa manera y después habían pedido perdón públicamente en la iglesia de Zugarramurdi. No se conocen los nombres de todas las personas que confesaron ser brujas y pidieron perdón, pero desde luego todas las personas que se mencionan aquí, excepto los dos curas, estaban incluidas en esa lista. También está claro que los acusados procedían de unas «familias de brujos» concretas, relacionadas entre sí por matrimonio. Sin embargo, la línea divisoria entre brujos y no brujos se abría camino entre los vínculos de matrimonio y de hermanos. Es comprensible que los habitantes de Zugarramurdi, ante este hecho, decidieran reconciliarse con sus brujos. Si no se hubiera alertado a la Inquisición, la historia de las brujas de Zugarramurdi habría tenido este admirable fin.

Pero por desgracia sí se avisó a la Inquisición. Las primeras personas arrestadas fueron diez de las que habían confesado en público. Después de que los inquisidores usasen técnicas similares al lavado de cerebro para sonsacarles sus confesiones, esas personas identificaron a otros 16 brujos de Urdax y Zugarramurdi, que también fueron arrestados, junto con otros cinco de otras localidades de la zona fronteriza. Cuando se juntó a los prisioneros nuevos con los que ya estaban presos, ocurrió lo siguiente. Una noche, el guardia vigilaba en secreto a las dos mujeres de su prisión, María de Jureteguía y su tía, María Chipía Barrenechea. Escuchó a María Chipía decirle a su sobrina que no podía confesar sobre lo que la estaban interrogando los inquisidores en la sala de audiencias porque en realidad no era una bruja ni sabía de nadie que lo fuera; también dijo que todo lo que había confesado antes era mentira. Su sobrina le respondió que no podría salir de la cárcel hasta que confesase, aunque fuera mentira, y que era lo que ella misma, María de Jureteguía, había hecho ya (Henningsen, 2004, doc. 14.15).

Para cuando se celebró el auto de fe, 13 de las 31 personas a las que se había detenido habían muerto en prisión de fiebre tifoidea. De los supervivientes, se indultó a diez que habían confesado, entre ellos María de Jauriteguía y su tía, María Chipía. Los demás fueron condenados a la hoguera por «negativos», es decir, por «empecinarse

en negarlo». Los dos clérigos «brujos», no obstante, recibieron el indulto en el último momento, después de que los interrogasen bajo tortura y no confesasen. Pero otros seis «negativos», incluidas las madres de ambos, fueron enviados a la hoguera sin posibilidad de quedar absueltos. Cuatro años después, el Consejo de la Suprema Inquisición admitió que los juicios habían sido un terrible error y exoneró a las víctimas de manera póstuma.

Referencias y lecturas complementarias

- Caro Baroja, Julio. 1964, *The World of the Witches*. Londres: Weidenfeld and Nicolson. [2015. *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial].
- Henningsen, Gustav. 1980. *The Witches' Advocate: Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition*. Reno: University of Nevada Press [1983. *El abogado de las brujas: brujería vasca e Inquisición española*. Madrid: Alianza Editorial].
- Henningsen, Gustav (ed.) 2004. *The Salazar Documents: Alonso de Salazar Frías and Others on the Basque Witch Persecution (1609-1614)*. Leiden y Boston: Brill.
- Mongastón, Juan de, ed. 1611. *Relación de las personas que salieron al Auto de la Fee... en la ciudad de Logroño, en siete y ocho días del mes de noviembre de 1610*. Logroño, Juan de Mongastón. Reimpreso en Pedro de Valencia, 1997, *Obras completas*, vol. 7, p. 157-181, León: Universidad de León.

3. SALAZAR FRÍAS, ALONSO DE (1564-1636)³

Salazar fue un inquisidor español que evitó el asesinato masivo de brujos vascos y que también fue responsable directo de las nuevas instrucciones del 29 de agosto de 1614 que llevaron al cese definitivo de la quema de brujas por parte de la Inquisición española. Nació en Burgos, hijo de un abogado, y pertenecía a una familia influyente de funcionarios y comerciantes prósperos. A los 15 años, Salazar se matriculó en la Universidad de Salamanca, donde se graduó en Derecho canónico cinco años más tarde. En 1588 se ordenó sacerdote y se convirtió en racionero de la catedral de Jaén, en Andalucía. Su obispo, Francisco Sarmiento de Mendoza, había sido catedrático de Derecho canónico en la Universidad de Salamanca y juez en la Chancillería de Valladolid; era un excelente mentor para Salazar. A finales del verano de 1588, Salazar se licenció en Derecho canónico en la Universidad de Sigüenza.

Ahí comenzó la meteórica carrera de este licenciado de 24 años. El obispo lo nombró su representante en las visitas pastorales: como tal, Salazar viajó por toda la diócesis de Jaén; según su autobiografía, no había «iglesia ni pila bautismal» que no hubiera visitado. A los 26 años consigue un puesto como canónigo con un beneficio vitalicio de 1500 ducados al año, unos ingresos elevados si se tiene en cuenta que un inquisidor ganaba

3 *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*, Santa Barbara: ABC-Clio, 2006, t. 4, pp. 994-996, s. v. «Salazar Frías, Alonso de (1564-1636)».

más o menos la mitad. Al parecer, Salazar también actuaba como provisor en el Tribunal del obispado. Cuando el obispo Sarmiento murió en 1594, se supo que también había designado al joven canónigo como su albacea. Ese mismo año, el capítulo catedralicio envió a Salazar a defender los intereses de la diócesis en un pleito con el arzobispo de Granada respecto a los diezmos. Salazar ganó el caso en dos años y medio, durante los cuales también representó a Jaén en el sínodo de Madrid. A partir de 1597, pasó la mayor parte de su tiempo en Madrid, representando al nuevo obispo de Jaén, Bernardo de Sandoval y Rojas, en una serie de pleitos relacionados con los ingresos de la diócesis, todos los cuales ganó. En 1599, cuando don Bernardo fue ascendido a arzobispo de Toledo, uno de los cargos con más poder del país, nombró a Salazar su abogado privado y, para 1600, había conseguido que lo nombrasen fiscal general de la Iglesia castellana. En este nuevo puesto, Salazar conoció a ministros de la Corona y al nuncio apostólico.

Según un historiador español, Salazar era un buen negociador con el tacto y la flexibilidad necesarios para que las cosas fuesen por buen camino; un hombre con grandes talentos diplomáticos y un abogado experimentado que nunca se rendía, aunque se topase con resistencias de las autoridades de las más altas instancias, pero que además solo asumía causas que considerase justas. Les daba mucha importancia a las pruebas escritas, lo que a veces le llevaba a rastrear los archivos; su amor por este tipo de fuentes solía materializarse en una superabundancia de documentación en casos en los que no habría sido necesaria tanta. Además, entre sus cualidades estaban la perspicuidad, la concentración y una formidable capacidad de trabajo: «Cuando Alonso de Salazar asumía un caso, [...] no escatimaba esfuerzos ni dejaba cabos sueltos. Desde ese mismo momento, vivía permanentemente preparado para lograr el mejor resultado posible» (Coronas, 1981, p. 19).

En varias ocasiones, la Santa Sede, bajo el mando tanto del papa Clemente II como del papa Pablo V, lo recomendó para el puesto de inquisidor. Pero no asumió ese cargo hasta que su protector, Sandoval y Rojas, se convirtió en Inquisidor General en 1608. Salazar fue el primer inquisidor que nombró; le asignó el puesto vacante de Logroño el 23 de marzo de 1609. Cuando Salazar ocupó su puesto tres meses después, el proceso contra los brujos de Zugarramurdi estaba en pleno auge y, como era el inquisidor más nuevo, al principio se guió completamente por sus dos colegas más experimentados. No alzó la voz hasta junio de 1610, cuando estaban votando sobre los casos de los dos clérigos «brujos» y otros seis negativos (las personas que se declaraban no culpables). Sus colegas y sus asesores estaban de acuerdo en condenarlos a todos a la hoguera ante las pruebas contundentes contra ellos. Pero, tras criticar las pruebas, Salazar fue el único que votó que todos ellos debían ser interrogados bajo tortura, que sería su única posibilidad de sobrevivir. Ya en esta ocasión, Salazar planteó la importante observación de que ninguno de los brujos que habían confesado había sido capaz de decir si había ido al aquelarre en sueños o en la realidad («corporalmente»). Si podían estar equivocados con respecto a una cuestión tan importante, prosiguió Salazar, también podían errar en los nombres de sus cómplices (Henningsen, 1980, pp. 178-180).

Al año siguiente, durante un viaje de ocho meses por el País Vasco con el edicto de gracia para la secta de brujería, Salazar terminó de confirmar sus recelos: «No he en-

contrado ninguna prueba ni el más mínimo indicio que permita deducir que de verdad haya tenido lugar un acto de brujería» (Henningsen, 2004, p. 340) escribió después en su informe para el Inquisidor General. En su explicación de la génesis de la brujomanía, prácticamente puede decirse que Salazar anticipó la teoría moderna de la comunicación: «La única base para la generación de rumores parece ser el castigo a los brujos en el auto de fe celebrado en Logroño, el edicto de gracia y el hecho de que un inquisidor esté visitando tantos lugares. Al parecer, todo ello justifica que cualquier cosa se interprete inmediatamente como brujería. El fenómeno crece cada vez que se cuenta y a día de hoy no hay desmayo, enfermedad, muerte o accidente que no se atribuya a las brujas» (Henningsen 2004, p. 336).

Además de los casi 2000 casos de los que se ocupó en relación con la amnistía de los brujos, Salazar también encontró tiempo para algunas investigaciones empíricas que le impuso la Suprema (el Consejo de la Suprema Inquisición). En todos los lugares que visitó, trató de contrastar las confesiones de los brujos con las declaraciones de personas que no eran brujas. En Fuenterrabía, por ejemplo, interrogó a la familia de Catalina de Echeverría, una anciana que había dicho, durante su confesión en Logroño, que cuando se convirtió en bruja el diablo le había quitado tres dedos del pie izquierdo. Sin embargo las personas que convivían con ella declararon que esos tres dedos ya le faltaban cuando era pequeña (Henningsen, 2004, p. 300). En paralelo a todo esto, Salazar también realizó dos series de experimentos científicos. La primera tenía que ver con los lugares de encuentro de los brujos y se llevó a cabo en nueve pueblos diferentes; en cada uno de ellos, se eligió a cuatro personas de las que habían confesado ser brujas en relación con la amnistía de los brujos. A esas personas se las llevó en secreto al lugar en el que habían dicho que se celebraban los aquelarres. Allí, se les pedía que indicasen el sitio con más precisión 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. Después se compararon los informes de respuestas. La información coincidía en dos de los nueve experimentos, pero Salazar argumentó que en ambos casos la información se había filtrado, de manera que los participantes en el experimento habían podido ponerse de acuerdo de antemano sobre qué decir. En el resto de experimentos, los participantes se contradijeron. La segunda serie de experimentos versó sobre los polvos y los ungüentos para volar de las brujas que habían salido a la luz. El contenido de 22 tarros de estas sustancias fue analizado por médicos y boticarios, se probó en animales e incluso se hizo que una anciana lo ingiriera. El contenido resultó ser bastante inocuo y, cuando Salazar presionó a los propietarios de las sustancias, salió a la luz, en todos los casos, que los ungüentos eran una invención de los presuntos brujos para satisfacer a sus perseguidores (Henningsen, 1980, pp. 295-298).

Sin embargo, se decía que la mayor parte de las actividades de los brujos tenían lugar en un mundo onírico al que solo los propios brujos tenían acceso y sobre el que solo se podía obtener información a través de ellos. Para resolver el problema, Salazar se centró en las historias de brujería con un relato en dos planos, en las que se hacían referencias a cosas tanto de este mundo como del otro. Por ejemplo, un varón de 70 años confesó que fuera del mundo del aquelarre vivía «en pecado» con una mujer que también era bruja y que los dos iban al mismo aquelarre. Tras escucharlo, Salazar le preguntó si

también estaban juntos y hablaban dentro del aquelarre. Pero el hombre le respondió que «aunque ambos miembros de la pareja se veían entre el gentío, nunca se hablaban ni cruzaban palabra sobre su relación ilícita» (Henningesen 2004, p. 282). Durante los interrogatorios, Salazar manejaba cuatro pares de términos opuestos, cada uno de los cuales incluía un elemento verificable empíricamente:

Allá dentro	Acá fuera
Invisible	Visible
Fingido	Real
Durmiendo	Despierto

Usando su método antropológico casi absolutamente moderno, Salazar fue capaz de manejar las confesiones de los brujos en términos puramente fenomenológicos, sin que le afectasen las opiniones preconcebidas sobre lo que el diablo y los brujos podían o no podían hacer. Durante su posterior debate con sus colegas, Salazar formuló una serie de normas básicas para evaluar los testimonios en casos de brujería y criminales en su conjunto: «No ayuda demasiado afirmar de continuo que el diablo es capaz de hacer esto o aquello. [...] 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 no hay que creer a los brujos y 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).

El hecho de que Salazar a veces plantease reflexiones sobre las capacidades del diablo no significa necesariamente que creyera en la demonología. Sus argumentos demonológicos han de interpretarse como retórica superflua, porque es muy fácil excluirlos del relato sin que sus argumentos se vengan abajo. Eso es justamente lo que distingue a Salazar de Johann Weyer, Friedrich Spee y otros famosos «defensores de los brujos»: en el discurso de estos últimos, la demonología está integrada de forma muy diferente. En general, la demonología parece haber interesado muy poco a Salazar. No cita a ninguna autoridad al respecto y en el catálogo de su biblioteca, con más de 800 títulos, solo hay diez de ese campo.

Salazar propuso una de sus ideas más originales en el debate de los jueces para evaluar las pruebas, en el que abogó por una especie de nihilismo de valores. Argumentó que no contamos con ningún método objetivo para valorar la credibilidad de las personas que confiesan («confitentes», según las denominaba la Inquisición): «Para resolver las contradicciones derivadas de las confesiones, mis colegas clasifican a los acusados en tres categorías: confitentes buenos, malos e indiferentes. Sin embargo, no tenemos ningún método ni regla que nos permita evaluar cada confesión, más allá de la arbitrariedad de la que han hecho uso y que se menciona en su documento. Por lo tanto, la denominación de “confitente malo” se asigna a una persona a la que otro [juez] podría calificar de bueno y viceversa» (Henningesen, 1980, p. 436).

En 1618, Salazar fue trasladado a la Inquisición de Murcia y al año siguiente al Tribunal de Valencia, pero en 1622 volvió a Logroño como inquisidor superior. Sus ser-

vicios como persona especializada en resolución de problemas en distintos tribunales finalizaron en 1628, cuando se convirtió en fiscal del Consejo de la Suprema Inquisición, del que se volvió miembro de pleno derecho en 1631. Sus informes, con el interés filosófico de su análisis del fundamento de la creencia en la brujería, estuvieron sepultados en los archivos del Santo Oficio hasta que los recuperó el historiador estadounidense Henry Charles Lea (4, pp. 225-237).

Referencias y lecturas complementarias

- Barrio Moya, José Luis. 1987. «El inquisidor Alonso de Salazar y Frías: El inventario de sus bienes». *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 184, 139-172.
- Caro Baroja, Julio. 1969. «De nuevo sobre la historia de la brujería (1609-1619)». *Príncipe de Viana*, 30, 265-328.
- Coronas, Luis. 1981. *Unos años en la vida y reflejos de la personalidad del «Inquisidor de las Brujas»*. Jaén: Instituto de Estudios Giennenses.
- Henningsen, Gustav. 1969. «The Papers of Alonzo de Salazar Frías: A Spanish Witchcraft Polemic, 1610-14». *Temenos*, 5, 85-106.
- Henningsen, Gustav. 1978. «Alonso de Salazar Frías: Ese famoso inquisidor desconocido». Pp. 581-586 en *Homenaje a Julio Caro Baroja*. Editado por Antonio Carreira, Jesús Antonio Cid, Manuel Gutiérrez, y Rogelio Rubio. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Henningsen, Gustav. 1980. *The Witches' Advocate: Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition*. Reno: University of Nevada Press. [1983. *El abogado de las brujas: brujería vasca e Inquisición española*. Madrid: Alianza Editorial].
- Henningsen, Gustav (ed.) 2004. *The Salazar Documents: Alonso de Salazar Frías and Others on the Basque Witch Persecution (1609-1614)*. Leiden y Boston: Brill.
- Lea, Henry Charles. 1906-1907. *A History of the Inquisition of Spain*. 4 vols. Nueva York y Londres: Macmillan. [1982. *Historia de la Inquisición Española*. Madrid: Fundación Universitaria Española].
- Lisón Tolosana, Carmelo. 1992. *Las brujas en la historia de España*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy.

4. VALENCIA, PEDRO DE (1555-1620)⁴

Pedro de Valencia fue un humanista español cuyo comentario escéptico de las confesiones de los brujos en el auto de fe de Logroño de 1610, varios de los cuales fueron ejecutados, ayudó a restablecer la práctica de no quemar brujos que la Inquisición española llevaba aplicando casi un siglo.

Procedente de una familia adinerada de Zafra, en el sur de España, Pedro de Valencia estudió con los jesuitas en Córdoba, pero cuando se matriculó en Teología en la misma

4 *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*, Santa Barbara: ABC-Clio, 2006, t. 1, pp. 1155-1156, s. v. «Valencia, Pedro de (1555-1620)».

Universidad para convertirse en sacerdote, sus padres lo enviaron a Salamanca, donde estudió lenguas clásicas y literatura. Trabajó codo con codo con el sacerdote y filólogo Benito Arias Montano, que le enseñó hebreo y la exégesis bíblica. A los 32 años, se le concedió una dispensa papal para que se casara con su prima y tuvieron cuatro hijos. En 1607 Felipe III lo nombró cronista real y después se convirtió en censor del Consejo de Castilla. Como tal, en 1611 pidió permiso al Inquisidor General para comentar el relato escrito de las confesiones de los brujos de un auto de fe celebrado el año anterior en Logroño, ciudad del norte de España donde se había quemado a varios brujos. El relato lo había publicado en 1611 Juan de Mongastón, impresor de Logroño, y en él se describían los rituales de la abominable secta de las brujas hasta el más mínimo detalle. El Inquisidor General no solo le dio su permiso a Valencia, sino que le ordenó de forma explícita que presentase sus comentarios.

El distinguido humanista llamó a su trabajo *Discurso acerca de los cuentos de las brujas*; comentó el relato del impresor y criticó a la Inquisición por haber dejado que esta cuestión se hiciera de dominio público. Porque, como argumentaba en el «Primer discurso de Pedro de Valencia»,

aunque en el todo contengan verdad, se mezclan cosas tan poco verosímiles, muchos no se inducirán a creerlas y dudarán del todo, teniendo los tales por casos soñados que jamás han pasado en el mundo ni se han escrito sino en poesías y libros fabulosos para entretenimiento y espanto de los niños y gente vulgar. (Valencia 1997, p. 257)

En su análisis del relato del impresor, Valencia trata de situar el aquelarre de las brujas en el contexto de la historia de la religión, la farmacología y la teología. Plantea tres hipótesis: (1.^a) Los aquelarres de las brujas tenían lugar de verdad y los participantes se abandonaban a actividades frívolas y depravadas. El desplazamiento hasta el aquelarre se hacía a pie y el diablo era uno de los participantes disfrazado con cuernos y una horripilante máscara. Así disfrazado, mantenía relaciones sexuales con las mujeres, sea de la forma habitual o usando un falo artificial. (2.^a) Los aquelarres se celebraban en sueños. Los brujos se ungían con un determinado ungüento para volar hasta el aquelarre, pero en realidad no iban a ninguna parte; entraban en un sueño profundo durante el cual el diablo les hacía experimentar los placeres del aquelarre en sueños. Se aseguraba de que los sueños de cada persona se correspondieran con los de las demás, de manera que, cuando los brujos despertaban, estuvieran convencidos de que lo que habían sentido había ocurrido de verdad. Era incluso posible, añadía Valencia, que las experiencias oníricas se debieran por completo al ungüento, que afectaba a todas las personas de la misma manera, de forma que sus sueños coincidiesen y el diablo no necesitara coordinarlos. (3.^a) El diablo a veces transportaba gente al aquelarre para que estuvieran allí en persona y otras veces los engañaba y hacía que lo soñaran todo.

Valencia descartó la primera hipótesis porque consideraba imposible ocultar una actividad en la que participasen tantas personas. Tampoco podía aceptar la tercera hipótesis, generalmente asumida por los teólogos, de que el diablo a veces llevaba a personas al aquelarre en cuerpo y alma, porque los propios teólogos afirmaban que esto ocurría con poquísima frecuencia, mientras que los desplazamientos al aquelarre en este caso

específico se habían producido varias veces por semana. Por lo tanto, Valencia acabo decantándose por una hipótesis intermedia, entre la segunda y la tercera: el aquelarre era una ilusión generada bien por el ungüento de los brujos o bien por el diablo, pero, en cualquier caso, se trataba de un fenómeno onírico. Su larga disertación dirigida al Inquisidor General terminaba con la recomendación de que, en cada caso concreto, siempre era necesario buscar un *corpus delicti* palpable para asegurarse de que no se condenaba a nadie por acciones o por injurias que no hubiera cometido, o que pudieran explicarse como fenómenos naturales o desgracias fortuitas.

El prudente discurso de Valencia no se publicó hasta el siglo XX, pero circulaba en forma de manuscrito en el circuito cerrado del Santo Oficio.

Referencias y lecturas complementarias

- Henningsen, Gustav. 1980. *The Witches' Advocate: Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition*. Reno: University of Nevada Press [1983. *El abogado de las brujas: brujería vasca e Inquisición española*. Madrid: Alianza Editorial].
- Serrano y Sanz, Manuel. 1981. *Pedro de Valencia: Estudio biográfico-crítico*. [1910.] Badajoz: Institución Cultural «Pedro de Valencia».
- Valencia, Pedro de. 1997. «Discurso acerca de los cuentos de las brujas». (4 de abril de 1611) en *Obras completas*. Editado por Manuel Antonio Marcos Casquero e Hipólito B. Riesco Álvarez. Vol. 7, p. 255-308. León; Universidad de León.

5. CARO BAROJA, JULIO (1914-1995)⁵

Julio Caro Baroja, etnólogo, estudioso de la historia cultural y pintor español, se cuenta entre los pioneros olvidados de los progresos recientes en el estudio académico de la brujería. Sobrino del novelista Pío Baroja, creció en un ambiente muy intelectual. Pese a las interrupciones causadas por la Guerra Civil española, cursó la especialidad en Historia antigua de la Universidad de Madrid en 1940 y dos años después se doctoró en folklore español. En 1943, Baroja fue nombrado director del Museo del Pueblo Español (un centro etnológico en Madrid). Llevó a cabo estudios antropológicos en Estados Unidos y en Oxford a principios de la década de los 50 y después hizo trabajo de campo con los nómadas del Sáhara español. En 1957 Baroja abandonó su cargo de director y pasó las dos décadas siguientes enseñando en el extranjero, en Coimbra, Wisconsin y París, y también en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas. En 1975 se creó para él una cátedra de Antropología filosófica en la Universidad del País Vasco. A pesar de sus numerosos contactos en la Universidad, Baroja era una persona muy individualista que no seguía ninguna escuela metodológica ni daba clase a estudiantes; no obstante, mantuvo su extensa red internacional de contactos profesionales

5 *Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*, Santa Barbara: ABC-Clio, 2006, t. 1, pp. 167-168, s. v. «Caro Baroja, Julio (1914-1995)».

y se mostró muy solícito para asesorar a otros académicos. Al final de su vida, Baroja recibió muchos reconocimientos y premios, y, pese a ser de natural tímido, se convirtió en una de las figuras más populares de España.

Su vasta obra escrita –toda ella escrita a mano, porque ignoró los avances tecnológicos de su época– incluía casi 600 títulos. El trabajo de Baroja sobre la brujería, en particular sobre la brujería vasca, ocupó un lugar destacado en ese corpus. Fue el tema de uno de sus primeros artículos, «Cuatro relaciones sobre la hechicería vasca»; la más importante de esas cuatro relaciones era un manuscrito de la Biblioteca Nacional (MS 2031) obra del inquisidor Alonso de Salazar Frías, en la que resumía sus informes sobre la brujomanía desatada en la región vasca, informes que había presentado al Inquisidor General en 1612-1613 (Caro Baroja, 1933, pp. 131-145). La mentalidad escéptica de este inquisidor fascinó a Baroja durante toda su vida. Sin embargo, cuando escribió su innovadora obra *Las brujas y su mundo* (1961), cuya segunda parte está dedicada casi por completo a la brujería vasca, todavía no había localizado los informes originales de Salazar, que habían desaparecido sin dejar rastro después de que el estadounidense Henry Charles Lea los encontrara a comienzos de siglo en el Archivo estatal de Simancas. El famoso libro de Baroja, que se tradujo después a varios idiomas, era una muestra de sus extraordinarios conocimientos, que lo abarcaban todo, desde la Historia antigua hasta las leyendas medievales, pasando por la filosofía del Renacimiento, e incorporaba disciplinas de lo más variadas: teología, antropología, psiquiatría, historia del arte e historia de la literatura. Ocho años después Baroja publicó una nueva contribución a la historia de la brujería vasca, casi al mismo tiempo que apareció mi artículo en inglés en el que anunciaba que había redescubierto los documentos de Salazar en el Archivo Histórico Nacional de Madrid (Henningsen, 1969, p. 266).

Entre sus otras obras relevantes sobre brujería se encuentran los dos tomos de *Vidas mágicas e Inquisición*, que contienen ensayos sobre hechiceros y nigromantes mencionados en los archivos de la Inquisición de Toledo (Caro Baroja, 1967) y una recopilación posterior llamada *El Señor Inquisidor y otras vidas por oficio*, que recoge sugerentes escritos sobre inquisidores típicos y sobre el atípico Martín del Río. En ese volumen, publicado justo cuando los estudios sobre la Inquisición empezaban a renacer a escala internacional, figura este desafortunado comentario de Baroja: «[De la Inquisición] sabemos todo lo que queremos saber sobre su origen, su organización, sus procedimientos, los errores reales y supuestos contra aquellos bajo su jurisdicción, sus víctimas y su fin» (Caro Baroja 1968b, p. 17).

Baroja seguramente fue el primer académico que combinó la teoría antropológica de la brujería africana con el estudio de la brujería europea. En su análisis de las notas de campo tomadas a comienzos de la década de 1940 en las entrevistas con un viejo campesino vasco que vivía cerca de la casa de su tío en Bera de Bidasoa, Baroja introdujo la célebre distinción de EvansPritchard entre «brujería» y «hechicería», pero, al traducirlos, invirtió los términos: «“Hechicería” es lo que en inglés se llama witchcraft, es decir una mala arte, antisocial en esencia, que se llega a dominar por aprendizaje. “Brujería” es lo que equivale a sorcery, una facultad nativa de ciertas personas para producir el mal» (Caro Baroja, 1957, p. 8). Se ha criticado Baroja por sus errores y su

superficialidad, que en realidad tenían mucha relación con la rapidez de su método de trabajo y su escritura impresionista; no obstante, los numerosos trabajos de los que fue autor están tan llenos de pensamiento, ideas y observaciones originales que nunca se puede dar su lectura por terminada.

Referencias y lecturas complementarias

- Carreira, Antonio, Jesús Antonio Cid, Manuel Gutiérrez Esteve y Rogelio Rubio, eds. 1978. *Homenaje a Julio Caro Baroja*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Caro Baroja, Julio. 1933. «Cuatro relaciones sobre la hechicería vasca». *Anuario de Eusco-Folklore*, 13, 85-145.
- Caro Baroja, Julio. 1957. *Razas, pueblos y linajes*. Madrid: Revista del Occidente.
- Caro Baroja, Julio. 1961. *Las brujas y su mundo*. Madrid; versión en inglés: *The World of the Witches*. Chicago: University of Chicago Press. 1964.
- Caro Baroja, Julio. 1967. *Vidas mágicas e Inquisición*. 2 vols. Madrid: Taurus.
- Caro Baroja, Julio. 1968a. «De nuevo sobre la historia de brujería (1609-1619)». *Príncipe de Viana*, 30, 265-328; reimpresso en *Inquisición, brujería y criptoju daísmo*. Barcelona 1970, pp. 183-315.
- Caro Baroja, Julio. 1968b. *El Señor Inquisidor y otras vidas por oficio*. Madrid: Alianza.
- Caro Baroja, Julio. 1989. «Witchcraft and Catholic Theology». Pp. 19-44 in *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*. Editado por Bengt Ankarloo y Gustav Henningsen. Oxford: Clarendon.
- Grande, Félix et al., eds. 1994. «Homenaje a Julio Caro Baroja». *Cuadernos Hispano-americanos* (noviembre-diciembre), 533-534.
- Henningsen, Gustav. 1969. «The Papers of Alonso de Salazar Frías. A Spanish Witchcraft Polemic 1610-14». *Temenos Studies in Comparative Religion*, 5, 85-106. Reimpresso en Brian P. Levack, ed. 1992. *Articles on Witchcraft, Magic and Demonology*, vol. 5. Nueva York y Londres: Garland.
- Pérez Ollo, Fernando. 1995. «El ruido del aplauso». Homenaje a Julio Caro Baroja, en *Príncipe de Viana*, 56, 563-568.