

Clío & Crimen

REVISTA DEL CENTRO DE HISTORIA DEL CRIMEN DE DURANGO

Nº 8

I.S.S.N. 1698-4374 • D.L. BI-1741-04

2011

MAGIA, SUPERSTICIÓN Y BRUJERÍA EN LA EDAD MEDIA

Iñaki BAZÁN (ed.)



Clio & Crimen

REVISTA DEL CENTRO DE HISTORIA DEL CRIMEN DE DURANGO

SUMARIO / SOMMAIRE / SUMMARY / AURKIBIDEA

BAZÁN DÍAZ, Iñaki

Presentación del n° 8 de Clio & Crimen

Présentation du n° 8 de Clio & Crimen

Presentation of the n° 8 of Clio & Crimen

Clio & Crimen aldiskariaren 8. zenbakiaren aurkespena

[pp. 6-12]



Magia, superstición y brujería en la Edad Media

Ed. a cargo de Iñaki BAZÁN DÍAZ

Magie, superstition et sorcellerie dans le Moyen Âge

Magic, superstition and witchcraft in the Middle Ages

Sineskeria, magia eta sorginkeria Erdi Aroan

[pp. 13-288]

GIRALT, Sebastià

Magia y ciencia en la Baja Edad Media:

la construcción de los límites entre la magia natural y la nigromancia (c. 1230 - c. 1310)

Magie et science au Bas Moyen Âge:

la construction des limites entre magie naturelle et nigromance, c. 1230 - c. 1310

Magic and science in the Middle Ages:

the building of the boundaries between natural magic and necromancy, c. 1230 - c. 1310

Magia eta zientzia Behe Erdi Aroan:

magia naturalaren eta nekromantziaren arteko mugak eraikitzea, 1230 - 1310 bitarte

[pp. 14-72]

CABALLERO NAVAS, Carmen

El saber y la práctica de la magia en el judaísmo hispano medieval

Le savoir et la pratique de la magie dans le judaïsme espagnol au Moyen Âge

Magic knowledge and practice in medieval Iberian Judaism

Magiaren jakintza eta praktika Erdi Aroko judaismo hispaniarrean

[pp. 73-104]

ÁLVAREZ DE MORALES, Camilo

Magia y seres maléficos en el Islam

Magie et créatures maléfiques dans l'Islam

Magic and evil beings in Islam

Islameko magia eta sorginkeriazko izakiak

[pp. 105-124]

BUENO DOMÍNGUEZ, María Luisa

La brujería: los maleficios contra los hombres

La sorcellerie : les maléfices à l'encontre des hommes

Witchcraft: evil beings against Man

Sorginkeria: gizonen aurkako begizkoak

[pp. 125-142]

MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael M.

Magias y brujerías literarias en la Castilla medieval

Magies et sorcelleries littéraires dans la Castille médiévale

Literary references to magic and witchcraft in medieval Castile

Magia eta sorginkeria Erdi Aroko Gaztelako literaturan

[pp. 143-164]

ESPAÑOL, Francesca

*Las manufacturas artísticas como instrumento en los usos
apotropaicos y profilácticos medievales*

Les manufactures artistiques comme instrument dans les usages apotropaïques et des prophylactiques médiévaux

Artistic production as an instrument in medieval apotropaic and prophylactic uses

Arte-eskulanak Erdi Aroko tresna apotropaïko eta profilaktiko gisa

[pp. 165-190]

BAZÁN DÍAZ, Iñaki

*Superstición y brujería en el Duranguesado
a fines de la Edad Media: ¿Amboto 1507?*

Superstition et sorcellerie dans la région de Durango dans la fin du Moyen Âge: Amboto 1507?

Superstition and witchcraft in the region of Durango in the late Middle Ages: Amboto 1507?

Superstizioa eta sorginkeria Durangaldean Erdia Aroko bukaeran Herria: Amboto 1507an?

[pp. 191-224]

VINYOLES VIDAL, Teresa

*De medicina, de magia y de amor: saberes y prácticas
femeninas en la documentación catalana bajomedieval*

De médecine, de magie et d'amour:

savoirs et pratiques féminines dans la documentation catalanne a la fin du Moyen Âge

About medicine, about magic and about love:

feminine knowledge and practices in the Catalan documentation in the late Middle Ages

Medikuntza, magia eta maitasuna: emakumeen jakintza eta jarduna

Behe Erdi Aroko Kataluniako dokumentazioan

[pp. 225-246]

MANTECÓN MOVELLÁN, Tomás A. y TORRES ARCE, Marina

*Hogueras, demonios y brujas:
significaciones del drama social de Zugarramurdi y Urdax*

Bûchers, démons et sorcières:

significations du drame social de Zugarramurdi et Urdax

Fires, demons and witches:

the meaning of Zugarramurdi and Urdax social drama

Sua, deabrua eta sorginak:

Zugarramurdi eta Urdazubiko dramaren esanabi sozialak

[pp. 247-288]



Beca de investigación 2010 del Centro de Historia del Crimen de Durango

Bourse de recherche 2010 du Centre d'Histoire du Crime de Durango
Scholarship of investigation 2010 of the Centre of History of the Crime of Durango
Durangoko Krimenaren Historia Zentroaren 2010eko ikerketa beca

GONZÁLEZ ZALACAÍN, Roberto José

El perdón real en Castilla: una fuente privilegiada para el estudio de la criminalidad y la conflictividad social a fines de la Edad Media.

Primera parte. Estudio

Le pardon royal en Castille: une source privilégiée pour l'étude de la criminalité et de la conflictualité sociale à la fin du Moyen Âge. Première partie. Étude

Royal pardon in Castile: a privileged source for the study of criminality and social conflict at the end of the Middle Ages. First part. Study

Errege-barkamena Gaztelan: Erdi Aroaren bukaerako kriminalitatearen eta zarte-gatazkaren iturri pribilegiatua. Lehenengo zatia. Azterketa

[pp. 289-352]



Documentación para la Historia de la criminalidad y del sistema penal

Documents pour l'Histoire de la criminalité et du système pénal
Documents for the History of the crime rate and of the penal system
Dokumentuak kriminalitazuanaren Historiarentzat eta sistema penalarantzat

GONZÁLEZ ZALACAÍN, Roberto José

El perdón real en Castilla: una fuente privilegiada para el estudio de la criminalidad y la conflictividad social a fines de la Edad Media.

Segunda parte. Documentos

Le pardon royal en Castille: une source privilégiée pour l'étude de la criminalité et de la conflictualité sociale à la fin du Moyen Âge. Duxième partie. Documents

Royal pardon in Castile: a privileged source for the study of criminality and social conflict at the end of the Middle Ages. The second part. Documents

Errege-barkamena Gaztelan: Erdi Aroaren bukaerako kriminalitatearen eta zarte-gatazkaren iturri pribilegiatua. Bigarren zatia. Agiriak

[pp. 353-454]

Varia

ARCELUS ULIBARRENA, Juana María

Alonso de Mella en clave de lenguaje ortodoxo: tribulaciones vs perfecta alegría

Alphonse de Mella en clef de langage orthodoxe: tribulations vs parfaite laetitia

Alonso of Mella in key of orthodox language: tribulations vs perfect laetitia

Alonso de Mella hizkera ortodoxoaren gakoaz: tribulazioak vs laetitia perfektua

[pp. 455-480]

BERNAL SERNA, Luis María

Contenidos principales y conclusiones de la tesis doctoral Crimen y violencia en la sociedad vizcaína del Antiguo Régimen (1550-1808)

Principaux contenus et conclusions de la thèse doctorale

Crime et violence dans la société biscayenne de l'Ancien Régime (1550-1808)

Main contents and conclusions of PhD thesis

Crime and violence in Biscayan society during the Old Regime (1550-1808)

Krimena eta indarkeria Antzinako Erregimeneko Bizkaiko gizartean (1550-1808)

izeneko doktorego-tesiaren eduki nagusiak eta ondorioak

[pp. 481-522]



Normas de Edición

Procédure d'édition

Procedure of edition

Edizio arauak

[pp. 523-531]

Superstición y brujería en el Duranguesado a fines de la Edad Media: ¿Amboto 1507?

Superstition et sorcellerie dans la région de Durango dans la fin du Moyen Âge: Amboto 1507?

Superstition and witchcraft in the region of Durango in the late Middle Ages: Amboto 1507?

Superstizioa eta sorginkeria Durangaldean Erdia Aroko bukaeran Herria: Amboto 1507an?

Iñaki BAZÁN DÍAZ

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea

Clio & Crimen, n° 8 (2011), pp. 191-224

Artículo recibido: 4-VII-2011

Artículo aceptado: 22-IX-2011

Resumen: *En este investigación se analiza el rico mundo de las supersticiones, de la magia, de la hechicería y de la brujería vasca medieval, centrándose especialmente en el foco de brujería que afectó a la comarca del Duranguesado y que ha pasado a la historiografía y a la tradición popular bajo el sobre nombre de brujas del Amboto.*

Palabras clave: *Hechicería. Brujería. Amboto. Durango. Vizcaya. 1507. Edad Media.*

Résumé: *Cette recherche examine le monde des superstitions, la magie, la sorcellerie médiévale basques, mettant l'accent en particulier dans le cas de la sorcellerie qui a eu lieu dans la région de Durango et il est allé à la tradition historiographique et populaire sous le nom des sorcières sur Amboto.*

Mots clés: *Ensorcelant. Sorcellerie. Amboto. Durango. Vizcaya. 1507. Moyen Âge.*

Abstract: *This research analyzes the rich world of superstitions, magic, witchcraft and sorcery medieval Basque, with emphasis on the focus of witchcraft that affected the region of Durango and has gone to historiography and tradition popular under the name of witches on Amboto.*

Key words: *Witchcraft. Sorcery. Amboto. Durango. Vizcaya. 1507. Middle Ages.*

Laburpena: *Azterketa honetan, Erdi Aroko Euskal Herriko superstizioen, magiaren, aztikeriaren eta sorginkeriaren mundu joriaren errepasoa egiten du, eta Durangaldeko sorgingunea hartzen du ardatz, historiografian eta berri-tradizioan Anbotoko sorginak izenaren pean ezaguna dena.*

Giltza-hitzak: *Aztikeria. Sorginkeria. Anboto. Durangoa. Bizkaia. 1507. Erdi Aroa.*

1. A modo de introducción

Uno de los temas más recurrentes de análisis y de interés para especialistas, eruditos y público en general en relación al pasado vasco ha sido y es el de la brujería y el mundo que la rodea. Dentro de ese mundo se localiza la superstición, el curanderismo y los ritos apotropaicos, el proceso de cristianización y de superación del sustrato pagano, la magia, la hechicería y la brujería o la brujomanía. Todo este complejo mundo se analiza desde muy diversas perspectivas, que van desde el discurso histórico hasta el antropológico, pasando por el discurso de la medicina o de la literatura. Así, por ejemplo, el análisis y la reconstrucción del mundo de la brujería realizado en clave histórica se ha centrado preferentemente en focos brujeriles, como el “archifamoso” de Zugarramurdi¹, y en el tribunal de la Inquisición², pero también, aunque en menor medida, en ofrecer un recorrido diacrónico del fenómeno³. La mirada antropológica realizada por José Miguel de Barandiarán⁴, Resurrección María de Azkue⁵ o Julio Caro Baroja⁶ sobre las supersticiones, los seres mitológicos, el curanderismo o la propia brujería ha sido la que más éxito popular ha cosechado y la que ha tenido más seguidores entre los investigadores⁷, sirviendo incluso de referente para las recreaciones literarias⁸. El discurso de la medicina, ya sea en clave histórica o antropológica, también se ha hecho un hueco entre los investigadores a la hora de analizar el fenómeno, centrando sus estudios, obviamente, en el curanderismo, los saludadores

¹ HENNINGSEN, Gustav: *El abogado de las brujas: brujería vasca e Inquisición española*, Madrid, 2010 (1983); DUESO, José: *Historia y leyenda de las brujas de Zugarramurdi. De los akelarres navarros a las hogueras riojanas*, San Sebastián, 2010. El catálogo de la exposición: *¡Brujas! Sorginak! Los archivos de la Inquisición y Zugarramurdi*, Vitoria, 2008.

² REGUERA, Iñaki: *La Inquisición española en el País Vasco. El tribunal de Calahorra, 1513-1570*, San Sebastián, 1984; BOMBÍN, Antonio: *La Inquisición*, San Sebastián, 1989; VV. AA.: «La Inquisición en Euskal Herria», *Los Inquisidores*, Vitoria, 1993; BOMBÍN, Antonio: *La Inquisición en el País Vasco. El tribunal de Logroño, 1570-1610*, Bilbao, 1997; CÁSEDA TERESA, Jesús Fernando: «Brujas e Inquisición en Calahorra: una historia poco conocida», *Kalakorikos*, n° 12 (2007), pp. 301-310.

³ MOREAU, Roland: *Sorciers et sorcellerie en Pays Basque*, Bayona, 1973; CHARPENTIER, Josane: *La sorcellerie en Pays Basque*, Paris, 1977; IDOATE, Florencio: *La brujería navarra y sus documentos*, Pamplona, 1978; BAZÁN, Iñaki: «El mundo de las supersticiones y el paso de la hechicería a la brujomanía en Euskal Herria (siglos XIII al XVI)», *Vasconia*, n° 25 (1998), pp. 103-133; DUESO, José: *Brujería en el País Vasco*, San Sebastián, 1999.

⁴ *Obras completas*, Bilbao, 1972-1983, 23 tomos; *Brujería y brujas. Testimonios recogidos en el País Vasco*, San Sebastián, 2008.

⁵ *Euskalerraren yakintza*, Bilbao, 1935, 4 vols.

⁶ *Las brujas y su mundo. Un estudio antropológico de la sociedad en una época oscura*, Madrid, 1961; *Brujería vasca*, San Sebastián, 1985.

⁷ LÓPEZ DE GUERREÑO, Gerardo: «Brujas y saludadores», *Homenaje a D. José Miguel de Barandiarán*, Vitoria, 1960; SORAZU, Emeterio: *Antropología y religión en el pueblo Vasco*, Usúrbil, 1980; GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan: *Pensamiento mágico vasco: ensayo antropológico*, Baroja, 1989; IDEM: *Apariciones, brujas y gentiles: mitos y leyendas de los vascos*, Donostia, 1994.

⁸ SAINT-MARTIN, Karmele: *Nosotras las brujas vascas*, San Sebastián, 2010, colección de cuentos basados en tradiciones populares recopiladas por Barandiarán y Azkue.

o el mal de ojo⁹. Finalmente, el discurso literario se ha centrado en dos frentes: el primero está relacionado con la tratadística antisupersticiosa que a comienzos del siglo XVI se difunde desde las diócesis de Calahorra y La Calzada y la de Pamplona, teniendo como protagonistas a fray Martín de Castañega¹⁰ y Martín de Andosilla¹¹, respectivamente; y el segundo alude, por su parte, a las construcciones legendarias de los señores de Vizcaya, rodeados de seres fabulosos, como la Dama de Pie de Cabra, o malignos, como los incubos y el demonio Culebro¹². Junto a la tratadística antisupersticiosa también se puede mencionar la consagrada a dar carta de naturaleza a la brujomanía y que tuvo en el magistrado Pierre de Lancre a uno de sus principales debeladores tras sus actuaciones en contra del foco de brujería del País Vasco francés de 1609, antesala del de Zugarramurdi¹³.

Uno de los focos de brujería vasca al que más atención ha dedicado la historiografía, tras el de Zugarramurdi, ha sido el de las *brujas del Amboto* de comienzos del siglo XVI. Sin embargo, y paradójicamente, es un gran desconocido, pues buena parte de los hechos y circunstancias que rodearon su existencia quedan todavía por desvelar.

El Amboto, o Anboto en euskera, es un inmenso monte de caliza gris de 1.331 mts. y sede de una parte importante de la cultura mitológica vasca, pues en él, en su cara Este, residía el principal numen del panteón vasco, Mari, también conocida como la *Dama de Amboto*. Concretamente en la cueva denominada *Mariurrika kobea* o *Mariren kobia*, que se sitúa a los 1.200 mts. de altitud. Este monte se encuentra dentro del parque natural de Urkiola¹⁴, en la comarca vizcaína del Duranguesado, cuya capital es Durango¹⁵. En este mismo escenario unos años antes, en el siglo XV, los seguidores de

⁹ BARRIOLA, Ignacio María: *La medicina popular en el País Vasco*, San Sebastián, 1979 (1952); ERKOREKA, Antón: *El mal de ojo en Euskal Herria*, Salamanca, 1984; IDEM: *Begizkoa. El mal de ojo entre los vascos*, Bilbao, 1995; IDEM: *Análisis de la medicina popular vasca*, Barcelona, 2002; GONZÁLEZ MÍNGUEZ, César y BAZÁN Iñaki: «La medicina en Álava medieval: entre la metafísica y la superstición», P. RAMOS (dir.), *Historia de la medicina en Álava*, Vitoria, 1997.

¹⁰ CASTAÑEDA, Fray Martín de: *Tratado de las Supersticiones y Hechicerías del R. P. Fray Martín de Castañeda*, Madrid, 1946 (edición de La Sociedad de Bibliófilos Españoles; hay otra edición del Instituto de Estudios Riojanos a cargo de Juan R. Muro Abad y publicada en Logroño en 1994).

¹¹ GOÑI GAZTAMBIDE, José: «El tratado “De Superstitionibus” de Martín de Andosilla», *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, n° 9 (1971), pp. 249-332; LÓPEZ GURPEGUI, Félix-Tomás: *Martín de Andosilla y Arles. De Superstitionibus*, Madrid, 2011.

¹² JUARISTI, Jon: *La leyenda de Jaun Zuria*, Bilbao, 1980; PRIETO LASA, José Ramón: *Las leyendas de los señores de Vizcaya y la tradición melusiniana*, Madrid, 1994.

¹³ *Tratado de brujería vasca. Descripción de la inconstancia de los malos ángeles o demonios*, Tafalla, 2004.

¹⁴ Sobre este monte puede consultarse la siguiente dirección web: www.mendikat.net/monte.php?numero=294. Incluye, entre otras cuestiones, mapa de situación, orometría, descripción, imágenes, etc.

¹⁵ Algunos títulos sobre Durango, la merindad de Durango y la comarca del Duranguesado: AMADOR CARRANDI, Florencio: *Archivo de la Tenencia de Corregimiento de la Merindad de Durango: catálogo de los manuscritos, lista de los tenientes y monografía de la merindad*, Bilbao, 1983 (1922); LASUEN, Balendín: *Guerediaga y la merindad de Durango*, Bilbao, 1984; URIARTE ASTARLOA, José M^a: *La merindad de Durango*, Durango, 1990; ITURBE MACH, Ander: *Algunas notas sobre la historia de Durango*, Bilbao, 1993; BEITIA, Fausto Antonio de y ECHEZARRETA, Ramón de: *Noticias históricas de la Noble y Leal Villa de Tavira de Durango*, Durango, 2002 (1868); *Durangaldea: Abadiño, Atxondo, Durango, Elorrio, Garai, Iurreta, Izurtza, Mañaria, Zaldibar*, Mancomunidad de la Merindad de Durango, Bilbao, 2007;

fray Alfonso de Mella diseminaron la semilla de la disidencia religiosa, siendo víctimas de la represión en la hoguera¹⁶.

2. La historiografía y el foco de brujería del Amboto

Una de las primeras menciones cronísticas, aunque de soslayo, al foco de brujería del Amboto aparece en una “guía” realizada hacia 1516/1517 para Carlos I con objeto de que conociera al pueblo que iba a regir, donde se alude, sin mayor precisión ni aclaración, a «una seta [sic] y erugia a que llamaron la caridad de los de Amboto»¹⁷. Poco tiempo después, en 1518, Juan de Padilla, el Cartujano, hace una breve alusión a las brujas del Amboto en su obra *Los doze triumphos de los doze Apóstoles: «Dexemos las cosas comunes rimadas, que riman y cantan por cada cantón: de Circe, Tiresia, Medea, Jasón, con las Durangas de embote nombradas»*¹⁸. Con posterioridad, Gonzalo Fernández de Oviedo, en su *Historia general y natural de las Indias*, publicada en 1535 en Sevilla, al tratar sobre los sacrificios realizados en honor de Moctezuma, al parecer por influencia de dos demonios, trae a colación, a modo de cita erudita, «a esos brujos e brujas, a aun a esotros [sic] herejes de la peña de Amboto e sus secuaces de la condenada secta de fray Alonso de Mella», sin explicar más al respecto¹⁹. Este cronista de las Indias es uno de los primeros en confundir y en asociar erróneamente a los herejes de Durango, seguidores del heresiarca fray Alfonso de Mella, con el foco de brujería del Amboto, algo que muchos historiadores posteriores asumieron sin mayor problema. Casi una década más tarde, en 1543, el durangués fray Juan de Zumárraga escribía, siendo ya obispo de México, su *Regla Christiana Breve*, donde habla de las brujas del Amboto, pero en su caso trata de diferenciarlas del movimiento de Mella, realizando para ello un complicado regate expositivo y argumentativo:

«También se reduce a esta especie de ydolatría el negocio de las bruxas o sorguinas que dizen que hay en nuestra tierra: y han sido condenadas y quemadas. Y en el mismo pueblo de Durango, donde yo nací, dondo vuo [sic] otra erugia que llaman de Amboto o

ENRÍQUEZ, José Carlos, *Durango*, Bilbao, 2007; BENGOTXEA, Belén (ed.): *Durango, 800 años de historia*, Durango, 2010. Página web de la Mancomunidad de la Merindad de Durango: www.mdurango.org/es-ES/Mancomunidad/Paginas/default.aspx. Voz *Duranguésado* en la versión en línea de la Enciclopedia Auñamendi: www.euskomedia.org/aunamendi/45746?q=merindad+de+durango&partialfields=fondo%3Aau%25F1amendi&numreg=8&start=0.

¹⁶ BAZÁN, Iñaki: *Los herejes de Durango y la búsqueda de la Edad del Espíritu Santo en el siglo XV*, Durango, 2007; IDEM: «Formas de disidencia frente a la Iglesia medieval: los herejes de Durango», *Norba revista de Historia*, n° 20 (2007), pp. 31-51.

¹⁷ BAZÁN, Iñaki: *Los herejes de Durango y la búsqueda de la Edad del Espíritu Santo...*, apéndice documental I, doc. n° 32-I.

¹⁸ Obviamente, con «las *Durangas de embote*» se está aludiendo a brujas del monte Amboto, situado en la comarca vizcaína del Duranguésado. Esta referencia se recoge en el triunfo primero, capítulo VII, p. 16. Este capítulo séptimo trata «*De los dañados Nigrománticos, y Hechiceros, y transgresores del primero mandamiento, que es honrar y adorar a un solo Dios*». Edición consultada: *Colección de obras poéticas españolas. Unas casi enteramente perdidas, otras que se han hecho muy raras, y todas ellas merecedoras de ser conservadas en el Parnaso español*, Londres, 1841.

¹⁹ BAZÁN, Iñaki: *Op. cit.*, apéndice documental I, doc. n° 34-I.

terceras que se decían de la caridad, que un mal frayle herético de nuestra Orden por nombre fray Alonso pervirtió, y engañó mucha gente, en especial simples mugeres; y de las unas y de las otras se dezía que andavan de noche de villa en villa haziendo combites y danças»²⁰.

Habría que esperar a los primeros compases del siglo XIX, cuando el riojano de Rincón del Soto y canónigo de la catedral de Calahorra Juan Antonio Llorente aludiera a estas brujas en su célebre *Historia crítica de la Inquisición de España, así como también en sus Anales de la Inquisición. Desde que fue instituido aquel tribunal hasta su total estin - cion en el año 1834* (Madrid, 1841): «Como quiera parece que la Inquisición de Calahorra havia hecho quemar treinta y tanta mugeres, por brujas y hechiceras, año 1507»²¹. Esta breve alusión es desarrollada, paradójicamente, por su compendista Rodríguez Burón en los siguientes términos:

«La Inquisición de Calahorra había ya hecho quemar en 1507, á mas de treinta mujeres como brujas y hechiceras. Esta secta era entonces muy numerosa: reduciase á reconocer al diablo por su señor y patrón, prometerle obediencia y tributarle un culto particular. El diablo por su parte, se creía que daba á sus adoradores el poder de introducir las enfermedades en los animales, perjudicar á los frutos de la tierra, adivinar lo futuro, y descubrir las cosas más ocultas»²².

Esta escueta referencia de Llorente ha sido reiterada una y otra vez, comenzando por Henry C. Lea y su *A history of the Inquisition of Spain*²³ y continuando, entre otros, por Marcelino Menéndez Pelayo y su *Historia de los heterodoxos en España*²⁴ y por Julio Caro Baroja y su *Las brujas y su mundo*²⁵, desde donde se ha vertido a toda la historiografía posterior.

Resulta un tanto desconcertante que estos expertos del mundo de la Inquisición, de la heterodoxia y de la brujería se conformaran con esta cuasi accidental alusión a un foco de brujería que por el número de ajusticiados supone uno de los hitos del fenómeno en la historia de España, equiparable al mismísimo caso de Zugarramurdi. Además, quien rescata estos hechos fue Juan Antonio Llorente, nada más y nada menos que uno de los canónigos de la catedral de Calahorra, localidad donde estuvo empla-

²⁰ *Doctrina breve*, ed. facsímil, New York, 1928, fol. CVIIIv, citado por VÁZQUEZ JANEIRO, Isaac: «Un nomenclátor inédito de “herejes” de Durango (1441)», *Salmanticensis*, n.º 45 (1999), pp. 420-421.

²¹ *Historia crítica de la Inquisición de España*, Madrid, 1822 (1918), tomo III, p. 206.

²² RODRÍGUEZ BURÓN: *Compendio de la Historia crítica de la Inquisición de España, precedido de una noticia biográfica de D. Juan Antonio Llorente, traducido del francés, y aumentado de un extracto de los procesos mas celebres que ha formado la Inquisición*, París, 1823, tomo I, pp. 160-161.

²³ «Persecution would seem to be more active in Biscay, for Llorente quotes from a contemporary MS. a statement that in 1507 there were burnt there more than thirty witches, leading Martin de Aries y Andosilla to write a learned treatise on the subject, printed in Paris in 1517», New York, 1906-1907, vol. 4, lib. 8, cap. 9, p. 211. Existe una edición en línea que puede ser consultada: <http://libro.uca.edu/lea4/lea4.htm>

²⁴ «Ya en 1507 la Inquisición de Calahorra castigó a veintinueve mujeres por delitos de hechicería, semejantes a los de la Peña de Amboto» (lib.V, cap. IV, s. II, p. 375; existe una edición en línea que puede ser consultada: www.larramendi.es/i18n/corpus/unidad.cmd?idUnidad=100691&idCorpus=1000&posicion=1).

²⁵ «En 1507 se registra la existencia de otro foco no localizado de Brujería en tierra vasconica, de suerte que dio lugar a que la Inquisición de Logroño quemara a treinta y tantas mujeres según Llorente y Lea, a veintinueve según Menéndez y Pelayo», Madrid, 1993 (1961), p. 189.

zado el tribunal de la Inquisición entre 1491 y 1499 antes de asentarse definitivamente en Logroño, y autor de un informe sobre el procedimiento inquisitorial encargado por el inquisidor general Manuel Abad²⁶. Así pues, sería legítimo suponer que tal vez pudiera haber consultado la documentación procesal de ese foco brujeril del Amboto. Pero aunque no la hubiera consultado, ¿cómo es posible que, dados los fines que perseguía con su *Historia crítica de la Inquisición de España*, no hubiera aprovechado la oportunidad para explayarse? Por otra parte, Menéndez y Pelayo considera que el foco de 1507 y el de la «peña de Amboto», aunque semejantes, eran dos focos de brujería diferentes. Julio Caro Baroja, por su parte, no acierta a ubicar en qué zona del País Vasco acontecieron los hechos y confunde al tribunal de Durango con el de Logroño como responsable del procesamiento de la causa. Florencio Idoate considera que los hechos de 1507 tuvieron lugar en Navarra²⁷. Iñaki Reguera también diferencia el foco de 1507 y el de la «peña de Amboto», situando el primero de ellos en Navarra y el segundo, obviamente, en Vizcaya²⁸. Mikel Zabala en su estudio sobre la *Brujería e Inquisición en Bizkaia* durante los siglos XVI y XVII ni siquiera considera la existencia de un foco de brujería en el Amboto ni en el año 1507^{28bis}.

En los últimos años ha habido dos estudios que se han esforzado especialmente por avanzar en el conocimiento del foco de brujería del Amboto de 1507. El más reciente se debe al archivero del Archivo Histórico Nacional Eduardo Aranda, quien aporta tres fuentes nuevas, como son el *Cronicón* (Salamanca, 1508) de Pedro de Torres, el memorial del doctor Isidoro de San Vicente y el proceso contra la vizcaína María San Juan de Garonda por brujería en 1508²⁹. Pedro de Torres, oriundo de la diócesis de Calahorra, profesor en Salamanca y contemporáneo a los hechos de 1507, parece que debió ser la fuente de Llorente sobre este foco y no la documentación procesal que podría custodiarse en Logroño. Esto podría explicar el laconismo informativo del canónigo calagurritano, ya que se basó en una fuente secundaria que tan sólo era un mero enunciado de lo acaecido³⁰. El memorial de San Vicente, fiscal de la Inquisición de Logroño, fue redactado en 1610 y reconstruye parte del discurso procesal de las causas de 1508 y 1509. Y, por último, el caso de María San Juan de Garonda, donde se recogen las acusaciones, las distintas partes del procesamiento y la sentencia de muerte en la hoguera.

El segundo estudio es el recogido en la investigación titulada *Los herejes de Durango y la búsqueda de la Edad del Espíritu Santo en el siglo XV*. En ella se pasa revista a diversos documentos relativos a las personas involucradas en este foco de brujería, al nom-

²⁶ FERNÁNDEZ PARDO, Francisco: *Juan Antonio Llorente, español "maldito"*, San Sebastián, 2001.

²⁷ «Respecto a las penas impuestas, hay alternativas de dureza y benignidad en casos semejantes, desde las violentas represiones de 1507 y 1525 (llevada a cabo la primera por la Inquisición con muerte de 29 mujeres navarras)»; «Brujerías en la montaña Navarra en el siglo XVI», *Hispania Sacra*, vol. 4 (1951), p. 303.

²⁸ «En 1507 ocurría un caso de brujería colectiva en la montaña de Navarra, previo a los más famosos de 1525 y 1527. Llorente estima en más de 30 personas ejecutadas por la Inquisición de Calahorra. El dato lo confirma Idoate», en «La Inquisición en el País Vasco. El periodo fundacional», *Clio & Crimen. Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, n° 2 (2005), p. 252.

^{28bis} Bilbao, 2000.

²⁹ «La quema de brujas de 1507. Notas en torno a un enigma histórico», *Huarte de San Juan. Geografía e Historia*, n° 17 (2010), pp. 411-412.

³⁰ El *Cronicón* puede ser consultado en Vicente BELTRÁN DE HEREDIA y su *Cartulario de la Universidad de Salamanca (1218-1600)*, Salamanca, tomo III, 1974, pp. 83-93. El *Cronicón* se localiza en la Real Academia de la Historia.

bramamiento del licenciado Juan de Frías como inquisidor apostólico para la diócesis de Calahorra y La Calzada y al comentario de Pedro Fernández de Villegas que sobre estos hechos añadió a su traducción del *Infierno de Dante* en 1515³¹. El primero en reparar en este comentario fue Marcelino Menéndez y Pelayo: «El arcediano D. Pedro Fernández de Villegas, en el curiosísimo comento que añadió a su traducción del *Infierno del Dante*, da estas peregrinas noticias sobre el foco de hechicería descubierto en Amboto, imperando ya los Reyes Católicos»³². Tanto estos documentos como los recogidos por Eudaldo Aranda serán referidos más adelante de forma más pormenorizada a la hora de ofrecer un intento de reconstrucción de lo que pudo ser este foco de brujería.

Ya se ha anticipado que algunos autores, siguiendo la estela iniciada por el cronista Gonzalo Fernández de Oviedo, han considerado a las brujas del Amboto como continuadoras de la secta herética duranguésa que propiciaron fray Alfonso de Mella y su adlátere fray Guillermo de Alvisia en las décadas de los años treinta y cuarenta del siglo XV. Entre éstos cabe destacar, en primer lugar, al gran historiador decimonónico del Señorío de Vizcaya, Estanislao Jaime de Labayru y Goicoechea³³; con posterioridad también haría lo propio Justo Gárate en sus *Ensayos euskarianos*³⁴; y más reciente también ha seguido esta línea interpretativa, entre otros, Rafael Castellano³⁵ o Mikel Zabala^{35bis}.

Sin embargo, ni la documentación de archivo conservada ni las fuentes literarias, ya sean crónicas o tratados, no permiten establecer una genealogía ni de secta ni ideológica entre los *herejes de Durango* y las *Durangas de embote*. Los primeros anhelaban una Edad del Espíritu Santo en sintonía con los planteamientos de los espirituales franciscanos, seguidores de las tesis milenaristas de Joaquín de Fiore; y los integrantes del referido foco bruñeril pertenecían, según la Inquisición, a una «*yglesia diabólica*», con su correspondiente culto a Satán. En consecuencia, dos herejías, sí, y que coincidieron en una misma geografía y en una cronología muy cercana también, pero diametralmente opuestas tanto en sus fines como en sus medios. Los *herejes de Durango* pretendían reformar la Iglesia de Roma y mantenerse dentro de la ley divina; los brujos y brujas del Amboto, por el contrario, actuaban contra la Iglesia y contra la ley divina. Además, tampoco podemos olvidar que mientras los *herejes de Durango* sí existieron, el foco bruñeril es más discutible en la versión que de él nos ha legado la calen-

³¹ Iñaki BAZÁN, Durango, 2007, concretamente en el capítulo IV, dedicado al «Contexto histórico en el que surgen los herejes de Durango», y dentro de éste los puntos 4.1. y 4.2., donde se pasa revista al mundo de las supersticiones, de la hechicería y de la brujería.

³² *Historia de los heterodoxos...*, Madrid, 1986 (1948), t. I, lib. III, cap. VII, punto IV, pp. 627-628.

³³ «La crisis religiosa [la de los herejes de Durango] perseveró bastante tiempo en el Duranguésado, aunque hubo modificación de credo, y los secuaces de 1500 no hubieran conservado la herejía de Mella y Guillén. En esta época se descubrieron nuevos errores religiosos en los alistados a la herejía de los de la Sierra de Amboto», *Historia General del Señorío de Bizcaya*, Bilbao, tomo III, 1968 (1899), p. 111-112.

³⁴ Tomo I, Bilbao, 1935, pp. 114-121.

³⁵ «[...] la pertinacia de sectores de la sociedad duranguésa en mudar de dogma [los protagonista del foco del Amboto], de que se les consideraba entroncados o continuistas de la línea heterodoxa de los mellenses de 1442», *Misterio de Vizcaya*, Bilbao, 1981, p. 76.

^{35bis} «Su filiación [la de las brujas procesadas hacia 1500] con la herejía de Mella es incierta, aunque el hecho de que buena parte de los condenados lo fuesen en efigie y exhumados sus restos mortales indica que el movimiento hundía sus raíces en tiempos muy anteriores»; tanto es así, que titula el capítulo IV «La herejía de Durango como antecedente». *Vid. Brujería e Inquisición en Bizkaia...*, p. 48

turienta imaginación de inquisidores como Juan de Frías o comentaristas como Pedro Fernández de Villegas, como se comprobará más adelante. Es más, el propio fray Juan de Zumárraga cuestionaba la existencia de esas brujas, como se ha avanzado ya: «*brujas o sorguinas que dizen que hay en nuestra tierra*» y que, según la tradición popular, «*se decía*» que tanto el grupo de Mella como el de las brujas del Amboto participaban de conciliábulos nocturnos donde se abandonaban a los placeres de la carne. Las palabras de fray Juan tienen mucha trascendencia por dos motivos: en primer lugar, porque era natural de Durango, donde nació en 1468; y, en segundo lugar, porque tenía experiencia en materia de brujería, ya que Carlos I le encomendó la tarea de perseguir diversos focos surgidos por tierras vascas y navarras durante el primer cuarto del siglo XVI. Se podría considerar a fray Juan un *abogado de las brujas ante litteram*, pues sus planteamientos en materia de brujería sintonizaban más con los propuestos por el *canon Episcopi* que con los de los autores del *Malleus*. Para fray Juan el mundo de la brujería estaba lleno de fantasías, falacias demoníacas, engaños de crédulos y perturbación de los sentidos. Su escepticismo ante la brujería queda patente en las palabras expuestas más arriba: «*sorguinas que dizen que hay en nuestra tierra*». Consideraba más importante enviar predicadores que enseñaran la doctrina cristiana que inquisidores, pues se trataba de un problema de gentes ignorantes³⁶.

Otra cuestión que ha estado presente en diversos autores ha sido el contexto fabuloso del Amboto ligado a las nociones de *mirabilis*, esto es, el sustrato maravilloso o sobrenatural precristiano, y de *magicus*, el sustrato sobrenatural de carácter maléfico o satánico³⁷. En efecto, y como se ha avanzado, en una de las cuevas de esta montaña, concretamente en la denominada *Mariurrika kobea* o *Mariren kobia*, residía el personaje de la *Dama del Amboto*, asociado al numen vasco femenino de *Mari*, a quien se ha llegado a considerar una bruja que en su día había seguido las tesis heréticas de fray Alfonso de Mella. Esta hipótesis es igualmente rechazable a partir de los trabajos de recuperación de la mitología y tradiciones vascas realizados, entre otros, por José Miguel de Barandiaran, Resurrección María de Azkue o Julio Caro Baroja. En ellos se comprueba que *Mari* sí tenía su principal morada en la peña del Amboto, pero también se atestigua su presencia en otras muchas montañas vascas, como Aitzkorri, Altxueta, Oiz, Gorbea, etc. Es decir, se trata de un ser mitológico común a todo el País Vasco y no exclusivo del Duranguesado y su devenir histórico.

Mari alude a una religiosidad y a un culto femenino ligado a la fertilidad que se remonta a épocas prehistórica o protohistórica y cuya continuidad histórica a lo largo de la Edad Media y Moderna se ha querido ver por parte de algunos autores a través de un culto pagano revestido de aspectos satánicos. Esta asociación entre brujería y mitología no resulta nueva, pues se observa en otras latitudes, como en Alemania con las *walkyrias* o en Escocia con las hadas y elfos. En el caso vasco serían *Mari* y *Akerbeltz*. *Mari* solía presentarse bajo manifestaciones antropomorfas, como doncella o señora elegante, y zoomorfas, como caballo, toro, serpiente,..., y la más frecuente de todas, como un macho cabrío negro o *akerbeltz* en vasco: macho cabrío, *aker*; negro, *beltz*.

³⁶ GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín: *Biografía de D. Fr. Juan de Zumárraga. Primer obispo y arzobispo de Méjico*, Madrid, 1929, pp. 17-21; ZAVALA, Vicente: *Fray Juan de Zumárraga*, Durango, 1985, t. I, p. 77.

³⁷ Le GOFF, Jacques: *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, 1985.

Todo chivo negro era considerado como un símbolo de *Mari* y los campesinos criaban uno para evitar que su ganado fuera atacado por alguna enfermedad. En el mundo fabuloso de la brujería vasca, en su doble aspecto de *mirabilis* y *magicus* antes mencionado, el *akerbeltz* era adorado en el *akelarre* (prado del macho cabrío en vasco), donde por las noches los brujos y las brujas bailaban ante este numen y le hacían distintas ofrendas de panes, huevos y dinero. *Mari* también tomaba apariencias vegetales, aunque nunca en su forma pura; por ejemplo, podía ser un árbol, cuya parte delantera fuera el cuerpo de una mujer. Otra de las formas adoptadas era la del fuego que surcaba los aires. *Mari* dominaba los fenómenos atmosféricos y entre los castigos que imponía estaban las tempestades y las sequías. Las gentes trataban de conjurar la formación de los nublados a través de misas u otros ritos que celebraban en las bocas de las cuevas donde moraba este numen. Ante ellas acudían los pastores en procesión rogativa con objeto de evitar cualquier mal que diezmará sus rebaños³⁸. En definitiva, parece existir, *a priori*, una importante concomitancia entre la mitología vasca y la brujería; sin embargo, conviene matizar esta relación sobre la base del siguiente argumento: pervivencia, más o menos difusa, de un sustrato cultural ancestral, sí, pero no existencia de un culto pagano estable y coherente.

Una cristianización incompleta o deficiente y una supervivencia de prácticas religiosas antiguas no significan necesariamente la pervivencia de un paganismo consciente de sí mismo y con una organización clandestina de su liturgia, sobre todo de carácter anticristiana. La única certidumbre que aporta la documentación actual es la existencia de un sincretismo religioso, especialmente constatable en la cultura popular y rural. Una de las técnicas empleadas por la Iglesia para difundir su mensaje durante la Alta Edad Media fue la de revestir las creencias anteriores con la visión cristiana de las cosas, manteniendo intactos, por ejemplo, lugares de culto, calendario de celebraciones, etc. Los campesinos a menudo conocían mal el cristianismo y lo mezclaban inconscientemente con elementos pertenecientes a un sustrato cultural anterior. Obviamente, creían en el poder maléfico de algunas personas y durante la crisis bajomedieval se enfrentaron a duras pruebas. A partir del primer tercio del siglo XV, aproximadamente, fueron permeables a la demoniomanía producida por la cultura sabia (teólogos y juristas) a través de la tortura judicial, la confesión, las predicaciones... En la zona septentrional vasco-navarra, montañosa, boscosa, de hábitat disperso, cristianizada más tardíamente³⁹ y, por tanto, con una mayor pervivencia de prácticas religiosas y culturales antiguas, la asimilación de la doctrina fue más débil, encontrándose en una situación de sincretismo, de mestizaje, entre lo anterior y lo nuevo, fruto de un proceso dialéctico entre la asimilación y la resistencia⁴⁰.

³⁸ BARANDIARÁN, José Miguel de: «Akerbeltz», *Enciclopedia General Ilustrada del País Vasco*, Auñamendi, San Sebastián, 1976, vol. I; *IDEM*: «Mari», *Op. cit.*, 1989, vol. XXVI; SORALUCE, Emeterio: *Antropología y religión en el pueblo vasco*, Usúrbil, 1980; HARTSUAGA, Juan Inazio: *Euskal Mitología Konparatua*, San Sebastián, 1987; GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan: *Pensamiento mágico vasco: ensayo antropológico*, Baroja, 1989; *IDEM*: *Apariciones, brujas y gentiles: mitos y leyendas de los vascos*, Donostia, 1994.

³⁹ AZKARATE, Agustín: «Epigrafía cristiana en tierras del Duranguesado: la inscripción de Santa Marina de Memaia (Elorrio, Vizcaya)», *Vizcaya en la Edad Media*, Eusko Ikaskuntza, San Sebastián, 1984.

⁴⁰ AZKARATE, Agustín: *Op. cit.*, p. 512. Sobre los fenómenos históricos de aculturación, asimilación, sincretismo..., WACHTEL, Nathan: «La aculturación», J. Le Goff *et al.*, *Hacer la Historia*, Barcelona, 1978 (1974).

Se puede decir actualmente que ha sido superada la interpretación tradicional de la brujería vasca como una continuidad, a través de la Edad Media, de un culto pagano coherente, revestido de aspectos satánicos. Una de las voces más crítica con esa interpretación ha sido la del antropólogo Juan Aranzadi. Rechazó la pervivencia, a través de los siglos, de un paganismo vasco autóctono e incontaminado como base explicativa de determinados fenómenos religiosos que tuvieron lugar en la Baja Edad Media y la Edad Moderna: los herejes de Durango y la brujería. Argumentaba, con razón, que a partir de los testimonios conservados sobre los procesos de brujería no se podía colegir que las personas implicadas en ellos practicaran culto alguno a *Mari* o a cualquier otro numen de origen prehistórico o protohistórico. Se trataría más bien de un fenómeno fruto de un sincretismo, de un confuso y mezclado magma ideológico en el que se entremezclarían el cristianismo, el legado folklórico y otros elementos de la cultura popular y culta⁴¹.

En este sentido, por ejemplo, en las tradiciones y leyendas la *Dama del Amboto* o *Mari* aparece como una diosa o bruja de larga cabellera que se peinaba sentada en un risco y que tenía cola de serpiente o pies de cabra. Esta imagen resulta un trasunto del personaje de las lamias, propio de la mitología greco-romana, o de Melusina, propio del imaginario medieval que Jean d'Arras convirtió en protagonista en su *La noble historia de Lusignan* a fines del siglo XIV, o que el conde de Barcelos convirtió, también en ese mismo siglo, en la mujer de Diego López de Haro, legendario señor de Vizcaya, y en madre de Íñigo Guerra en su *Livro das linhages*⁴². Es más, en la calenturienta mente de los teólogos y juristas constructores de la locura de la brujomanía a partir del concilio de Basilea, iniciado en 1431, y que alcanzaría su cénit con inquisidores como los dominicos Heinrich Kramer y Jacob Sprenger y su *Malleus maleficarum* (1487), los principales familiares del demonio eran mujeres que adoraban a Satán, revestido de diversas formas, y no a una mujer.

⁴¹ ARANZADI, Juan: *Milenarismo vasco: edad de oro, etnia y nativismo*, Madrid, 1981, especialmente el capítulo I de la 3ª parte.

⁴² Obras literarias que recogen esa leyenda son, por ejemplo, MANTELI, Sotero: *La dama de Amboto: leyenda escrita sobre tradiciones vascongadas*, Vitoria, 1869; y GÓMEZ DE AVELLANEDA, Gertrudis: *La dama de Amboto. Tradición vasca*, Madrid, 1871, en *Obras literarias. Tomo 5. Novelas y leyendas*, Imprenta Rivadeneyra, pp. 147-156. La explicación de este trasunto en PRIETO, José Ramón: *Las leyendas de los señores de Vizcaya y la tradición melusiniana...*, p. 123 y CASTRO, Mercedes: «Casarse con una hechicera: mito griego y tradición folklórica europea», *EPOS*, XII (1996), pp. 435-442.

3. Los supuestos hechos acaecidos en el Amboto en 1507

De lo expuesto hasta ahora no queda claro del todo si el foco de 1507 tuvo lugar en Navarra o en Vizcaya; si las «*Durangas de embote*» fueron las protagonistas de los procesamientos acaecidos en 1507; si en 1507 hubo realmente procesamientos colectivos con el resultado de una treintena de ejecuciones; etcétera. Para poder dar respuesta a todos estos interrogantes se analizarán los documentos conservados y conocidos al respecto que han sido mencionados más arriba y que en cierto modo permiten una aproximación a los hechos y ofrecer una propuesta de hipótesis interpretativa.

3.1. Los protagonistas de los hechos: los acusados

Estanislao J. de Labayru en su *Historia General del Señorío de Vizcaya* refiere que en el registro número 10, página 85, de las *Antigüedades de Vizcaya*, «colección manuscrita que el señor de Mugartegui conserva en su casa de Marquina», se localizaba un listado confeccionado entre fines del siglo XVI o principios del XVII, por el tipo de letra, con los nombres de varios vecinos de Durango que fueron penitenciados por la Inquisición en 1500. Labayru señala que el copista les achacó el error del luteranismo, lo cual carece de toda lógica cronológica⁴³. Esas *Antigüedades de Vizcaya* que menciona Labayru, y sobre las que no aporta más datos, pueden ser, con mucha probabilidad, la obra redactada por Juan Ramón de Iturriza a finales del siglo XVIII. Igualmente, el referido señor de Mugartegui, del que tampoco ofrece más filiación, puede ser Juan José de Mugartegui y Torres-Vildosola (1878-1939), alcalde de la villa vizcaína de Marquina e historiador, autor de una historia de la localidad, otra sobre la cercana colegiata de Cenarruza y un índice de documentos de la misma. Así, en el estudio que sobre los índices de los 12 volúmenes de los que constaba la obra manuscrita de Iturriza realizó Mugartegui se puede leer en el apartado correspondiente al volumen décimo lo siguiente: «*nómina de los Penitenciados por hereges en Durango el año de 1500*»⁴⁴.

Esa nómina es transcrita por Labayru, mencionándose 23 nombres de vecinos del Duranguesado, mayoritariamente de la villa de Durango, y, en algunos casos, su estado civil y profesión. A continuación, en la Tabla 1 se refiere ese listado:

⁴³ Bilbao-Madrid, 1899, t. III, p. 112.

⁴⁴ MUGARTEGUI Y TORRES-VILDOSOLA, Juan José de: «Índice de lo que contienen cinco de los doce volúmenes que, con el título de “Antigüedades de Vizcaya”, compuso el historiador Juan Ramón de Iturriza», *Revista Internacional de Estudios Vascos*, vol. 18 (1927), p. 405.

Nombre	Sexo	Estado civil	Profesión	Vecindad
1. María de Muncharaz o Arrázola	Mujer	Casada con Juan Pérez de Ocara		Durango
2. María Pérez de Mondragón	Mujer	Soltera (?)		Durango
3. Juan de Unamuno	Varón	(?)	Cuchillero	Durango
4. Juana de Bilbao	Mujer	Casada con Juan Guerra		Durango
5. Marina de Minica	Mujer	Soltera (?)		Durango
6. María de Cearra	Mujer	Casada con Sancho de Unamuno		Durango
7. Marina Pérez de Goxencia	Mujer	Soltera (?)		Durango
8. María de Mondragón	Mujer	Casada con Pedro de Múxica		Durango
9. Marina de Arriaga	Mujer	Casada con Ursuno		Durango
10. María de Lezama	Mujer	Soltera (?)	Tejedora	Durango
11. Marina de Arrazoloa	Mujer	Casada con Pedro de Arana	Pañero	Durango
12. Marina Sáez de Mendiola	Mujer	Soltera (?)		Durango
13. María Pérez de Ibarra	Mujer	Casada con Sancho Berroxa		Durango
14. María Pérez de Urquiaga	Mujer	Soltera (hija de Martín Sáez de Urquiaga)		Durango
15. Teresa de Arrázola	Mujer	Casada con Martín de Asteiza	Cinturero	Durango
16. Teresa de Aguirre	Mujer	Soltera (?)	Tejedora	Durango
17. María Pérez de Urquiola Beitia	Mujer	Casada con Rodrigo de Bollueba		Casa-solar Urquiola-Beitia
18. Domexa de Aguirre	Mujer	(?)		Durango
19. Juan Miguel de Cestona	Varón	(?)		Durango
20. Juan Pérez de Andiregui	Varón	(?)		Durango
21. María de Andiregui	Mujer	Soltera (hija del anterior)		Durango
22. Sancho Martínez de Unamuno	Varón	(?)		Durango
23. Teresa de Zumelaga	Mujer	Casada con Martín de Zumelaga		Valle de Arrázola

Tabla 1. Procesados por el tribunal de la Inquisición de Durango. Fuente: Elaboración propia a partir de los datos proporcionados por E. J. de Labayru.

Si los datos recogidos en esta tabla se organizan y agrupan, con fines estadísticos, por sexo, estado civil y oficio de los procesados se puede comprobar lo siguiente:

Sexo de los procesados	Mujeres 19 = 83%
	Varones 4 = 17%
Estado civil de los procesados	Casados 10 = 43%
	Solteros 2 = 9%
	Solteros (?) 6 = 26%
	No se sabe 5 = 22%
Oficios de los procesados o cónyuges	Cinturero 1 = 20%
	Cuchillero 1 = 20%
	Tejedora 2 = 40%
	Pañero 1 = 20%

Tabla 2. Sexo, estado civil y oficio de los procesados. Fuente: Elaboración propia a partir de los datos proporcionados por E. J. de Labayru.

Todos estos datos y agrupaciones con fines estadísticos recogidos en las tablas 1 y 2 permiten sacar las siguientes conclusiones:

- 1º Presencia mayoritaria de mujeres, el 83%, frente a hombres, el 17%. Ya advertía fray Martín de Castañega en su tratado antisupersticioso editado en Logroño en 1529 que «destos ministros diabólicos ay más mugeres que hombres»⁴⁵.
- 2º Todos los procesados pertenecían a la merindad de Durango, siendo la gran mayoría vecinos de la villa de Durango.
- 3º Los datos sobre el estado civil no son concluyentes, ya que del 22% de los procesados no se sabe nada al respecto, ni se intuye. Lo que sí queda claro, es que no se da un predominio de mujeres solteras ni de viudas frente a casadas, tópico presente en el mundo de la brujería femenina. Las hay casadas también, y no son pocas, pues suponen el 43% del total.
- 4º Sólo se conoce el oficio de cinco personas de un total de 23, lo que dificulta aventurar ninguna hipótesis al respecto. Los pocos datos disponibles tan sólo permiten señalar que se trataba de gentes que trabajaban dentro de las actividades propias del mundo urbano, más concretamente en la artesanía. Dentro de ésta predominan los trabajadores del sector textil, característico de la economía de la villa de Durango. Nada se puede decir del resto de actividades productivas.

Otra cuestión de gran importancia es saber hasta qué punto es posible identificar a las personas procesadas a partir de los nombres recogidos en la lista transcrita por Labayru. Se trata de una tarea harto difícil de materializar dado el escaso caudal informativo de las fuentes conservadas. Tan sólo se puede hacer una aproximación a alguna de esas personas a partir de los registros fiscales de Durango que se han conservados para finales del siglo XV y principios del XVI. Además hay que tener presente un importante hándicap: la persona referida en la lista de procesados no tiene porque ser la misma que aparece en esos registros fiscales, pues aunque se llamen igual, vivan en Durango y sobre las mismas fechas eso no garantiza siempre en este periodo histórico que sean la misma persona. Los casos sobre los que existe una coincidencia de nombres son los siguientes:

- Juan de Unamuno, procesado nº 3: vivía en la calle de Suso de Durango; estaba casado; poseía unas medias casas en Olmedal por valor de 8.000 maravedís, un manzanal en Ulanarreta por valor de 10.000 maravedís y 85.000 maravedís de dinero en metálico. Es decir, poseía bienes por valor de 103.000 maravedís y contribuía con 15 maravedís en los repartos fiscales de la villa⁴⁶.

⁴⁵ *Tratado de las supersticiones y hechizarias y de la posibilidad y remedio dellas*, ed. J. R. Muro, Logroño, 1994, pp. 19-21. A lo largo de estas páginas explica las razones que justifican la mayor implicación de mujeres en el culto al diablo. Más adelante y con más detalle se aludirá a este franciscano y predicador del Santo Oficio en la diócesis de Calahorra y La Calzada. Por su parte, los autores del *Malleus maleficarum* también responden a la pregunta de «¿cómo es que en un sexo tan débil como el de las mujeres se encuentran muchas más brujas que entre los hombres?», vid. cuestión VI de *El martillo de las brujas para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza*, ed. M. Jiménez Monteserín, Valladolid, 2004.

⁴⁶ HIDALGO DE CISNEROS, C. *et al.*: *Colección Documental del Archivo Municipal de Durango*, San Sebastián, 1989, T. III, pp. 936 y 1006.

- Sancho de Unamuno, marido de la procesada nº 6, María de Cearra: era cuchillero; poseía una casa, donde vivía, valorada en 7.000 maravedís, en Zabala dos huertas con 30 pies de manzanos valoradas en 3.000 maravedís, en Tabira, cerca de la iglesia de San Pedro, una tierra con 20 pies de manzanos valorada en 1.500 maravedís, en «Bmaraça» (sic) un manzanal con 10 pies de manzanos valorado en 400 maravedís, 10 pies de manzanos cerca de la casa de Juan Ibáñez de Unda por valor de 1.000 maravedís, en Bidebiarte 2 pedazos de tierra con 20 manzanos valoradas en 1.200 maravedís, en Yturrios una tierra valorada en 300 maravedís, y en dinero y recibos 2.000 maravedís más. En suma, poseía bienes por valor de 16.400 maravedís. En 1461 el concejo de la villa le devolvió 500 maravedís que le prestó para pagar el sueldo de la gente que fue a la guerra de Navarra; en 1486 aparecía entre los vecinos personados en la causa que se dirimía en la Real Chancillería de Valladolid por los problemas surgidos en la designación de los oficios municipales; en 1489 era nombrado en un pleito sobre los términos de la villa; en el ejercicio 1497-1498 tomó del pedido de la calle de «Juso del canton abajo» 27 maravedís; y en 1504 aparece entre los testigos de la venta de una huerta⁴⁷.

- Marina Pérez de Goxencia, procesada nº 7: el 28 de mayo de 1496 el secretario real Juan de Parra firmó el documento de cesión de los bienes de Mari Pérez de Gujencia, vecina de Durango y casada, al repostero de armas Pedro de Ibarra por orden de los Reyes Católicos por los «buenos e leales serviçios» que «nos avedes fecho e faseys de cada dia»⁴⁸. Esos bienes consistían en dos casas y un manzanal, los cuales se encontraban ya inventariados en los padrones fiscales de la villa y ascendían a la suma total de 27.000 maravedís: la casa en la que vivía estaba valorada en 10.000 maravedís, un cuarto de otra en 3.000 y el manzanal en 14.000 maravedís⁴⁹.

- María de Mondragón, procesada nº 8: vivía en la calle de Suso de Durango junto con su tía; contribuía con 12 maravedís en los repartos fiscales⁵⁰; aunque tal vez no se trate de la misma persona que la procesada, porque no se menciona a su marido en el padrón fiscal y según la lista de personas procesadas ella ya había muerto y el supérstite era el marido, Pedro de Múxica.

- Marina de Arriaga, procesada nº 9: también vivía en la calle de Suso de Durango; contribuía con 6 maravedís en los repartos fiscales⁵¹; aunque en este caso existen las mismas prevenciones que las planteadas en el de María de Mondragón.

- Martín Sáez de Urquiaga, padre de la procesada nº 14, María Pérez de Urquiaga: resulta difícil saber cuál de las diferentes personas homónimas y contemporáneas que

⁴⁷ T. I, pp. 108-112; T. II, pp. 369, 421, 424 y 552; y T. III, p. 1041.

⁴⁸ Transcripción del documento en BAZÁN, Iñaki: *Los herejes de Durango...*, apéndice documental I: doc. 27-I.

⁴⁹ HIDALGO DE CISNEROS, Concepción *et al.*: *Colección documental del Archivo Municipal de Durango...*, t. III, p. 998. El padrón carece de fecha; ahora bien, dado que Mari Pérez de Gujencia fue expropiada en mayo de 1496, entonces necesariamente debe ser anterior a esa fecha. En el documento aparece citada como «Marina Peres de Goxançia».

⁵⁰ T. III, p. 941.

⁵¹ T. III, p. 932.

son mencionadas en la documentación municipal era el padre de la procesada⁵², así como también dilucidar qué relación o grado de parentesco había entre ellas. Uno de los varios Martín Sáez de Urquiaga desempeñaba el oficio de escribano del concejo de Durango en los años 1490, 1492, 1494, 1499 y 1504; el mismo u otro, fue regidor en 1503; en una relación de fuegos fiscales de la villa, correspondiente al año 1514, se señalaba que Martín Sáez de Urquiaga, sin especificar nada más, poseía una casa en la calle de Suso, dos en la calle de Medio y tres en la del Mercado de Durango⁵³.

- Teresa de Aguirre, procesada n° 16: vivía en la calle de en Medio de Durango; contribuía, con su hija, con 6 maravedís en los repartos fiscales; ¿era viuda o madre soltera?⁵⁴.

- Juan Miguel de Cestona, procesado n° 19: en la documentación se menciona como Juan Miguélez de Cestona; poseía una casa en la calle Nueva de Durango valorada en 5.000 maravedís, en Zirarmendi un manzanal con 60 pies de manzanos valorado en 2.000 maravedís, en Goxencia un pedazo de tierra y un monte por valor de 1.000 maravedís; en suma, contaba con bienes por un valor de 8.000 maravedís. En 1489 se encuentra entre los testigos de un pleito sobre los términos de la villa de Durango⁵⁵.

Entre los nombres incluidos en la lista de procesados por la Inquisición y localizados en la documentación fiscal, aunque sin ninguna seguridad de que se traten de las mismas personas, como ya se ha señalado, se observa la presencia de gentes sencillas que contribuían con la menor cuantía prevista en los repartos fiscales, esto es, 6 maravedís (Marina de Arriaga y Teresa de Aguirre); y otras se encontraban en una posición económica algo mejor, pues contribuían con 12 y 15 maravedís (Juan de Unamuno, María de Mondragón y también, aunque no se señala, pero a este grupo pertenecerían, probablemente, Juan Miguel de Cestona y Sancho de Unamuno, atendiendo a los bienes que poseían). Queda por dilucidar el caso de María Pérez de Urquiaga, ¿su padre fue realmente uno de los escribanos de la localidad? De lo que sí se sabe, se desprende que los procesados por la Inquisición pertenecían mayoritariamente a los estratos medio-bajos e inferiores de la sociedad duranguésa de finales del siglo XV.

Sobre esos años de comienzos del siglo XVI también fue procesada María San Juan de Garonda por bruja, concretamente en 1508. Según la documentación donde se refiere ese procesamiento, y transcrita por Eudaldo Aranda⁵⁶, se señala que era vecina de villa vizcaína de Munguía y residía en la anteiglesia de San Pedro; estaba casada con Juan de Sentucho Cubero, con quien tenía un hijo de nombre Juan de Garondo; su madre, al parecer, 30 años antes había sido acusada de bruja y quemada por la justicia

⁵² En 1489 se mencionan a «*Martin Saes de Vrquiaga, el vyejo, padre del vachyler Juan Saes de Vrquiaga*», T. II, p. 414. En 1498 se menciona junto a Martín Sáez de Urquiaga a un Sancho Sáez de Urquiaga sin especificar si hay o no parentesco entre ellos: «*e otro Sancho Garcia de Larraçabal, sastre, e Sancho Saes de Vrquiaga e Ynigo de Nobia e Pero Martines de Vribe e Sancho Peres de Murueta e e (sic) Juan de Çearreta e Pedro Saes de Sarria e Martin Saes de Vrquiaga...*», T. II., p. 518. Lo subrayado es nuestro.

⁵³ T. II, pp. 433, 448, 471, 472, 573, 633 y 616; y T. III, pp. 802, 803 y 813.

⁵⁴ T. II, p. 377; y T. III, p. 927.

⁵⁵ T. II, p. 416; y T. III, p. 1045.

⁵⁶ «*La quema de brujas de 1507...*», pp. 420-422.

real; y ejercía el oficio de partera «*con toda diligencia y industria*». En este caso los datos de filiación de la procesada son más precisos y muestran elementos propios del tópico de una bruja: mujer, ejercer de comadrona y tener ascendientes involucrados en casos de hechicería que contaminan a sus descendientes. Pero junto a estos elementos hay otros que se alejan del tópico: mujer casada y con hijos, un buen número de testigos tenían un buen concepto de ella y otros declararon que simplemente tenía fama de bruja, pero que no les constaba que hubiera hecho mal a nadie. En resumen, ¿era una adoradora del demonio, esto es, una bruja o tan sólo una mujer cuyo oficio la hacía sospechosa de practicar la hechicería? Lo que sí está claro es que carecía de relación alguna con el foco de brujería de la Peña de Amboto, no era una «*Duranga*», pues residía en Munguía, merindad vizcaína de Uribe y fue ejecutada en el cementerio de la iglesia parroquial de Santa María de la propia villa. Eso sí, en su causa intervino el tribunal de la Inquisición con sede en Durango y que presidía el licenciado Juan de Frías.

3.2. El tribunal que juzgó los hechos

El tribunal encargado de reprimir este nuevo brote de herejía en el Duranguésado fue, ahora sí, la Inquisición, y no como en el caso de los *herejes de Durango* seguidores de fray Alfonso de Mella que se enfrentaron a los tribunales del Señorío de Vizcaya y a los de la justicia real, encarnada por el monarca Juan II. Pero, ¿ante qué tribunal inquisitorial se sustanció la causa? Gracias al análisis de la documentación conservada en el Archivo Histórico Nacional sobre los primeros tiempos de la Inquisición española impulsada por los Reyes Católicos⁵⁷, se pueden precisar algunas cosas al respecto.

La implantación de los tribunales por la geografía de la Corona de Castilla se produjo en tres fases: una primera de proliferación de los tribunales, que iría de 1478 a 1495; una segunda de crisis y concentración de tribunales, que iría de 1495 a 1510; y una tercera de formación de los distritos clásicos, que perduraría hasta 1574⁵⁸. En 1491 el tribunal inquisitorial de Osma se trasladó a Calahorra y la diócesis homónima quedó bajo la jurisdicción del nuevo distrito, dentro del cual, obviamente, se integraba el Señorío de Vizcaya. Hasta mediados de 1499 la sede del tribunal se localizaba en Calahorra y poco después se trasladaría a Durango. Este cambio de emplazamiento de la sede fue confirmado por la Suprema en carta fechada el 10 de julio de ese mismo año. Unas semanas antes, el 23 de mayo de 1499, los inquisidores generales habían nombrado al licenciado Frías y al maestro Arriaga inquisidores para ejercer su labor en el obispado de Calahorra y La Calzada, Duranguésado, condado de Vizcaya y provincia de Guipúzcoa. Entre el 1 de octubre de 1501 y el 12 de junio de 1502 el licenciado Frías, inquisidor en Durango, fue trasladado al distrito de Cuenca-Sigüenza, en

⁵⁷ CONTRERAS, Jaime y DEDIEU, Jean-Pierre: «Geografía de la Inquisición española: la formación de los distritos, 1470-1820», *Hispania*, XL, n° 144 (1980); REGUERA, Iñaki: *La Inquisición española en el País Vasco. La Inquisición de Calahorra, 1513-1570*, San Sebastián, 1984; *IDEM.*: «La Inquisición en el País Vasco. El período fundacional», *Clío & Crimen. Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, n° 2 (2005), pp. 237-255.

⁵⁸ CONTRERAS y DEDIEU: «Geografía de la Inquisición española...», pp. 40-50.

el que parece que se integraría el tribunal de Durango. Pero en la denominada *lista de Cisneros* de los distritos existentes el año 1507 aparece un tribunal con sede en Durango, con jurisdicción sobre el País Vasco y al frente del cual se encontraba nuevamente el licenciado Frías. Jaime Contreras y Jean Pierre Dedieu señalan que «este tribunal no aparece en ninguna otra documentación consultada por nosotros. ¿Hubo una restauración temporal del tribunal de Durango? Solamente esta pregunta podrá ser respondida con la aportación de fuentes locales»⁵⁹.

En efecto, la documentación conservada en el Archivo Municipal de Durango permite, hasta cierto punto, responder al interrogante planteado por la *lista Cisneros*. En ella se localiza el nombramiento del licenciado Juan de Frías como inquisidor apostólico para los obispados de Burgos y Calahorra y la provincia de Guipúzcoa. Ese nombramiento no tuvo lugar en 1507, sino el 24 de enero de 1508:

«Don Fray Francisco Xemenis [...] ynquisidor apostolico en general contra la heretica prabedad e apostasia en todos los reynos [...] confiando de las letras e reta conçiencia de vos, el liçenciado Juan de Frias, canonigo de la yglesia de Burgos [...] vos hazemos e constituymos e criamos e deputamos ynquisidor apostolico contra la dicha heretica prabedad e apostasia en las çibdades e obispados de Burgos, Calahorra e en la probinçia de Guipuscoa, e vos damos poder e facultad para que podais ynquirir e ynquirays contra todas e qualesquier presonas, asy onbres commo mugeres, bibos e defuntos, avsentes, presentes de qualquier estado, prerrogatiba, preheminençia e dignidad que sean, hesentos e non esentos, vesinos e moradores que son o ayan seydo en las dichas çibdades e obispados e probinçia de Guipuscoa que se hallaren culpantes, sospechosos, yncriminados en el delito e crimen de heregia e apostasia e en echizerias e mallefiçios con ynboçiones de demonios e actos que saben manifestamente eregia e contra todos los fatores e defensores e reçeptadores de los tales herejes [...]. Dada en la çibdad de Burgos, a veynte e quatro dias del mes de henero, anno del naçimiento del nuestro saluador Ihesu Christo de mill e quinientos e ocho annos [...].»⁶⁰.

⁵⁹ CONTRERAS y DEDIEU: «Geografía de la Inquisición española...», p. 75.

⁶⁰ Ese mismo día también fue nombrado Juan López de Galarza asesor del oficio de la Inquisición para los dos mismos obispados de Burgos y Calahorra y para la provincia de Guipúzcoa, al servicio del licenciado Frías:

«Nos, don fray Francisco Xemenis, por la dibina miseraçion, cardenal de Espanna, arçobispo de Toledo, primado de las Espannas, chançiler mayor de Castilla, inquisidor e apostolico general contra la heretica prabedad e apostasia en todos los reynos e sennorios de la reyna, nuestra sennora, confiando de las letras e buena conçiencia de vos, el honrrado liçenciado Juan Lopes de Gallarça, por la presente vos helegimos e criamos e hazemos e constituçiones (sic) açesor del ofiçio de la Santa Ynquisiçion que en las çibdades de los obispados de Burgos, Calahorra e probinçia de Guipuscoa se ha de hazer e exerçer contra qualesquier presonas que se hallaren culpantes en los crimines e delitos de heregia, apostasya e de echizerias e malefiçios con ynboçacion de los demonios e attos reprobados que saben heregia manifestamente e por la avtoridad apostolica de que en esta parte vsamos, hesortamos e mandamos al venerable liçenciado Juan de Frias, ynquisidor por nos deputado en las dichas çibdades e obispado e probinçia de Guipuscoa, e a los otros ofiçiales e ministros del dicho Santo Ofiçio que vos ayan e tengan e reçiban por açesor del dicho ofiçio e vos reçiban vuestro consejo e acuerdo en las cosas conçernientes a la Santa Ynquisiçion, segund e commo conbenga al serbiçio de nuestro sennor e a la buena e brebe espediçion de la justicia [...]. Dada en la çibdad de Burgos, a veynte e quatro dias del mes de henero de mill e quinientos e ocho annos [...].»; HIDALGO DE CISNEROS, Concepción et al.: *Colección Documental del Archivo Municipal de Durango. Tomo III*, San Sebastián, 1989, pp. 701-703.

A pesar de este documento de nombramiento del año 1508, Iñaki Reguera localiza otro en la Sección Inquisición del Archivo Histórico Nacional que incluye un listado de los «*Inquisidores y ministros de la provincia de Guipúzcoa y Condado de Vizcaya, etc. proveídos el año 1507*», entre los que se menciona al licenciado Frías y al asesor Galarza:

*«Inquisidor: Ldo. Frías, canónigo de Burgos
Asesor: Ldo: Galarza
Notarios: Martín Martínez de Uzquiano y Gonzalo Ibáñez de Yurre
Carcelero: Hernando de Echagoya
Alguacil: Juan de Bolívar
Receptor: Antón Sánchez de Aguirre
Fiscal: El bachiller Olazábal
Nuncio: Diego de Madrigal»⁶¹.*

Así las cosas, y ante esta disparidad de fechas: ¿el licenciado Frías pudo ser designado el año 1507 para desempeñar el oficio inquisitorial, aunque el nombramiento definitivo se demoró unos meses, hasta enero de 1508?; ¿pudo ser nombrado en 1507 y confirmado en 1508?; ¿la data del listado puede estar confundida? Sea como fuere, entre 1507 y 1508 el inquisidor Frías retornaba a tierras vascas tras su paso por el distrito de Cuenca-Sigüenza. La sede del tribunal del distrito de los obispos de Burgos y Calahorra y provincia de Guipúzcoa se establecía nuevamente en Durango, ya que allí había estado con anterioridad.

Por otro lado, el inquisidor Frías y su asesor Juan López de Galarza, esto es, el tribunal inquisitorial de Durango, se hicieron cargo de la causa contra María San Juan de Garonda el 29 de mayo de 1508, detrayéndola de la jurisdicción del corregidor de Vizcaya, el licenciado Vela Núñez de Ávila. La sentencia fue pronunciada el 16 de noviembre de ese mismo año.

El doctor Isidoro de San Vicente, fiscal de la Inquisición en Logroño, redactó en 1610 un memorial para la Suprema, esto es, en los tiempos de la célebre causa de brujería de Zugarramurdi y Urdax. En ese memorial señalaba que la secta satánica se encontraba asentada desde tiempos pasados en Navarra, pero también en Guipúzcoa y en las «*Montañas*». Para confirmar su aserto mencionaría las causas que a lo largo de todo el siglo XVI conoció la Inquisición en esas tierras y que se conservaban en el tribunal de Logroño. Entre esas causas mencionó como primeras las que acontecieron en 1508 y 1509, sin precisar su marco geográfico⁶².

Recapitulando, en primer lugar, está la lista de 23 vecinos de Durango transcrita por Labayru y que debieron ser procesados por el tribunal de la Inquisición con sede en Durango hacia 1500, según la data propuesta por el documento, a pesar del error de sugerir que se trataba de una secta luterana. En segundo lugar, parece ser que el tribunal de Durango se integró en el distrito de Cuenca-Sigüenza entre 1501-1507, a donde fue trasladado el inquisidor Frías. En tercer lugar, entre 1507 y 1508 parece que se reactivaría el tribunal inquisitorial con sede en Durango, como se constata a través

⁶¹ REGUERA, Iñaki: «La Inquisición en el País Vasco. El período fundacional...», p. 253.

⁶² ARANDA, Eduardo: «La quema de brujas de 1507...», pp. 414-417.

de la denominada *lista Cisneros* de 1507, de la lista de «*Inquisidores y ministros de la provincia de Guipúzcoa y Condado de Vizcaya, etc. proveídos el año 1507*» o del nombramiento de Frías efectuado por el inquisidor general el 24 de enero de 1508. En cuarto lugar, entre mayo y noviembre de 1508 sería procesada, condenada y ejecutada María San Juan de Garonda. Y, en quinto lugar, el fiscal Isidoro de San Vicente refiere en un memorial de 1610 que entre las primeras causas que se conservaban en el tribunal de Logroño sobre actuación contra brujas estaban las de los años 1508-1509.

Luego, ¿el foco de brujería de la peña del Amboto realmente tuvo lugar en 1507?; ¿la data del documento transcrito por Labayru es errónea y no fueron procesados en 1500 sino en 1507?; ¿son integrantes de esa lista las «*Durangas*» de la peña del Amboto?; ¿por qué se instaló en tribunal de la Inquisición en Durango en 1499 y en 1501 se trasladó para retornar en 1507-1508?; ¿por qué el fiscal del tribunal de Logroño, el doctor Isidoro de San Vicente, que tenía acceso a los registros de las causas, no alude a ningún foco en 1507 y sí a otros de 1508 y 1509?; ¿no carece de lógica que el fiscal San Vicente, en su memorial revelador de la antigüedad y maldad de las sectas demoniacas, obviara el supuesto foco de 1507 del Amboto con el resultado tan espectacular de una trentena de hogueras?

Hay que tener presente que durante estos primeros compases de asentamiento de la institución inquisitorial en la Corona de Castilla, las sedes eran itinerantes y se emplazaban en aquellos lugares donde fijaban su residencia los inquisidores «*según su política de visitas y las necesidades de atención en una determinada zona. En 1499 este tribunal puso su sede temporalmente en Durango, quizá por los problemas que allí existían en esa fecha*»⁶³. La necesidad de juzgar a ese grupo numeroso de vecinos de Durango pudo llevar al inquisidor Juan de Frías a dirigirse a Durango y a instalarse allí. Desde Durango, al mismo tiempo que procesaba a los acusados de herejía, atendería los negocios del distrito bajo su jurisdicción. Ahora bien, y siguiendo esta misma lógica, la recuperación del distrito de Burgos-Calahorra-Guipúzcoa entre 1507 y 1508, así como el retorno del inquisidor Frías tras su paso por el distrito de Cuenca-Sigüenza, lo que había supuesto la clausura del inicial tribunal de Durango, podría significar que la Suprema decidiera plantar cara al problema brujeril que por esas fechas se habría suscitado de nuevo en el Duranguesado o que la Suprema estuviera simplemente reordenando de nuevo los distritos.

Así las cosas se impone una triple pregunta: ¿hubo un foco de brujería en el Amboto?, ¿tuvo lugar su represión en 1507? y ¿cerca de una treintena de procesados fueron condenados a la hoguera? Antes de poder responder a estos interrogantes, y a otros más, conviene avanzar más en la explicación de los datos que aporta la documentación conocida.

3.3. Los crímenes que les fueron imputados

Entre los diversos testimonios localizados hasta la fecha sobre las personas que fueron procesadas por brujería en el tribunal inquisitorial de Durango, presidido por Juan de Frías entre 1499 y 1508, hay cuatro, especialmente, que permiten conocer cuáles

⁶³ REGUERA, Iñaki: «La Inquisición en el País Vasco. El período fundacional...», p. 245.

fueron los crímenes que les fueron imputados: la lista transcrita por Labayru (circa 1500), el documento de cesión de los bienes de Marina Pérez de Goxencia al repostero de armas Pedro de Ibarra en 1496, el resumen de la causa seguida contra María San Juan de Garonda en 1508 y los comentarios que incluyó Pedro Fernández de Villegas en su traducción del *Infierno de Dante* en 1515. Los dos primeros testimonios aluden a crímenes de forma genérica y los dos siguientes, aunque los precisan con gran detalle, aluden a maleficios que están más en sintonía con el discurso académico, tanto jurídico como teológico, que con la realidad de los hechos.

El primer testimonio señalado es la nómina de nombres transcrita por Labayru, en la que se apunta que eran herejes apóstatas. ¿Qué se quiere significar con esa acusación? Según el diccionario de la Real Academia Española, *apostatar* significa: «negar la fe de Jesucristo recibida en el bautismo». En lugar de negar un dogma o una parte de la doctrina, como ocurre en el caso de los herejes en general, el apóstata niega la doctrina completa. El apóstata renuncia a la fe cristiana. Nicolau Eimeric en su manual de inquisidores, redactado en el siglo XIV, define la apostasía en los siguientes términos: «Distingamos tres tipos de apostasía antes de determinar cuándo hay que considerar hereje al apóstata y juzgarle como tal ante el tribunal inquisitorial: a) el clérigo que deja los hábitos, b) el monje que se exclaustra, c) el cristiano que niega una verdad de fe». En referencia a este tercer tipo, el inquisidor dominico catalán precisa que el apóstata se «separa totalmente de la Iglesia y de la fe católica» y se le debe tratar «como hereje e infiel, y se le procesará como tal»⁶⁴. Y, ¿quiénes eran acusados de ser herejes apóstatas? Las brujas y brujos, porque renunciaban a su fe cristiana al rendir culto de latría al diablo. Jacobo Sprenger y Enrique Institoris (Kramer) refieren lo siguiente sobre la relación existente entre brujería y apostasía en su *Malleus maleficarum*:

«Notaremos qué cuatro elementos de su ejercicio aumentan su perfidia, como son el hecho de renegar con boca sacrílega, en su totalidad o en parte, la fe católica; el hecho de consagrarse ellos mismos en cuerpo y alma; el hecho de ofrecer al Maligno niños todavía sin bautizar; el hecho de entregarse a las torpezas diabólicas de los actos carnales con los demonios incubos o súcubos».

«[...] la apostasía de la que nosotros hablamos, cuando tratamos de la apostasía de las brujas, es la apostasía de la fe, y ella es tanto más grave cuanto que se cumple sobre la base de un pacto expreso realizado con el enemigo de la fe y de la salvación».

«En cuanto a las brujas, incluso cuando conservan la fe en corazón, renegándola con la boca, se las debe juzgar apóstatas, porque han hecho un pacto con la muerte y realizado una alianza con el infierno. De aquí que Santo Tomás, hablando de semejantes obras de magia y de las de aquellos que de alguna forma invocan al demonio, afirma: En todos hay apostasía de la fe a causa del acto realizado con el demonio, ya en palabras si hay invocación, ya en el mismo acto si no hay sacrificio»⁶⁵.

Pocos años más tarde, en 1529, el franciscano fray Martín de Castañega, predicador del Santo Oficio en la diócesis de Calahorra y La Calzada, escribía un tratado de

⁶⁴ EIMERIC, Nicolau y PEÑA, Francisco: *El manual de los inquisidores*. Introducción, traducción y notas de L. Sala-Molins, Barcelona, 1983 (1973), pp. 97-98.

⁶⁵ *El martillo de las brujas para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza*, ed. M. Jiménez Monteserín, Valladolid, 2004, pp. 61-62 y 168-169.

carácter antisupersticioso, a petición del obispo Alonso de Castilla, titulado *Tratado de las supersticiones y hechizerías y de la posibilidad y remedio dellas*, donde informaba sobre la existencia de dos iglesias en el mundo, siendo los fieles de una de ellas, de la diabólica, las brujas herejes apóstatas:

«Dos son las yglesias deste mundo: la vna es catolica, la otra es diabolica. La yglesia catolica es la congregación de todos los fieles catolicos, la qual es vna por vn dios que todas adoran, por vna fe que todos confiessan, por vn batismo que todos reciben. La yglesia diabólica es generalmente, toda la infidelidad que esta fuera de la yglesia catolica, la qual no es propiamente vna porque no creen, ni adoran vn dios verdadero, ni confiessan vna fe catolica y verdadera ni reciben ni tienen sacramento que aprouechea y valga»⁶⁶.

En consecuencia, quienes pertenecían a esta «yglesia diabolica» habían apostatado de la fe de Cristo y habían realizado un pacto con el demonio y una promesa de fidelidad. Este pacto, según menciona fray Martín de Castañega, tenía lugar de varias maneras, siendo la primera de ellas así: «renegando de la fe, hazen nueva profesion al demonio en su presencia que les aparece en la forma e figura que el quiere tomar, dandole entera obediencia y ofreciendole su anima y cuerpo»⁶⁷.

Dicho lo cual, se podría colegir que, tal vez, los acusados, procesados y condenados por herejes apóstatas que son mencionados en esa lista de Labayru fueran las *Durangas de embote*, además de algunas otras personas procesadas aisladamente por hechicería y brujería sin tener nada que ver entre ellas ni con el foco del monte Amboto.

El segundo testimonio mencionado es el correspondiente a la causa contra Marina Pérez de «Goxencia». Esta vecina de Durango aparece entre los nombres de la lista transcrita por Labayru en calidad de relajada en estatua por hereje apóstata, cuyos huesos fueron exhumados y quemados y aventados con toda probabilidad⁶⁸. Igualmente, según se ha avanzado ya, en 1496, concretamente el 28 de mayo, los Reyes Católicos cedieron los bienes expropiados de una mujer de nombre muy similar («Mari/María Peres de Gujençia») al repostero de armas Pedro de Ibarra. ¿Qué delito había cometido para merecer que sus bienes fueran confiscados por la Corona? Según el documento de cesión, «hizo e cometio cierto delito de eregia al tiempo de su falleçimiento». Es decir, fue condenada por hereje; pero, ¿en qué clase de herejía había incurrido? Ernesto García Fernández propone que tal vez pudo suicidarse⁶⁹. Aún siendo una posibilidad plausible, se deben explorar otras vías, ya que cuando en la documentación se alude al suicidio se realiza a través de la palabra *desesperación* y sus diferentes variantes⁷⁰. Para empezar, ¿Gujençia y Goxencia eran la misma persona? Probablemente sí, ya

⁶⁶ Ed. de J. R. Muro, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1994, p. 13.

⁶⁷ *Op. cit.*, p. 18.

⁶⁸ LABAYRU, Estanislao J. de: *Historia General de Vizcaya*, Bilbao, 1968, t. III, pp. 112-113.

⁶⁹ «Alonso de Mella y los herejes de Durango en el siglo XV», E. García Fernández (dir.), *Religiosidad y sociedad en el País Vasco (s. XIV-XVI)*, Bilbao, 1994, p. 112.

⁷⁰ El ejemplo clásico que se incluye en los libros de sermones y *exempla* es el de Judas, que desesperado se ahorcó al no tener confianza en la misericordia de Dios. Sobre el suicidio en la Edad Media *vid.* SCHMITT, Jean-Claude: «Le suicide au Moyen Âge», *Annales ESC*, (1976); y sobre el suicidio en la Castilla medieval *vid.* GUIANCE, Ariel: «El espacio del suicidio en la España medieval (El milagro del suicida resucitado en el Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus)», *Temas medievales*, n° 1 (1991) y *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Valladolid, 1998.

que la relajada que se incluye en la lista de Labayru había muerto ya y difícilmente habría dos mujeres homónimas, vecinas de Durango y que en el plazo de unos 4 u 11 años fueran procesadas por herejes. Y, ¿qué puede significar haber cometido un delito de herejía «*al tiempo de su fallecimiento*»? ¿Pudo pronunciar palabras erróneas en materia de fe al momento de su muerte o tal vez renegó, o tal vez confesara su participación en los conventículos de brujas adoradoras de satán o confesara practicar la hechicería? En fin, sea lo que fuere con los testimonios documentales actuales conocidos resulta difícil determinar a ciencia cierta el delito. Ahora bien, si se encontraba referida en la lista de los procesados por herejes apóstatas y transcrita por Labayru, está claro que tendría algo que ver con la brujería. Otra cuestión que resulta difícil de comprender es que fuera procesada dos veces o que su causa se viera dos veces: una primera cuando se dictaminó la expropiación de sus bienes en 1496 y una segunda cuando fue relajada al brazo secular en estatua y sus huesos fueron exhumados hacia 1500 o 1507.

El tercer testimonio es la causa contra María San Juan de Garonda. En ella, tres de los veinticuatro testigos iniciales declararon que «*había havido sospecha de que había ligado dos personas, y que había dado [a] otras bebidas, yerbas y polvos para hacerse preñadas y para amores*». Es decir, se trata del caso típico de mujer relacionada con el oficio de partera y curandera, lo que le llevaba a conocer el mundo de la ginecología y obstetricia, y sospechosa de hechicera individualista, ya que a través de sus artes causaba daños o se conseguía enamoramientos, ligaduras, etc. María San Juan, según esos testimonios, con su arte y oficio unía personas y ayudaba a que las mujeres quedaran embarazadas con sus bebedizos. En principio nada maligno, pero una actividad peligrosa que lindaba con el mundo oculto, donde reinaba el diablo. Ahora bien, las cosas cambiarían cuando el fiscal del tribunal de Durango interpuso su acusación:

«había sido y era bruja maléfica y hechicera, así sola por sí como acompañada de otros brujos maléficos, sus cómplices y partícipes en el dicho delito y crimen de herejía, que había usado en el dicho oficio de bruja, encomendándose al demonio Belcebú, yendo a sus llamamientos y ajuntamientos, e prestando omajío⁷¹ y obediencia al dicho demonio Belcebú, apartándose de Dios Nuestro Señor, renunciando la crisma que en el bautismo recibió y renegando della y de Dios Nuestro Señor, en gran vilipendio de nuestra religión cristiana, haciendo servicio y sacrificio al diablo Bercebú [como] combiene, a saver, hechando y procurando hechar a perder el fructo y pan de la tierra, haciendo ligamientos y encantamientos, matando y maleficando personas y ganados con arte mágica, haciendo abortar a las mujeres, poniendo odio y amor desordenado entre las personas, usando de oficio de sortilega y adivina con sus artes mágicas y diabólicas, y otros muchos males y delitos con invocaciones de demonios, pidiendo que la dicha rea fuese declarada por hereje maléfica, bruja apóstata y, como tal, condenada a relaxar a la justicia y brazo seglar con confiscación de sus bienes»⁷².

En resumen, María San Juan pertenecía a una secta de adoradores de Belcebú, el príncipe de los demonios, también conocido como Satán o Lucifer⁷³; es decir, era una

⁷¹ Se refiere a: *homenaje*.

⁷² ARANDA, Eudaldo: «La quema de brujas de 1507...», p. 421.

⁷³ MINOIS, Georges: *Breve historia del diablo*, Madrid, 2002 (2000); MUCHEMBLED, Robert: *Historia del diablo (siglos XII-XX)*, Madrid, 2004 (2002).

bruja en toda regla, que junto a sus correligionarios se unían a Belcebú en las asambleas que realizaban, donde le rendían homenaje, lo que suponía que le veneraban, le juraban fidelidad y renunciaban al bautismo (apostataban de la fe cristiana recibida en el bautismo): *demonolatría*. Como consecuencia de su pacto con Belcebú perpetraba toda una serie de actos malignos: dañaba las cosechas, causaba abortos, realizaba encantamientos, introducía el odio entre las personas o un apetito desordenado de los goces carnales, adivinaba usando de artes diabólicas e invocaba al demonio para causar males. Se trata de un ejemplo de histeria *brujomaniaca* presente en juristas y teólogos introduciría a partir del siglo XV, principalmente, y que adquiriría carta de naturaleza a partir de obras como el *Malleus maleficarum*, para estar totalmente asentada en el seno de la sociedad a partir del siglo XVI⁷⁴. En otras palabras, el fiscal del tribunal de Durango acusó a María San Juan con los argumentos de la fantasía de la *brujomanía* que anidaba en las mentes de juristas y teólogos, renunciando a acusarla de daños concretos que pudiera haber causado realmente y de los que pudieran dar fe los testigos. Los cuales no lo hicieron: «*sin dar unos ni otros otra razón más de las oydas y opinión, ni especificar caso ninguno individual*»; «*que la dicha rea tenía opinión de bruja y hechicera, aunque no sabían ni havían oído decir que ubiese hecho mal ninguno*». Ante la mera sospecha de la existencia de una bruja la justicia inquisitorial ponía en marcha su imaginario sobre el particular.

¿Quién fue el fiscal que acusó en estos términos a María San Juan? Si se tiene en cuenta que en la relación de cargos del tribunal inquisitorial de Durango del año 1507 se menciona al bachiller Olazábal es muy probable que fuera él el encargado de llevar la causa contra María San Juan. Nada se sabe sobre su formación, pero queda patente que la nueva visión que sobre la brujería se había gestado en el mundo académico a partir del siglo XV la había asumido perfectamente.

El cuarto testimonio se corresponde con el comentario que el arcediano Pedro Fernández de Villegas, cuyo sepulcro realizado por el gran arquitecto y escultor renacentista Simón de Colonia en 1509 se localiza en la catedral de Burgos, incluyó en su traducción del *Infierno* de Dante⁷⁵. Tan sólo dedica unas breves líneas a las brujas de la sierra del Amboto en los cantos noveno y vigésimo. Esta traducción fue un encargo efectuado por la duquesa de Frías y condesa de Haro, Juana de Aragón, hija del monarca Fernando el Católico. Fue publicada por primera y única vez en Burgos en 1515 y la impresión corrió a cargo de Fadrique Alemán de Basilea. La métrica empleada es

⁷⁴ Sobre el proceso de construcción de la creencia desaforada en la brujería y en las sectas satánicas con sus juntas o akelarres a partir de la Baja Edad Media puede consultarse a COHN, Norman: *Los demonios familiares de Europa*, Madrid, 1987 (1975).

⁷⁵ CONTRERAS MARTÍN, Antonio: «“A te conveni tenere altro viaggio”. L’oportunitat de llegir plenament la *Comedia* de Dant en la traducció catalana d’Andreu Feber», *Quaderns. Revista de traducció*, n° 5 (2000); RECIO, Roxana: «Landino y Fernández de Villegas: análisis de una traducción del *Infierno* de Dante», *Voz y Letra*, vol. 1 (1999); BELTRANI, A.: «Don Pedro Fernández de Villegas e la sua traduzione della prima Cantica della *Divina Commedia*», *Giornale Dantesco*, XXIII (1915); ANDREU, M^a Isabel: «Traducir el italiano de Dante en la Castilla del siglo XVI: el *Infierno* según Pedro Fernández de Villegas», *Actes del III Congrés Internacional de Traducció*, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 1998; IDEM.: *La amplificación en el Infierno de Dante traducido por Pedro Fernández de Villegas (Burgos, 1515)*, tesis inédita defendida en la Universidad de Barcelona en 1995.

de verso dodecasílabo (copla de arte mayor castellana) y va acompañada de extensos comentarios, entre los que se habla del foco de brujería del Amboto⁷⁶.

Uno de los diversos apartados incluidos en el canto noveno versa sobre los herejarcas, esto es, sobre los «*inuentadores*» de las herejías, los «*mayores o superiores hereticos*». Pedro Fernández de Villegas señalaba los dos requisitos que debía cumplir toda persona para poder ser considerada hereje: primero, plantear proposiciones erróneas en materia de fe; y, segundo, obstinarse en defender esas opiniones falsas, sin admitir enmienda y corrección por parte de la Iglesia. Al hilo de este discurso, Villegas afirmaba que «*en nuestros tiempos*» existen muchos herejes de «*linaje de judíos*», esto es, judaizantes, por mantenerse fieles a la ley judaica y también otros «*en las montañas y prouincias de vizcaya: de otros que llaman de la sierra de amboto*».

En este canto noveno Villegas no aporta datos que permitan conocer qué acciones en contra de la ortodoxia perpetraban esos herejes de la «*sierra de amboto*», tan sólo se limita a apuntar que «*tenian diabolicos errores*», sin precisar cuáles eran. Afortunadamente, las cosas cambian en el canto vigésimo, donde se incluyen un buen número de datos, aunque preñados de superchería popular sobre las brujas y de cultura libresca de tratadistas como los autores del *Malleus maleficarum*.

En primer lugar, Villegas empleaba el nombre dado a las brujas en lengua vasca, esto es, «*xorginas*» (*sorginak* en grafía actual), para hablar de ellas. Explicaba quiénes eran esas «*xorginas*», indicando que eran «*tristes mugeres que por se fazer adeuinas dexaron su officio del aspa y de la sueca [sic] y huso*». En otras palabras, mujeres que destruían el orden social establecido por la sociedad patriarcal, que asignaba a las mujeres un rol preciso ligado a sus obligaciones como esposa, madre y mujer en el hogar. Precisaba cuáles eran los males que causaban: «*fechizos en vso pestifero y diabolico de ymagines cartas y yerbas malinas y dañosas*», «*tratos con los demonios*» y «*artes diabolicas de la adeuina cion*». También mostraba las maneras en que estas «*bruxas y xorginas*» efectuaban sus tratos con el demonio y sus adivinaciones:

«otras vezes los demonios responden a estos sus amigos por sueños como diximos otras por señales de aues o bestias como tan bien es dicho. otras vezes dan respuestas por algunos cuerpos muertos a quien fazen hablar y dizen cosas de poruenir. otras por las otras señales o formas ya dichas. tan bien por encantaciones que el santo thomas pone en la question .xcvi. que es la siguiente dole [sic] alegamos. en lo qual dize que sy aquellas cosas que se dizen en esta forma de encantaciones a los enfermos o por otras causas: son euangelios y cosas de la sagrada escriptura permitido y bueno es: pero sy son palabras o nombres o caracteres o cartillas de cosas no conocidas: todo es pecado y supersticion».

¿De dónde obtuvo Villegas estas informaciones? Sus fuentes eran San Agustín, el Canon Episcopi, San Pedro de Tarantasia, Santo Tomás, Madrigal el Tostado y, en especial, «*vn tratado fecho en alemaña [...] el qual tratado se llama: martillo de fechizeras*», esto es, el *Malleus maleficarum* (1486) de los dominicos Heinrich Kramer y Jacob Sprenger, «*donde pone largamente todas estas maldades de xorguinas y fechizeras*». Pero al margen de

⁷⁶ Una transcripción de los cantos noveno y vigésimos puede consultarse en BAZÁN, Iñaki: *Los herejes de Durango y la búsqueda de la Edad del Espíritu Santo...*, apéndice documental I, doc. n.º 31-I. Todas las referencias que a continuación se realizan sobre el contenido de estos cantos a ella remiten.

estas fuentes especulativas y elucubraciones teóricas, con excepción hecha del Canon Episcopi, Villegas también debió tener acceso a fuentes procesales sobre brujería de su época, aunque no queda claro si directamente o a través de terceros, para poder declarar que las brujas y sus perversiones eran un fenómeno real y verificable. Entre esas fuentes destaca la actuación que los jueces de la Inquisición «fizieron contra aquellos de la sierra de amboto», en las «montañas de Vizcaya». Villegas informaba que muchas personas se vieron involucradas en este foco de brujería, pero sin precisar su número exacto: «grand numero de hombres y mugeres desta suerte». A renglón seguido refería todas las cosas que las personas «desta suerte» eran capaces de realizar, aunque parezcan increíbles, pero que habían quedado demostradas en las actuaciones procesales realizadas en Vizcaya: «la inquisicion que alla se ha fecho ha descubierto cosas que no parecen creybles». Entre esas «cosas que no parecen creybles», además de las formas de practicar la adivinación y la hechicería ya avanzadas, Villegas destacaba las relaciones de las «xorguinas» con el diablo y cómo éste se manifestaba ante ellas adoptando diversas formas animales (macho cabrío o mulo) o humanas, aunque en este caso revelaba alguna deformidad u otro rasgo que permitía reconocerlo (cuernos en la cabeza o dientes de puerco que sobresalían de la boca). Esta imagen del demonio asistente a los conventículos del Amboto, y referida por los procesados que se reconciliaron y renunciaron a su error, se encontraba en sintonía con la que circulaba por el resto de la Europa occidental de la época:

«que los demonios espresamente llamados por estas tales personas con quien tienen sus platicas: vienen muy prestamente a les responder y aconsejar en lo que les piden. algunas vezes fablan por ydolos: que quieren dezir ymagines. y otras vezes en diuersas figuras que toman. en los processos que se fizieron contra aquellos de la tierra de amboto: se dize y confiesa por muchas personas auer visto al diablo y fabladole. vezes en figura de cabron. y otras vezes en figura de vn mulo grande y fermoso. no se muestran los demonios en figura de hombres ni de angeles porque dios no gelo permite. y porque no aya mayor causa de engaño. por eso aparecio a nuestros primeros padres en figura de serpiente (como se escribe en el principio del genesi) y de su figura en que venia pudieran ellos conoscer si quisieran: su ponçoña y maldad. y dizen estos que se reconciliaron y confessaron su horror: que si algunas vezes aparecia el diablo en figura de hombre: siempre traya alguna señal que desmostraba su maldad: como vn cuerno en la cabeça o en la fruenta o algunos dientes de puerco que salian fuera de la boca o cosa semejante. Esta forma de aprezcer llaman los doctores: perstrigium que quiere dezir enbaymiento y engaño que se faze a los ojos. mostrando aquella figura tomada del ayre».

Villegas también incidiría en una de las cuestiones capitales sobre el fenómeno de la brujería: la existencia de personas que «dubdan» de su existencia real, considerando que se trataba de meras fantasías. Estas personas asumían los postulados del Canon Episcopi, donde se exhibía una actitud escéptica con la brujería y se considera que «este andar dellas [brujas] de noche por los ayres: y pasar diuersas tierras y prouincias y mudarse en raposas o gatas o cosas semejantes: que todo es burla. y sy algo desto les parece a ellas: es que el diablo lo obra en su fantasia dellas que les parece ser ansy y que lo veyn. mas ello es todo desuario»⁷⁷. ¿Entre los que «dubdan» Villegas incluía al durangués fray Juan de

⁷⁷ Entre los tratadistas que consideraban que estas cuestiones eran meras fantasías se encontraba Lope de Barrientos, obispo de Cuenca. En su *Tractado de las espeçias de adivinanças* se puede leer lo siguiente: «Ca todo cuerpo naturalmente tiene tres dimensiones que son: luengo e ancho, e fondo, las quales tan grandes

Zumárraga, futuro arzobispo de Nueva España (México), quien juzgaba a sus paisanos, según se ha visto, con una actitud alejada de los presupuestos crédulos defendidos por los autores del *Malleus*? Tal vez sí y, en consecuencia, fuera una crítica velada contra estos *abogados de las brujas ante litteram*. Los tiempos habían cambiado y las posiciones del *Canon Episcopi* habían sido abandonadas en favor de las del *Malleus*, por eso Villegas diría que «es desuario dubdar lo, porque ay dello infinitas experiencias y ay titulo en las decretales de los fechizos». La potencia natural del diablo puede permitirle hacer todas esas maldades y las «bruxas dañan y fechizan a los niños: cierto es que por conplazer al diablo que ge lo manda fazen todo mal que pueden. y con yerbas ponçoñasas».

Un dato que demuestra que Villegas pudo disponer de información sobre este foco de brujería del Amboto es la referencia que proporciona sobre ciertas personas de las «montañas de vizcaya» que se «reconciliaron y confessaron su horror». En efecto, en la relación de personas procesadas por la Inquisición que refiere Labayru, además de las relajadas, también hubo otras reconciliadas, esto es, que retornaron al seno de la Iglesia tras renunciar a sus errores (práctica de la brujería), como más adelante se verá.

Un testimonio que resulta una oportunidad perdida para poder conocer el foco de brujería del Amboto o sobre las andanzas del tribunal de la Inquisición de Durango presidido por el licenciado Frías es el *Tratado de las supersticiones y hechizerias y de la posibilidad y remedio dellas de Martín* de Castañega. Es una oportunidad perdida por su propia “intrahistoria”. Fue confeccionado a instancias del obispo de la diócesis de Calahorra y La Calzada, Alonso de Castilla, a cuya diócesis pertenecía la merindad vizcaína de Durango, con el fin de

«alumbrar a nuestros súbditos y encaminarlos por el camino verdadero de la fe catolica, apartandolos de los errores que, en parte por ignorancia y en parte por astucia y malicia del demonio, y algunas vezes por sobrada curiosidad de las personas, nacen. Y, como en algunas partes de nuestro obispado (permitiendolo dios nuestro señor) ayan aparecido estos años passados tantos errores de superstición y hechizerias; y mas que, algunos ecclesiasticos y personas de merecimiento y letras, han seido afrentados e penitenciados por la Santa Inquisicion, por no estar bien introductos e doctrinados en la materia de las supersticiones y engaños diabolicos, por ser materia exquisita en que (aun los bien dotos) hasta agora han tenido contrarias maneras de hablar»⁷⁸.

Y, sin embargo, no alude a esos «tantos errores de superstición y hechizerias» que habían preocupado a la Inquisición en «años pasados» y que, obviamente, serían los acaecidos en Durango y su comarca. En efecto, el 24 de julio de 1529 el obispo Alonso de

*commo ellas son, tan grande espacio e lugar han neçessario para entrar e pasar, segund lo qual imposible es que puedan entrar por los resquiços e agujeros de las casas e dezir que se tornan ansares e entrar e chupar a los niños. Esta es mayor vanidad dezir e afirmar que onbre e muger pueda dexar la forma de su espeçie e tomar forma de otros espeçies qualesquiere, por tanto es de creer e afirmar que son operaciones de la fantasía, e que las tales personas tienen dañada alguna potencia de las interiores, segund diximos en el Tractado de los Sueños. Por tal manera que la fantasía anda sin freno suelta faziendo las tales operaciones. E creer lo contrario non viene sinon por falta de juyzio non considerando las razones susodichas. Por tanto las mugeres deuen poner buen recabdo en sus criaturas, e si murieren por mala guarda, non se escusen con las bruxas que entraron a las matar por los resquiços de las casas». Vid. ÁLVAREZ LÓPEZ, F.: *Arte mágica y hechicería medieval. Tres tratados de magia en la corte de Juan II*, Valladolid, 2000, p. 152.*

⁷⁸ La edición del tratado utilizada es la de Juan R. Muro y publicada en Logroño en 1994 por el Instituto de Estudios Riojanos, p. 8.

Castilla encomendó a fray Martín de Castañega, franciscano de la provincia de Burgos, teólogo y predicador del Santo Oficio, que compusiera un tratado para erradicar la superstición y la hechicería de su diócesis. Un tratado que debían poseer todos los curas para estudiarlo y disponer de los recursos necesarios para aleccionar a los fieles de sus parroquias sobre esta materia. Los visitadores quedaban encomendados para vigilar que esto se cumpliera. Por tanto, pocos años después de acaecidos los hechos juzgados por la Inquisición de Durango fray Martín de Castañega escribía un tratado con la doble finalidad de erradicar las prácticas supersticiosas en tierras del obispado de Calahorra y La Calzada y de mostrar cómo actuaba el demonio y sus servidores, las brujas, ¿y no comenta nada del foco del Amboto? Curioso cuando menos y una magnífica oportunidad perdida.

De los veinticuatro capítulos de que consta el tratado, en los once primeros Castañega se ocupa de describir cómo era la iglesia diabólica, cuáles sus sacramentos, quiénes sus ministros y demás personas consagradas a ella, cómo eran posibles vuelos de las brujas, cómo se heredaba la familiaridad con el demonio, en qué consistían las ceremonias de adoración y homenaje al demonio, etc. Para tratar sobre todas estas cuestiones no recurre a ejemplos acaecidos en tiempos tan recientes en el propio obispado de Calahorra y La Calzada, protagonizados por brujas y brujos del Duranguésado y perseguidos por el licenciado Frías. Las fuentes de fray Martín de Castañega fueron la tratadística y la cultura libresca de teólogos y juristas sobre la materia que desde la segunda mitad del siglo XV ya daba crédito a todo lo relacionado con la «*yglesia diabólica*». En la que se podría denominar la segunda parte del tratado, Castañega se ocupa de poner orden en el complejo mundo de las supersticiones, aludiendo a los saludadores, al mal de ojo, a las nóminas, a los conjuros, etc., tratando de discernir entre lo que era lícito y, por tanto, no pecaminoso, y lo que no lo era. Curiosamente en esta parte sí recurre, en algún caso, a su propia experiencia vivencial⁷⁹.

De darse crédito a los diversos testimonios mencionados, el tribunal de la Inquisición de Durango se enfrentó a los siguientes males o «*diabólicos errores*» causados por las brujas y los brujos que procesó entre 1499 y 1508:

- realización de pactos con el demonio, con Belcebú, renunciando al crisma recibido en el bautismo y renegando de la fe católica, es decir, apostatando; fruto de estos pactos, los encomendados a Belcebú adquirirían poderes, como volar por las noches, transformarse en animales (raposas o gatos) y la capacidad de adivinar y hechizar;
- prácticas adivinatorias recurriendo a ídolos o cuerpos de muertos (necromancia);

⁷⁹ Sobre fray Martín de Castañega y su tratado: GONZÁLEZ AMEZÚA, Agustín: «Fray Martín de Castañega y su “Tratado de las supersticiones y hechicerías”», *Opúsculos literario*, Madrid, 1953, t. III, pp. 308-317; RUIZ DE LARRÍNAGA, Juan: «Fr. Martín de Castañega y su obra sobre las supersticiones», *Archivo Ibero Americano*, XII (1952), pp. 97-108; estudio introductorio a la edición de Juan R. Muro, Logroño, 1994, pp. XIII-LXXX, y estudio introductorio a la edición de Fabián Alejandro Campagne, Buenos Aires, 1997, pp. I-CXXXVIII; CÁSEDA, Jesús Fernando: «El Renacimiento en Calahorra: brujas e Inquisición en la primera mitad del siglo XVI», *Kalakorikos*, n° 3 (1998), pp. 49-57; *IDEM*: «Brujas e Inquisición en Calahorra: una historia poco conocida», *Kalakorikos*, n° 12 (2007), pp. 301-310.

- prácticas mágicas con fines diabólicos, esto es, realizar maleficios, ligamientos y encantamientos para causar enfermedades y muertes de personas y animales, provocar abortos, dañar niños, poner odio y amor desordenado entre personas, o arruinar cosechas;
- celebrar akelarres o ceremonias de adoración al demonio, en las que se le rendía culto dándole un beso en partes innobles o deshonestas y en las que realizaban ritos de inversión sacrílegos respecto a los realizados por la Iglesia católica; el demonio se hacía presente en forma de animal (macho cabrío o asno) o humana, pero con deformidades (un cuerno en la cabeza o dientes de puerco) con el fin de que pudiera ser reconocido.

3.4. Procesamiento y sentencias impuestas

El inquisidor general de la Corona de Aragón, el dominico Nicolau Eimeric (c. 1320-1399), redactó un manual de práctica inquisitorial donde exponía y explicaba cómo debían ser procesados los herejes⁸⁰, al igual que hicieron los también inquisidores dominicos Sprenger y Kramer en su *Malleus maleficarum*, publicado en Alemania en 1486 por primera vez⁸¹. En el caso de los procesados por el inquisidor Juan de Frías y su asesor Juan López de Galarza en el tribunal de Durango, ¿se puede saber si lo fueron conforme al sistema expresado por Eimeric, Sprenger o Kramer y actualizado, entre otros, por Francisco Peña en el siglo XVI? La respuesta, en principio, es que no, dado que los procesos incoados contra las personas referidas en la lista transcrita por Labayru no han podido ser localizados por el momento. Tan sólo se ha localizado el resumen de la causa por brujería seguida contra la vecina de la villa vizcaína de Munguía María San Juan de Garonda en 1508, permitiendo comprobar cómo era el sistema procesal seguido por los inquisidores, sistema que en el memorial redactado por el fiscal San Vicente en 1610 sería recogido de forma abreviada.

El corregidor del Señorío de Vizcaya, el licenciado Vela Núñez de Ávila, había ordenado realizar una pesquisa general contra la brujería en 1508 y fruto de ella fue localizada María San Juan, contra la que declararon veinticuatro testigos, hombres y mujeres mayores de edad. Tras las probanzas efectuadas fue detenida por mandado del corregidor. Se le dio traslado de las acusaciones y las rechazó todas. Al existir controversia sobre los hechos, el corregidor, como juez, decidió recibir la causa a prueba. Hasta aquí llegó la actuación de la justicia pública encarnada por la figura del corregidor, porque «*estándola causa en este estado, teniendo noticia della el señor inquisidor Juan Martínez de Frías, con acuerdo del licenciado Juan López de Galarça, su asesor, asistiendo en la villa de Durango, dio mandamiento para que la dicha rea fuera presa y traída con los autos hechos por el dicho corregidor*». A partir de ese requerimiento la Inquisición se haría cargo de la causa contra María San Juan de Garonda, siendo trasladada desde la cárcel del

⁸⁰ EIMERIC, Nicolau y PEÑA, Francisco: *El manual de los inquisidores...*

⁸¹ *El martillo de las brujas para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza*, traducción de Miguel Jiménez Monteserín, Valladolid, 2004. Sobre tratadística inquisitorial, desde la doble perspectiva jurídica y práctica, puede consultarse MORENO, Doris: *La invención de la Inquisición*, Madrid, 2004, especialmente el capítulo 7.

corregidor en Bilbao hasta la cárcel de la Inquisición en Durango, cuyo emplazamiento se localizaría, con toda probabilidad, en la misma que disponía la villa y que pertenecía a la jurisdicción ordinaria del alcalde.

El 29 de mayo María San Juan comparecía por primera vez ante el inquisidor Juan de Frías, quien le acusó de *«haver hecho cosas de brujería y hechicerías y otras contra nuestra santa fe»* y le amonestó para que confesara y se arrepintiera, ya que en ese caso se mostraría misericordioso y tendría piedad, pero en caso contrario el fiscal llevaría la causa a término y se haría justicia. Igualmente le aconsejó que diera poder a un procurador para actuar en su nombre y que eligiera un abogado. María designó a su hijo, Juan de Garonda (*Garondo* en el texto), como procurador. A esta advertencia inicial o monición del inquisidor no respondió nada y fue devuelta a la cárcel.

El 3 de junio Juan de Frías requirió al procurador que alegara lo que tuviera que alegar ante las acusaciones. El procurador, Juan de Garonda, contestó que debía de consultar con su madre. Ésta fue traída a la sala donde el inquisidor celebraba sus audiencias y solicitó poder hacer *«probança de abono»* de su persona, para lo cual se le asignó un plazo. Mediante esa probanza la rea pretendía justificar su reputación y la falsedad de lo imputado contra ella en la acusación. En su defensa alegó lo siguiente:

«que era mujer de buena naturaleza y linaje, de buena fama, vida y opinión, y por tal havida y tenida en la dicha villa de Munguía y su comarca; y que era buena cristiana, limpia, quita y apartada de qualesquier brujería y hechicerías, y de otros ligamientos y viçios, y de cualquier mala arte, especialmente de herejía; y que había ido en romería por servicio de Dios a Señor Santiago y a Nuestra Señora de Guadalupe, y confesaba y comulgaba quanto lo manda la Sancta Madre Iglesia, y acudía a la iglesia a oír misa, vísperas, sermones y a los demás divinos ofiçios, como buena cristiana, y acudía a los ospitales de la dicha villa y hacía limosna a los pobres; y que hacía su ofrenda a los clérigos, como los demás parrochianos, y tomaba bula; y que había hecho y exerçitado bien y fielmente el oficio de partera el tiempo que lo había usado con mucha diligencia».

De ser cierto en su totalidad este discurso exculpatorio, María San Juan realizaba una vida con mayor entrega a la religión y al cumplimiento de los preceptos establecidos por la Iglesia que muchas religiosas consagradas en un convento. Además, en esas fechas las peregrinación a Santiago de Compostela ya no eran tan frecuentes con unos siglos antes y muchos menos quienes peregrinaban a diversos santuarios de importancia para la cristiandad, hispana en este caso, como eran el de Santiago y el monasterio jerónimo de Santa María de Guadalupe en Cáceres. Se trata, por tanto, de un discurso exculpatorio en sintonía con la acusación y dirigido a un público concreto, el constituido por el juez inquisidor, su asesor y el fiscal, quien con toda probabilidad sería, como ya se ha señalado, el bachiller Olazabal, según la lista de cargos provistos para el tribunal de Durango en 1507. Todo lo cual no obsta para que pudiera ser verdad este discurso exculpatorio. Así, por ejemplo, abundando en este sentido se puede traer a colación la declaración de diez testigos, quienes dijeron que:

«[era] de buena casta y generacion, y que confesaba y comulgaba quando lo manda la Sancta Madre Iglesia, y acudía a ella a oír misa y a los demás divinos ofiçios, y ofreçia, como los demás parrochianos, y había exerçitado el officio de partera con toda diligencia y industria».

Es decir, casi la mitad de los veinticuatro testigos que declararon en la causa contra María San Juan señalaron que era una buena cristiana, cumpliendo con sus obligaciones como tal, y que era buena profesional en el desempeño de su oficio de partera. No obstante, estas mismas personas aseguraban que también tenía fama de bruja y hechicera en la comunidad, aunque ellos sobre el particular «*no savían ni havían óido decir que ubiese hecho mal ninguno*». Una buena cristiana con fama de bruja resulta difícil de entender, a no ser que aquí entraran en juego los antecedentes de una madre condenada a la hoguera y el desempeño de una actividad como la de partera, que también le llevaría a practicar el curanderismo, con lo que tiene de relación con el mundo de lo mágico y de lo oculto.

El 19 de julio los testigos se ratificaron en la declaración inicial realizada ante la justicia seglar del corregidor de Vizcaya y a todos ellos se añadió un nuevo testigo que confirmó lo depuesto por los demás. Se dieron traslado de las probanzas al fiscal Olazabal (?) y un plazo de nueve días para que alegara lo que considerara oportuno. El 17 de agosto el fiscal solicitó que se incluyeran en el proceso las acusaciones que inicialmente se habían realizado ante el corregidor de Vizcaya y al día siguiente, el 18 de agosto, por fin presentó su propia acusación contra María San Juan, en la que afirmaba que era una bruja, adoradora de Belcebú y culpable de practicar malas artes. El inquisidor Frías trasladó estas imputaciones a la rea y le concedió un plazo de tres días para responder. Dentro de ese plazo María San Juan contestó, reafirmando en lo que ya había manifestado en la «*probança de abono*» de su persona. A su vez esta respuesta fue trasladada al fiscal Olazabal (?) y se le otorgó también un plazo de otros tres días para refutarla.

El 25 de septiembre, tras consultas efectuadas por el inquisidor con el obispo de la diócesis de Calahorra y La Calzada y tres consultores, se decidió que fuese puesta a «*questión de tormento*» para que confesara la verdad y si así no lo hacía sería recibida a purgación canónica, con seis testigos. Cuando un delito no podía ser plenamente probado, el acusado debía purgar o deshacer las acusaciones mediante su juramento y el de los *compurgadores*, esto es, un número de testigos intachables que jurarían por su conciencia al respecto y si el reo sucumbía a esta purgación era considerado convicto y podía ser condenado.

El 5 de octubre María San Juan fue sometida a tormento, «*dándosele riguroso de garrucha*»⁸². Quien probablemente aplicaría ese tormento sería el carcelero Hernando de Echagoya, teniendo en cuenta la lista del personal del tribunal de la Inquisición de Durango de 1507. Durante la sesión de tortura fue pregunta «*espeçificamente si había muerto criaturas y perdido los panes*». Entre aquellos que levantarían acta de la declaración se encontraría alguno de los dos notarios del tribunal: bien Martín Martínez de Uzquiano o bien Gonzalo Ibáñez de Yurre. Ambos sabrían euskera, dado que la jurisdicción del tribunal se centraba en tierras de habla vasca.

⁸² «*La garrucha suponía el ser colgado por las muñecas de una polea en el techo, con grandes pesos sujetos a los pies. La víctima era alzada lentamente y de pronto era soltada de un estirón. El efecto era tensar y quizá dislocar brazos y piernas*», KAMEN, Henry: *La Inquisición española. Una revisión histórica*, Madrid, 2004 (1997), p. 186. Otros métodos de tortura empleados por la Inquisición eran el potro y el agua. Este último era el método al que recurría con mayor frecuencia la justicia pública.

Esa pregunta específica que se le formuló a María San Juan resultaba más apropiada para una hechicera individualista relacionada con el oficio de partera y curandera que para una bruja perteneciente a una secta de adoradores de satán. El resultado de las sesiones de tortura fue que la acusada *«siempre estuvo negativa»*, es decir, que negó y rechazó tener culpa alguna en lo que se le imputaba, a pesar del padecimiento al que fue sometida. En consecuencia, según se había previsto ya, se le impuso sentencia de purgación canónica el 16 de octubre. María San Juan designó a sus seis testigos, los cuales juraron sobre el particular con ella. Todos ellos fueron examinados por el inquisidor Frías. El resultado de la purgación canónica fue desfavorable para María: *«haviendo fallecido en la purgación»*. Por tanto, el 25 de octubre, el inquisidor, el obispo y los tres consultores volvieron a deliberar sobre la causa y se decidió que fuese *«relaxada a la justicia y brazo seglar, y sus bienes confiscados»*. Así pues, finalmente María San Juan de Garonda fue entregada a la justicia civil y ejecutada en el cementerio de la iglesia de Santa María de Munguía:

«Y en diez y seis de noviembre de dicho año se le leió la sentencia, en auto público, en un cadahalso que se hiço en el çeminterio de la iglesia de Santa maría de la dicha villa [de Munguía].

Y aunque no consta por auto de la ejecución de la sentencia, parece lo fue.

Y se puso el sanbenito de relaxada, que oy está en la dicha iglesia, del tenor siguiente: “María San Juan de Garonda, mujer de Juan de Sentucho Cubero, veçino de la anteiglesia de Munguía, relaxada por hereje, apóstata [y] bruja. Año de mil quinientos y ocho»⁸³.

¿Qué destino tuvieron, por su parte, los veintitrés vecinos de Durango mencionados en la lista de procesados por la Inquisición y transcrita por Labayru? Junto a cada uno de los nombres se menciona la sentencia que les fue impuesta: en unos casos de condena por mantenerse pertinaces y obstinados en su actitud contraria a la Iglesia y a sus doctrinas; y, en otros, de reconciliación o retorno al seno de la Iglesia. En la tabla número 3 se recogen esas sentencias:

⁸³ ARANDA, Eudaldo: «La quema de brujas de 1507...», pp. 420-422.

Nombre	Sentencia
1. María de Muncharaz o Arrázola	Relajada: Exhumación previa de sus restos
2. María Pérez de Mondragón	Relajada: Exhumación previa de sus restos
3. Juan de Unamuno	Relajado
4. Juana de Bilbao	Relajada
5. Marina de Minica	Relajada
6. María de Cearra	Relajada
7. Marina Pérez de Goxencia	Relajada: Exhumación previa de sus restos
8. María de Mondragón	Relajada: Exhumación previa de sus restos
9. Marina de Arriaga	Relajada: Exhumación previa de sus restos
10. María de Lezama	Relajada: Exhumación previa de sus restos
11. Marina de Arrazoloa	Relajada
12. Marina Sáez de Mendiola	Relajada: Exhumación previa de sus restos
13. María Pérez de Ibarra	Relajada
14. María Pérez de Urquiaga	Relajada
15. Teresa de Arrázola	Relajada
16. Teresa de Aguirre	Relajada
17. María Pérez de Urquiola Beitia	Relajada
18. Domexa de Aguirre	Reconciliada
19. Juan Miguel de Cestona	Reconciliado
20. Juan Pérez de Andiregui	Reconciliado
21. María de Andiregui	Reconciliada
22. Sancho Martínez de Unamuno	Reconciliado
23. Teresa de Zumelaga	Reconciliada

Tabla 3. Sentencias impuestas por el tribunal de la Inquisición de Durango. Fuente: Elaboración propia a partir de los datos proporcionados por E. J. de Labayru.

A partir de los datos recogidos en esta tabla número 3 se pueden sacar las siguientes conclusiones:

- 1º De las 23 personas que fueron procesadas, 17 fueron relajadas, esto es, entregadas por el juez eclesiástico al brazo secular para ejecutar la sentencia condenatoria de muerte.
- 2º De las 23 personas que fueron procesadas, 6 abjuraron de sus errores y fueron reconciliadas.
- 3º Entre los condenados tan sólo hubo un varón, el resto de ellos salvaron la vida. Este hecho puede ser significativo de la importancia numérica de las mujeres dentro del mundo de la brujería y de lo arraigadas de sus convicciones, por lo que rechazaron la posibilidad de abjurar de sus errores.
- 4º De las 17 personas relajadas, 7 habían fallecido con anterioridad, y todas ellas eran mujeres. Es decir, el 41% de los procesados no estuvieron presentes y no pudieron defenderse de la acusación, ni abjurar de los errores imputados. El caso que la documentación permite rastrear es el de Marina Pérez de Goxencia, que ya ha sido expuesto. El 28 de mayo de 1496 los Reyes Católicos cedieron los bienes de esta mujer, que ya había muerto, al repostero de armas Pedro de Ibarra. Luego, entre su fallecimiento y este nuevo procesamiento mediaron unos 4 años, si tuvo lugar en 1500, o unos 11, si lo fue en 1507. Del resto de las mujeres nada se sabe.

5° Las 7 mujeres fallecidas y encontradas culpables fueron relajadas, seguramente en estatua, sus restos exhumados y, con toda probabilidad, quemados y las cenizas aventadas.

Esto plantea un interrogante: ¿la acción del inquisidor Frías se centró en perseguir a un grupo, supuestamente de brujas y brujos, con relaciones entre sí e incluso organizado o se extendió también a cualesquier otras personas sospechas de comportamientos heréticos, fueran de la naturaleza que fueran, tanto presentes como pasados, y estuvieran vivas o muertas? Que la acción se extendiera también a este segundo supuesto posibilita la comprensión del elevado número de procesadas ya fallecidas. Además, el caso solitario de María San Juan de Garonda, procesado entre mayo y noviembre de 1508, abunda en esta hipótesis: la acción de Frías pudo dirigirse contra un posible grupo brujeril, ¿el del Amboto?, y contra mujeres individuales, y sin relación entre sí, acusadas de hechicería.

4. Conclusión

A partir de los testimonios analizados queda claro que en el Señorío de Vizcaya entre 1499 y 1508 fueron procesados por el tribunal de la Inquisición, con sede en Durango y presidido por el inquisidor apostólico Juan de Frías, un elevado número de vecinos acusados de brujería. Ahora bien, el interrogante que hay que responder es si el foco principal se localizó en la peña duranguesa de Amboto en 1507 y si fueron condenados a la hoguera más de una treintena de procesados.

Para el primer tercio del siglo XVI ya se menciona a las «Durangas de embote» por Juan de Padilla, el Cartujano, a los «herejes de la peña de Amboto» por Gonzalo Fernández de Oviedo, a los herejes que «llaman de la sierra de amboto» por Pedro Fernández de Villegas, a la «seta [sic] y eregía a que llamaron la caridad de los de Anboto» por el autor de la “guía” de Carlos I, o a la «eregía que llaman de Amboto» por fray Juan de Zumárraga, poco tiempo después. Luego la acción desarrollada por el licenciado Juan de Frías en el territorio que el inquisidor general Cisneros puso bajo su jurisdicción bien pudo centrarse en perseguir y procesar a los integrantes del denominado foco del Amboto. La nómina de procesados por la Inquisición que proporciona Labayru refleja que todos ellos eran vecinos del Duranguesado, lo que podría avalar esta hipótesis. Pero el caso de María San Juan de Garonda, vecina de Munguía (Vizcaya), procesada en la sede del tribunal de la Inquisición en Durango por Frías y ajusticiada en la hoguera en el cementerio de la iglesia parroquial de Santa María de Munguía, demuestra que el tribunal no se limitó a conocer los casos de brujería de la comarca del Duranguesado por los que pudo iniciar su actividad. Por tanto, con los documentos y testimonios conocidos en la actualidad, se puede decir que entre los casos de brujería procesados por el tribunal de Durango tuvieron un mayor protagonismo los acaecidos en el Duranguesado, bien denominados de forma genérica de la peña de Amboto, o bien que éste fuera el foco más importante de todos.

Respecto a saber si los hechos acaecieron en 1507, como sostuvo el canónigo y estudioso de la Inquisición Juan Antonio Llorente, resulta complicado admitir como rechazar esa fecha. En 1491 se emplaza la sede del tribunal de la Inquisición en

Calahorra, en 1499 se traslada a Durango, en 1502 deja de estar en Durango y retorna en 1507. Según esta cronología existen dos hipótesis: primera, que el foco de la peña de Amboto provocara el traslado de la sede del tribunal a Durango en 1499; y, segunda, que provocara su recuperación en 1507. Si se admite la primera hipótesis, ¿por qué retornó la sede de nuevo a Durango en 1507?; y si se admite la segunda, ¿por qué se trasladó la sede desde Calahorra a Durango en 1499? En estos primeros compases de la Inquisición instaurada por los Reyes Católicos las sedes de los tribunales se emplazaban allá donde era necesaria su intervención. Luego pudiera ser que se actuara contra el foco brujo en 1499, al que pertenece la lista de procesados de Labayru, y que se retornara en 1507 para ver cómo estaban las cosas o por noticias de otros casos de brujería, como el de María San Juan de Garondo. Pero una vez más, la documentación conocida en la actualidad no permite muchas certidumbres.

Resulta curioso que un foco de brujería de semejante envergadura, por el elevado número de condenados a la hoguera, más de una treintena según Llorente o diecisiete según Labayru, y por los supuestos crímenes atroces cometidos, cuente con testimonios tan exigüos e imprecisos. Hay que seguir profundizando en la investigación de archivo para localizar documentos que permitan aclarar todos los interrogantes planteados y para los que todavía se carece una respuesta convincente.