

El mundo de las supersticiones y el paso de la hechicería a la brujomanía en Euskal-Herria (Siglos XIII al XVI)

(The world of superstition and the passage from the sorcers to the “witch-mania” in the Basque Country (XIIIth-XVIth centuries))

Bazán Díaz, Iñaki

Univ. del País Vasco. Fac. de Filología, Geografía e Historia

Paseo de la Universidad, n.º 5

01006 Vitoria-Gasteiz

BIBLID [1136-6834 (1998), 25; 103-133]

En este artículo se pretende dar una visión global, tanto en la exposición de los hechos como en la interpretación de los mismos, del mundo de la brujería -hechicería, adivinación, etc.- y la superstición -curanderismo, exorcismo, conjuros, bendiciones- en Euskal-Herria durante la Edad Media y primera Edad Moderna.

Palabras Clave: Brujería. Superstición. Euskal-Herria. Edad Media. Edad Moderna.

Artikulo honetan aurkeztu nahi dugu, globalkiera, nolakoa zen sorginkeriaren mundua eta siniskeriarena -exorcismoa, sasimedikua, konjurioa, bedeinkapenak, ...-Euskal-Herrian, Erdiaroko eta lehenengo Aro Berrikoaren bitartean.

Giltz-Hitzak: Sorginkeria. Siniskeria. Euskal-Herria. Erdi Aroa. Aro Berria.

On prétend donner dans cet article une vision globale, tant dans l'exposition des faits que dans leur interprétation, du monde de la sorcellerie -dans ses pratiques collectives ou individuelles, divination- et de la superstition -exorcisme, exhortation, bénédictions, ainsi que les pratiques des guérisseurs- basques (Euskal Herria) pendant le Moyen Âge et le premier Âge Moderne.

Mots Clés: Sorcellerie. Superstition. Euskal-Herria. Moyen Âge. Âge Moderne.

La brujería vasca ha sido, y sigue siendo, uno de los temas que mayor interés ha suscitado entre los historiadores; basta con echar una ojeada a la abundante bibliografía que sobre el particular existe, para adquirir conciencia de ese interés. Sin embargo, no existe ninguna investigación que analice el fenómeno de la brujería vasca en toda su dimensión cronológica e interpretativa. Los trabajos se centran cronológicamente en la llamada *Edad de Oro* de la brujería¹, dejando de lado, cuando no ignorando, la Edad Media, a la que sólo se recurre cuando se buscan noticias de épocas precedentes que anticipen esa *Edad de Oro*, sin tener en cuenta si existen diferencias entre la brujería medieval y la que se desarrollará a lo largo de la modernidad. Igualmente los trabajos se centran en procesos famosos (p.ej., HENNINGSSEN, 1983 sobre las brujas de Zugarramurdi en 1610); en el estudio de la Inquisición (REGUERA, 1984; BOMBIN et alii, 1989; VV.AA., 1993); en dar a conocer el descubrimiento de nuevos procesos incoados por brujería (IDOATE, 1972); en analizar tratados de superstición (GOÑI, 1971; MURO, 1994); en realizar estudios independientes sobre las diferentes áreas geográficas vascas, como sólo Navarra (IDOATE, 1967; VIDEGAIN, 1992), el País Vasco francés (CHARPENTIER, 1977; MOREAU, 1973) o sobre algunas de las provincias de la actual Comunidad Autónoma Vasca (LOPEZ DE GUERENU, 1960 sobre Alava); etcétera. Es decir, en el análisis de la brujería vasca se olvida la perspectiva globalizadora. Quizás, quien más se haya aproximado a ella ha sido J. Caro Baroja en su obra *Las brujas y su mundo* (1961), aunque sin profundizar demasiado en el apartado explicativo del fenómeno, debido a que su obra ofrece una visión global de la brujería europea desde la antigüedad hasta nuestros días, que por fuerza debe ser general y no puede particularizar en la explicación de cada área geográfica-cultural.

El análisis que sobre la brujería vasca vamos a desarrollar en las páginas que siguen, también adolece de esa falta de visión de conjunto que hemos achacado a las investigaciones realizadas hasta la fecha, aunque desde la perspectiva temporal. La razón es simple: pretendemos ocuparnos de la brujería y superstición en la Edad Media y Alta Edad Moderna, ya que tradicionalmente ha sido marginada en favor de la que tuvo lugar en la *Edad de Oro*, intentando explicar el fenómeno desde todos los ángulos posibles. El límite cronológico que nos hemos marcado, por arriba, se sitúa en torno al final de la década de los años veinte de la centuria decimosexta, al coincidir con una serie de hechos que marcarán la diferencia entre una época y otra: las averiguaciones y represiones realizadas en Navarra por el licenciado Balanza en 1525 y por el inquisidor Avellaneda en 1527. Estas actuaciones tuvieron grandes consecuencias a nivel teórico y práctico al introducir de lleno la locura de la brujomanía, siguiendo el espíritu del *Malleus Maleficarum*, en tierras vascas². Por su parte, aunque dentro de una postura racionalista y alejada del *Malleus*, Castañega con su *Tratado de las supersticiones* (1529) contribuiría a extender la demonomanía.

1. CONSIDERACIONES GENERALES ACERCA DE LA MENTALIDAD MAGICO-RELIGIOSA

La sociedad europea occidental ha pasado por diferentes formas de cosmovisión, men-

1. Los siglos XVI y XVII son considerados como la *Edad de Oro* de la brujería, aunque el período de paroxismo en la caza de brujas varía ligeramente según los autores: entre 1560-1630 (DELUMEAU, 1978: 455-458), 1580-1630 (MUCHEMBLED, 1995: 397), ó 1550-1660 (KAMEN, 1982: 292). Para el caso vasco el *gran siglo* de la brujería se sitúa entre 1525-1610.

2. Sobre el cambio que se produjo en la brujería vasca a partir de las averiguaciones del inquisidor Avellaneda, CARO BAROJA, 1993: 189 y ss.

talidad o racionalidad -sobre las que ha incidido de manera fundamental la religión-, que le han servido para situarse ante la realidad circundante y cotidiana. Para la mentalidad medieval, todo acontecimiento objetivo, y por tanto visible, remitía a un orden invisible, al universo de lo sagrado. Cualquier acontecimiento no tenía explicación en sí mismo, sino que debía ser revelado por referencia al universo sagrado, donde tenía lugar el origen de cualquier realidad visible (ELIADE, 1965). Por tanto, era la divinidad en última instancia la responsable de que se hubieran desencadenado los fenómenos que eran visibles a los ojos de los atormentados y temerosos hombres y mujeres de la Edad Media. Así, las catástrofes, los desbordamientos de la naturaleza, es decir, las desgracias que padecían, eran vistas como un castigo de Dios por la vida pecaminosa que llevaban, como dirían Pedro Ciruelo en el capítulo IV de su obra *Hexámeron theologal sobre el regimiento medicinal contra la pestilencia* (1519)³ y Alejo de Venegas en su *Tratado y plática de la ciudad de Toledo, a sus vezinos afligidos; en que se muestra, como los males de pena que padecemos, son por nuestros peccados* (1543). En este contexto explicativo sitúa el cronista vasco Lope García de Salazar una sequía que tuvo lugar en 1474: <<vino por yra de Dios, e pecados de los pueblos, vn vuchorno que duro noche e día, tan caliente, que quemo todos los panes que no quedo njnguno>>⁴. Cuando se desencadenaban la fuerzas de la naturaleza se debía buscar un medio de conjurar el mal, de reestablecer el orden de las cosas, o dicho de otra forma, de volver a conseguir el favor divino. Esta reconciliación se buscaba mediante la realización de actos de súplica, en los que participaban todos los miembros de la comunidad: las procesiones rogativas. Las rogativas podían dirigirse directamente a Dios en busca de su amparo y perdón o hacerlo de forma indirecta, a través de intercesores de la corte celestial, como la Virgen y los santos; así, por ejemplo, San Sebastián y San Roque son los mediadores en circunstancias de epidemia. Las procesiones rogativas incluían en sus recorridos a las iglesias y monasterios, en los que se celebraban oficios religiosos, incluida una prédica en la que se exhortaría a los asistentes a evitar todo comportamiento que pudiera provocar la cólera divina⁵.

Esta relación causa-efecto entre pecado y castigo divino era recogida por la legislación a la hora de punir comportamientos que atentaran contra el orden establecido, el orden "natural" dado por Dios al mundo y que se debía conservar: por ejemplo, en 1427 Juan I de

3. <<Todos los males de hambre: guerra: pestilencia: sequedades: dolencias: deshonras: y pérdidas nos vienen del pecado de no guardar los mandamientos de Dios>> (MARTINEZ GIL, 1993: 132).

4. GARCIA DE SALAZAR, 1955: 422. Este hecho se relata en uno de los capítulos del libro XXV, cuyo expresivo título es el siguiente: <<Persecuciones que Nuestro Señor, por los pecados de los omes, quiso enbair sobre toda España, de fanbre primeramente por muchas aguas. E despues por grandes secas, que ovo mucha mortandad en los omes, e en las vestias, e en las aues de fanbre e en que tiempos>>. Lo subrayado es nuestro.

5. La documentación municipal reitera con gran frecuencia estas procesiones rogativas, siendo posible elaborar una investigación particular sobre este tema. Por nuestra parte nos contentaremos con dos ejemplos que consideramos reflejan muy bien lo argumentado: <<En este ayuntamiento acordaron e mandaron que los rregidores esten con los canonicos e cleresia e que mannana sabado se diga una misa en Santa Clara que Nuestro Sennor sea serbido de aser buen tiempo e claro porque los panes non se pierdan con las muchas aguas e que se ponga la çera que fuere menester e las otras cosas que fueren nesçesarias e que baien en ledania todos los de la çibdad>> (Archivo Municipal de Vitoria: Lib. 6 de actas municipales, 26-IV-1504); <<En este ayuntamiento acordaron que a cavsa de las muchas aguas e fortunas que ase que non han podido acabar de trillar nin pueden senbrar porque Nuestro Sennor aya piedad e misericordia que se aga proçesion e bayan todos a Sennora Santa Maria e dende a Sennora Santa Clara e se diga ende misa porque por su ynterçision e ruego aga tiempo claro que Dios fuere serbido e se aga el biernes día de Sant Martin e se pregone la proçesion e que se guarde la fiesta e que ayan sermones e despues acordaron que sea para el sabado primero que es fiesta e que todos bayan so pena de sesenta mrs. a cada vno e que den alguna petança al predicador o padres commo bier en los rregidores>> (A.M.V.: Lib. 10 de actas municipales, 9-XI-1519).

Portugal estableció la necesidad de reprimir a los blasfemos por ser los causantes de hambres, pestes y terremotos; en la pragmática contra los sodomitas dada a instancia de los Reyes Católicos en 1497, como responsables de pestes y otros tormentos⁶; o en 1500, ante la pérdida de los venecianos de Modon a manos turcas, se estableció una ley que endurecía las penas contra los blasfemos y sodomitas⁷. La lucha contra los pecados públicos fue el mecanismo empleado por las autoridades como medio para conjurar la ira divina, ya que como indicaba Alejo de Venegas en su *Tratado*, el pecado público era más grave que el realizado en secreto, por el mal ejemplo que tales actos daban, incitando a otros a imitar esos comportamientos. Así, por ejemplo, en 1597, con ocasión de la peste que padecía Santander, sus autoridades nombraron una persona por calle con la misión de informar cada viernes sobre los pecados públicos de los vecinos; o en 1651, los consellers de Barcelona recomendaron a los vecinos que limpiaran sus <<conciencias de vicios y pecados, haciendo una buena y santa confesión y poniéndose en gracia de Dios, a quien suplicarán se sirva por su infinita misericordia apiadarse de esta ciudad y levantar la mano del castigo [pestilencia] con que nos amenaza>> (MARTINEZ GIL, 1993: 137). Entre los actos pecaminosos a evitar, se encontraba la comunicación carnal, sobre todo entre solteros. Pedro Ciruelo en su obra *Hexámeron* (cap. II), explicaba que el <<acto venéreo de luxuria>> en épocas de pestes ponía en peligro de contagio a los hombres, por lo que recomendaba que en esos momentos se siguiera el consejo dado por San Pablo: <<quien tenga mujer viva como si no la tuviera>> (MARTINEZ GIL, 1993: 130). En tierras vascas se prohibieron las relaciones sexuales con mujeres que padecieran cualquier sintomatología de peste, como en Bilbao, según se desprende de sus ordenanzas (1477-1539), transmitidas por E.J. Labayru: <<Mugeres que tengan bubas no duerman ni conbersen con hombre>>.

Junto a esta explicación de las catástrofes ligada al castigo divino, existía otra que remitía a las fuerzas malignas, según la cual, los males que padecía la sociedad no eran consecuencia de la ira divina por las acciones pecaminosas de los hombres, sino el resultado de ataques del demonio y de sus intermediarios. En consecuencia, la interpretación de los fenómenos físicos aludía a dos planos sobrenaturales y contrarios entre sí: Dios y el demonio (CARO BAROJA, 1962, II: 100-101). Será en el segundo plano, el del demonio, en el que la brujería adquiriría su carta de naturaleza como vehículo a través del cual se ejecutaba el mal. La creencia en la brujería es perfectamente racional en las civilizaciones mal armadas técnicamente frente a las agresiones del entorno amenazante, precisamente, como indica el antropólogo Evans-Pritchard a partir de su estudio sobre los Azande, por proporcionar explicacio-

6. En esta pragmática se explica de forma suficientemente expresiva la relación existente entre pecado-delito y castigo divino: <<porque entre los otros pecados et delitos que offenden a Dios nuestro señor et infaman la tierra especialmente es el crimen cometido contra orden natural contra el qual las leyes et derechos se deuen armar para castigar deste nefando delicto no digno de nombrar destruydor dela orden natural castigado por juyzio diuino por el qual la nobleza se pierde et el coraçon se acouarda et se engendra poca firmeza en la fe et aborrescimiento en el acatamiento de Dios et se indigna a dar a ombres pestilencia et otros tormentos en la tierra et nasce del mucho oprobio et denuesto alas gentes et tierra donde se consiente>>; *Libro de las Bulas y Pragmáticas de los Reyes Católicos*. Madrid, 1973, fol. 148r-149r. El cirujano A. Paré (1575) indicaba que las criaturas monstruosas que nacen son un <<ejemplo de la cólera de Dios>>: <<Es seguro que en la mayoría de los casos estas criaturas monstruosas y prodigiosas son fruto de la voluntad de Dios, que permite que padres y madres produzcan semejantes abominaciones por el desorden en que incurrn al copular como animales; a ello los guía su concupiscencia, sin que respeten el tiempo u otras normas dicitadas por Dios y la Naturaleza>> (1987: 23).

7. DELUMEAU, 1978: 523. Sobre la relación entre pecado y castigo divino véase el apartado <<Un Dieu vengeur et un monde vieilli>> del capítulo VI.

nes causales de acontecimientos que de otra forma quedarían sin explicación, dejando a los hombres indefensos ante situaciones de crisis (MAIR, 1981: 237). Por tanto, la brujería tenía una función justificativa de las desgracias que acaecían, o lo que es lo mismo, y empleando la terminología de G. Henningsen, la brujería servía de <<chivo expiatorio>>, como en otros momentos lo han sido los judíos. Ahora bien, las funciones que desempeñaba la brujería no se quedan en la ya mencionada, sino que también contribuía al control de las conductas, al ser la brujería la encarnación de lo amoral, y en consecuencia, los individuos para evitar ser tomados por brujos desplegarían un comportamiento dentro de las normas; y servía de <<válvula de escape al instinto agresivo oculto dentro de cada individuo>> (HENNINGSEN, 1983: 345).

2. REFERENCIAS DOCUMENTALES SOBRE LA BRUJERIA Y SUPERSTICION VASCA

El mundo de la brujería es uno de esos temas complejos donde los haya, al encontrarse dentro de él o en derredor suyo la hechicería, la brujomanía, la adivinación, la magia -blanca y negra-, las supersticiones, ..., obligando a la definición de conceptos y a la estructuración del fenómeno en aras a clarificar su explicación. Por lo que se refiere al problema de definición de conceptos, trataremos de *aproximarnos* a algunos de ellos; así, la *brujomanía* sería <<una forma explosiva del impulso de persecución, provocada por el sincretismo entre las creencias populares y las ideas que sobre la brujería han elaborado algunos intelectuales>>, como son los teólogos y juristas (HENNINGSEN, 1983: 346); la *magia* aludiría a un pacto realizado con potencias sobrenaturales, que pueden ser malignas o no, con objeto de satisfacer los deseos y pasiones de los hombres⁸, y cuando por su intercesión se logran cosas extraordinarias, pero debidas a causas naturales, se denomina *magia blanca*⁹ y cuando se consiguen mediante el concurso del diablo, *negra*¹⁰ o *hechicería* (CARO BAROJA, 1993: 44); y ésta última se diferencia de la brujería, en que la magia maléfica o *hechicería* es de carácter individualista, mientras que la *brujería* es colectiva y asociada a la celebración de un culto (CARO BAROJA, 1993: 112), el de la Iglesia diabólica, cuyas características nos las proporciona Fray Martín de Castañega en la primera parte de su *Tratado de las supersticiones y hechizeries*.

8. La magia es definida por J. Caro Baroja como la <<actividad fundada en un *vínculo de simpatía o afinidad*, establecido o refrendado por un *pacto* u operación de carácter más o menos contractual, entre ciertos seres humanos y ciertas potencias sobrenaturales o divinidades, de suerte que aquellas potencias o divinidades satisfacen los deseos y pasiones de los hombres y éstos hacen entrega de una parte de su ser, o la totalidad de éste, a las mismas potencias, sobrenaturales o praeternaturales, que, unas veces son malignas y otras no, pero que siempre tienen un carácter específicamente ligado con algún aspecto de la "psique" humana: amor, odio, deseos en general>> (1962, I: 24-25).

9. En el Diccionario de Autoridades (*Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua*. Madrid, 1737) encontramos la siguiente definición de magia blanca: <<Es la que con causas naturales produce efectos extraordinarios. Llamase *Mágia blanca*, à diferencia de la *diabólica*>>. Por su parte, H. Kamen define este tipo de magia como <<aquella de la que se esperaban remedios y soluciones no asequibles por medios ordinarios. El conocimiento del porvenir, los filtros amorosos, la curación por encantamientos, la adivinación del paradero de objetos perdidos, entran en esa categoría. Lo que la religión y la medicina no podían conseguir, lo conseguía la magia blanca>> (1982: 286).

10. El Diccionario de Autoridades define este tipo de magia como <<abominable arte de invocar al demonio, y hacer pacto con el, para obrar con su ayuda cosas admirables y extraordinarias>>. Y H. Kamen como el reverso de la moneda de la blanca, <<y en general se refería a dos cosas: la obtención por medios diabólicos del tipo de servicio que normalmente proporcionaba la magia blanca, y la comisión deliberada de un mal ...>>; *Ibidem*.

Por lo que se refiere a la estructuración del fenómeno de la brujería en aras a clarificar su explicación, seguiremos el criterio establecido en el código alfonsino de las *Partidas*, concretamente en su título 23, dedicado a la adivinación y a los encantamientos. En este código se distinguen dos tipos de adivinación: la realizada por el arte de astronomía -una de las siete artes liberales-, que es válida y correcta a los ojos de Dios y de los hombres, ya que sus pronósticos están asentados científicamente y a través de causas naturales; y la de los agoreros, sorteros¹¹ y hechiceros, que es perversa y dañina, por basarse en prácticas antinaturales. Los encantamientos también pueden ser de dos tipos: los malos, la magia negra, la nigromancia, que es dañina y pesa a Dios; y los positivos, aquellos que producían un bien al prójimo y a la comunidad, realizados <<con entencion buena, assi como sacar demonios de los cuerpos de los omes; o para desligar a los que fuessen marido, e muger, que non pudiesen conuenir; o para desatar nube, que echasse granizo, o niebla, porque non corrompiesse los frutos; o para matar langosta, o pulgon, que dañan el pan, o las viñas; o por alguna otra razon prouechosa semejante desta>>, y quien la practicara no debía padecer pena alguna, <<antes dezimos, que deue recibir galardón por ello>>. Por tanto, estructuraremos la exposición de las referencias sobre la brujería y superstición vasca dividiéndola en tres apartados: adivinación, encantamientos dañinos -magia negra o hechicería y brujería-, y encantamientos positivos o acciones de saludadores, ensalmadores, conjuradores, etc.

2.1. Adivinación

No tenemos constancia de vascos dedicados al noble arte de la astronomía, lo cual no quiere decir que no hubiera quien la practicara; por el contrario, sí sabemos que los vascos de <<aquel tiempo eran agoreros>>, como nos lo indica el cronista Lope García de Salazar. Veamos algunos ejemplos que sirvan para ilustrar esta afirmación. Hacia 1366, Pero Périz de Castello fue azotado <<por razon que se fazia adiunador de cosas perdidas con art diabolica>> (IDOATE, 1972: 8), al igual que Jaime de Ejea en Pamplona en 1376 <<por razon que il dizia ser adeuino et profeta de Dios et dizia a algunas gentes, muchas palabras vanas et locas por las quales tomaban miedo et espanto>> (G^a FERNANDEZ, 1994: 84). En plena lucha de bandos tuvo lugar un suceso del que fue protagonista Juan Sánchez de la Sierra. Este, tras permanecer siete años cercado en su casa de San Martín por los miembros de los linajes de Butrón, Zamudio, Marroquines, Giles y Negretes, decidió abandonarla: <<salíó de casa una aluorada, e llegado a las Carreras para se pasar a Viscaya, vna moçuela que guardaua puercos, saliosele vno de con los otros, e dixole: A donde vas, torna acá, sino en ora mala yrás no veyendo a ellos, e como los omes de aquel tiempo eran agoreros, díxole Martijn de Camanço, que era vn escudero viejo criado de su padre, que era mucho agorero, mjrando e pensando en aquellas palabras que dixo la moçuela: Juan Sanches, tornad a vuestra casa, sino nunca en ella tornaredes, que tales agujeros avedes, e con estas palabras (...) tornose a su casa>> (G^a De SALAZAR, 1955: 297-298). Es de destacar que los adivinos que percibían las señales, los <<agujeros>>, que vaticinaban lo futuro, eran tanto hombres

11. En el Diccionario de Autoridades se nos indica que "agüero" es algo que los <<Gentiles llamaban assi à cierto género de adivinación por el canto, el vuelo, y otras señales, que tenían observadas en las aves: y se llamaban Augüres los que formaban estos pronósticos buenos ó malos, que neciamente se forman de algunas casualidades, que no pueden tener connexion alguna para inferir de ellas los sucesos que son libres, y penden de superior providencia, en que se cometen muchas supersticiones>>; y "sortilegio" la <<adivinación, que se hace con suertes supersticiosas. (...) Llegando a creer, que todo se obra por causas segundas, con que niegan la Providencia Divina, dando en agüeros, y sortilegios>>.

como mujeres: Pero Périz, Jaime de Ejea, Martín de Camanzo -<<era mucho agorero>>- y una muchacha pastora. Este suceso de Juan Sánchez de la Sierra, como ya hemos indicado, se inscribe en el período de lucha de bandos que asoló el solar vascongado durante los siglos XIV y XV, en el que la muerte rondaba a cada paso a cualquiera del bando contrario; en este contexto no es de extrañar que se recurriera a estos agoreros para conocer si el peligro acechaba y de qué forma poder eludirlo. Según M. Menéndez Pelayo, la superstición de los agüeros se encontraba muy extendida entre la gente de armas, considerándola como propiamente militar (1986, I: 585-587). Como hemos podido comprobar, el propio banderizo Lope García de Salazar, hombre de armas, en su crónica da pábulo a la creencia en los agüeros.

En Vitoria con la promulgación de las ordenanzas de vecindades en 1483 se prohibió que los vecinos acogieran en sus casas a <<personas deshonestas>>, como <<hechiceras e que se quieren decir adivinas, so pena de 60 mrs. para la Vecindad>> (nº 16). Es más, y al igual que ocurría con la prostitución, el vecino que tolerara estas cuestiones en su casa o la alquilara a personas que se dedicaran a ellas sería expropiado (nº 17). Esta ordenanza nos da idea de lo extendida que estaba la práctica de la adivinación y los intentos para erradicarla, al evitar su asentamiento en las vecindades de la ciudad (BAZAN, 1995a: 371-372). Atrás habían quedado los tiempos de la lucha de bandos en Vitoria¹², en los que el servicio de los adivinos se habría podido encontrar útil; ahora, el interés por el control de las conductas operado en estos años finales de la Edad Media desde la Corona y las autoridades de las villas, hacía que la adivinación fuera un vicio a erradicar. En el caso de Vitoria, no debemos olvidar que siete meses más tarde de la promulgación de las ordenanzas de vecindades, en abril de 1484, las autoridades municipales comenzaron a entregar ciertas sumas de dinero a los gitanos con objeto de alejarlos de la ciudad y su jurisdicción. ¿Pudo existir alguna relación con que los gitanos practicaran la adivinación -uno de los reproches que las autoridades les achacaban y síntoma de su vida errada¹³- y que se impidiera a los vecinos de Vitoria acoger en sus casas a hechiceras y adivinas?; es decir, ¿se trataba de evitar que los gitanos se asentaran en la ciudad aprovechando la aceptación popular de que gozaba la adivinación? Ahora bien, sí es cierto que las autoridades de las villas vascas impidieron el asentamiento de poblaciones gitanas mediante la concesión de una limosna, y entre las razones aducidas para tal actitud se encuentran los males que se decían ocasionaban los gitanos, tales como hurtos y práctica de la adivinación, amén de quedar al margen de toda posibilidad de ejercer sobre ellos cualquier forma de control de sus comportamientos, como ocurría en el caso de los vagabundos y ociosos, al deambular de un lado para otro¹⁴. Quizás en la

12. El problema del enfrentamiento entre los bandos de Ayala y Calleja finaliza a partir del Capitulado de 1476 dado por Fernando el Católico (DÍAZ DE DURANA, 1985; BAZAN, 1995b).

13. En 1539, la villa guipuzcoana de Segura dirigió una solicitud a la Corona para que ordenara el cumplimiento de las pragmáticas y cartas reales sobre gitanos, y en ella se dice: <<somos informados que las dichas penas en las dichas leyes contenidas, no son bastante remedio para que los dichos egipcianos é de Egipto, é aun con ellos otros muchos naturales destos nuestros Reinos, é de otras naciones que han tomado su lengua, é habito, é manera de vivir, no anden por las cibdades, villas é logares dellos, vagando é hurtando, diciendo que son adevinos, lo cual es en dapno de nuestros súbditos, y mal egeemplo de la republica dellos, de que Dios nuestro Señor es deservido>> (GONZALEZ, 1829-1833, III: 358). En la pragmática de los Reyes Católicos sobre gitanos de 1499, se les acusa, entre otras cosas, de realizar <<hechizos et adevinos>> (*Libro de las Bulas ...*, fol. CLXX vº). En las cortes de Madrid de 1594 se diría que engañan a las gentes <<echando juicios por las manos haziendo entender a la gente ignorante que por allí alcanzan y entienden lo que ha de suceder>> (SANCHEZ ORTEGA, 1988: 14).

14. Sobre los gitanos y su presencia en la geografía vasca: AROCENA, 1966; IDOATE, 1949; STÜRTZE, 1990; BAZAN, 1995a: 176-183.

intención del legislador se hallaba presente la necesidad de situar más obstáculos a la presencia gitana en el interior del recinto urbano, o tal vez era una normativa contra la adivinación en general, independientemente de quiénes la practicaran.

Ahora bien, consideramos que la ordenanza de vecindades nº 16 puede ser interpretada desde otro punto de vista: el de la alcahueta hechicera. En esta ordenanza son mencionadas, como si existiera una relación entre ambas, la prostituta y la hechicera, y a ésta se la asocia con la adivina¹⁵. A este respecto, Fray Martín de Castañega -predicador del Santo Oficio en la diócesis de Calahorra-, en su *Tratado de las supersticiones y hechizarias* (1529), informaba que las mujeres viejas y pobres, máxime aquéllas que en su juventud se hubieran dedicado al comercio carnal, eran las que tenían tratos con el demonio para poder continuar siendo atractivas a los hombres¹⁶. Por ello, como señala Jacob Burckhardt, cuando una mujer, que sin ser joven o poseer belleza alguna, conseguía ejercer una gran atracción sobre los hombres, pasaba a ser acusada de hechicería¹⁷. Es más, el teólogo franciscano Fray Martín de Castañega indicaba que aquellos que buscaban saciar sus apetitos sexuales y encontraban resistencia a ello por parte de la persona deseada, recurrían a intermediarios que tuvieran trato con el demonio para, utilizando los recursos que fueran menester, conseguir vencer esa resistencia; y como prueba de su argumentación se apoya en la hagiografía, concretamente en la vida de los santos Cipriano y Justina¹⁸. Es decir, la prostituta cuando debido a su edad carecía del encanto suficiente para atraer a los hombres hasta su lecho, o bien cuando dejaba de ejercer el comercio carnal de forma activa para realizarlo como intermediadora o alcahueta, es cuando recurría al demonio para alcanzar sus deseos o los de otros, transformándose en hechicera. Jacob Burckhardt situaría en el amor, en la búsqueda de la satisfacción de toda pasión erótica, el campo de acción privilegiado de la hechicera¹⁹. En consecuencia, las autoridades municipales de Vitoria pudieron tratar de luchar contra la prostitución propiamente dicha y contra la hechicería erótica. Este tipo de hechicería era característica del mundo urbano, ya que el sexo venal, a través de los burdeles, encontraba en él

15. <<Otro sí ordenamos que ningún vecino ni vecina no sea osado de sostener en su casa a persona deshonestas así como a personas mujeres que tratan y hacen continua y publicamente pecado de fornicación (o fornicio) e putería e a personas hechiceras e que se quieren decir adivinas, so pena de 60 mrs. para la Vecindad por cada vegada (o vez), y esto no parando perjuicio a la justicia>> (JIMENEZ, 1966).

16. <<E mas son las mugeres viejas e pobres que de las moças e ricas porque, como despues de viejas, los hombres no hazen caso dellas, tienen recurso al demonio que cumple sus apetitos, en especial si quando moças fueron inclinadas e dadas al vicio de la carne; a estas semejantes engaña el demonio quando viejas, prometiendoles de cumplir sus apetitos e coumpliendolos por obra>> (CASTAÑEGA, 1994: 21).

17. Este historiador suizo, en un completo capítulo sobre brujería y supersticiones -"Mezcla de antigua y nueva superstición"-, ilustra su aserto con un ejemplo que es contemporáneo del *Tratado* de Castañega: el de Sanga, secretario del papa Clemente VII (1985: 415). No debemos olvidar que el vocablo *hechicera*, figuradamente significa: persona que <<atrae y cautiva la voluntad y cariño de las gentes>>; *Diccionario de la Lengua Española. Real Academia de la Lengua*. Madrid, Espasa Calpe, 1992.

18. <<A los que no ponen rienda a sus apetitos venereos y carnales, ligeramente los ciega y los trae a buscar su fauor. (...). Lo segundo parece en la historia de los Santos Cipriano y Justina de como vn estudiante llamado Agladío, encendido en amor carnal de Justina, tuoo recurso a Cipriano (que era nigromantico) para que el con sus encantaciones la venciesse y la traxesse a su consentimiento. (...). Tales tentaciones y supersticiones en semejante materia, cada dia acontecen y passan entre mancebos estudiantes>> (CASTAÑEGA, 1994: 12).

19. <<Pero el campo de acción más importante de la strega era, como hemos indicado, el del amor, en el cual se pretendía despertar la pasión erótica y suscitar el aborrecimiento, el vengativo anudado de agujetas, el aborto provocado, y en determinadas circunstancias, el presunto asesinato del marido o de la infiel por medio de manipulaciones mágicas, aun recurriendo al veneno>> (1985: 414).

su asentamiento, mientras que en el mundo rural era estacional; y tiene en el personaje de Fernando de Rojas, la Celestina, uno de sus ejemplos más palmarios (CARO BAROJA, 1944).

La alcahueta, agente del placer, que para atender a su clientela preparaba filtros de amor, realizaba prácticas ligatorias para unir amantes, etc., se convertía de este modo en hechicera. Para las autoridades, la alcahueta, practicara la hechicería o no, era un personaje que con su actividad intermediadora causaba conflictos, altercados y violencias que ponían en peligro la paz ciudadana; por ello, se puso especial énfasis en la persecución y control de esta intermediaria del amor venal: en Vitoria el procurador general del concejo tenía la prerrogativa de detener a las <<malas mugeres alcavetas de moças e mugeres>>; en Tolosa, según sus ordenanzas de 1532, el alcalde debía realizar una vez al año pesquisas sobre las <<alcahuetas e personas viles de mal vivir>> (BAZAN, 1995a: 337-338); en la audiencia de cárcel celebrada por el alcalde de Vitoria en 1506, fueron condenadas las alcahuetas María de Luque y Catalina de Arcamendi (BAZAN, 1992: 27); etc.

Por último, en Vizcaya, según el corregidor Astudillo, en 1519 quedaban bajo jurisdicción del juez eclesiástico los adivinos y los que con ellos se aconsejaran (LABAYRU, 1968, IV: 89-90).

2.2. Encantamientos dañinos, magia negra o hechicería y brujería

Con objeto de realizar la exposición de los acontecimientos hemos tenido en cuenta dos criterios: indicar los hechos siguiendo un orden cronológico; y hacerlo de forma sucinta, remitiendo a la bibliografía para una mayor profundización sobre los mismos. El discurso histórico de los acontecimientos nos permitirá diseñar una evolución del fenómeno de la brujería vasca, que nos interesa anticipar: el período medieval se caracterizaría por la predominancia de la hechicería -brujería individualista-, ligada fundamentalmente a esas herbolarias con rudimentarios conocimientos farmacológicos que preparaban toda clase de bebedizos, filtros y pócimas, y además practicaban la adivinación; desde finales de la Edad Media y comienzos de la modernidad, la brujería colectiva comenzaría a ganar terreno a la individualista o hechicería, hasta ser la práctica principal; y a partir de los años 1520, la brujomanía, esa cruzada de teólogos y juristas contra los discípulos de Satán, adquiriría un protagonismo que no decaería hasta pasado el proceso de Zugarramurdi (1610).

Siglo XIV. A finales del siglo XIII, en 1279, fue acusada y condenada en Tudela una mujer por <<dar yerbas>> a una pena pecuniaria de 30 sueldos. Nada más iniciarse la centuria decimocuarta, según las cuentas del merino de Estella, fue condenada una mujer -<<quidam hebrea de Viana>>- a 60 sueldos por <<infamata quod faciebat sorceries et incantaciones et non constabat in ueritate>> (IDOATE, 1972: 10). De 1329 son las noticias de daños causados en la montaña navarra por un pequeño grupo mediante sortilegios y venenos (REGUERA, 1990: 114). En 1330, en Baja Navarra, se producen dos casos: Jurdana de Irisarri es condenada a la hoguera por <<herbolera>>, según las cuentas del baile y castellano de San Juan de Pie del Puerto; y Alemana de Mearin, de la tierra de Mixa, fue acusada por <<faytillera>>, o lo que es lo mismo, por realizar actividades brujeriles (IDOATE, 1972: 7). En 1332 se producen dos casos de muerte de niños para quitarles el corazón y sangre, y ser entregados a judíos para realizar ritos satánicos: por el primer caso fueron condenadas a la hoguera, como responsables de los hechos, la <<meseia>> de Los Arcos y la judía Solbeyllida; y por el segundo, fueron entregados al merino de La Ribera para su ejecución, Michel Ortiz y su mujer María (VIDEGAIN, 1992: 47). En 1334 fue quemada Arnalda de Leysa por causar la muerte de Sancho de Aurraberatsa con pociones (Valle de Roncal), al igual que

Elvira de Tidón y su suegra María, porque aquella envenenó a su marido y ésta a su padre. En 1338 fue condenada a la hoguera, por realizar <<faytillas>> o brujerías, Condesa de Urritzaga; la pena se ejecutó en el mercado de San Juan de Pie del Puerto (Baja Navarra). En 1342 fueron quemadas en el mercado de Gárriz (Baja Navarra) la señora de la casa de Aurteguía y la de Gabat por practicar sortilegios (IDOATE, 1972: 7-8 y 10). En 1352 Teresa, y los judíos estelleses, Juce y Salomón, fueron enviados de Pamplona a Olite acusados de matar a un niño para extraerle el corazón (VIDEGAIN, 1992: 47). En 1370 Pes de Goitie y Contesa de Beheitie, parroquianos de Ilharre (Baja Navarra), fueron acusados de <<fraytillos>>, pero ante las dudas existentes en el caso, se recurrió a la ordalía del <<hierro caliente d'Orcuoyen>> para que probaran su inocencia²⁰.

Siglo XV. En 1429 en las Cinco Villas fue quemado Juan, apodado Hereder, por ser <<fitillero>> (IDOATE, 1972: 10). En el sínodo de la diócesis de Pamplona de 1459 se impuso a los arcedianos la obligación de averiguar en sus visitas pastorales si alguien efectuaba sortilegios (GOÑI, 1971: 250). En 1460 Martín Ruiz de Arancibia mató a Juan González por defender el patrimonio de la madre de Juan de Gautines, del que él deseaba apropiarse, por lo que murió envenenado <<lo mataron con yeruas>>- a manos de los parientes de Juan González (G^a DE SALAZAR, 1955: 217). Este hecho se enmarca dentro de la lucha de bandos, y en ella, como ya hemos señalado, desempeñó un papel activo la adivinación, al igual que las herbolarias, como acertadamente apunta J. Caro Baroja, al señalar que contribuían a <<completar los efectos de odio y de la pasión>> existente entre las diferentes familias enfrentadas: se recurrió a las herbolarias para que fabricaran venenos con los que acabar con la vida del enemigo odiado²¹. Incluso el propio cronista de la lucha de bandos, Lope García de Salazar, sucumbió a consecuencia del veneno que le administró su hijo Juan (AREITIO, 1926).

Con fecha de 15 de agosto de 1466 nos encontramos con la referencia más importante de brujería medieval vasca: la provisión real dada por Enrique IV a la provincia de Guipúzcoa. En ella se indica que algunos hombres y mujeres, <<que se llaman en la dicha provincia brujas e sorguiñas>>²², han realizado <<maleficios de malas artes así de brujerías como de

20. IDOATE, 1972: 8-10. En el Fuero de Navarra se indica qué tipo de prueba se debía efectuar con el fin de saber si el hierro empleado en la ordalía estaba ligado o no: <<cuando el hierro está en el fuego caliente, y el sacerdote lo ha bendecido, el alcalde debe tocarlo con un trozo de lino al hierro caliente y si comenzare a arder el lino, el hierro no está ligado; pero si cuando toque con el lino al hierro, no se quema, el hierro está ligado y debe hacer el fuego en otro lugar y tocar con el lino cuando esté caliente y si no se prende el fuego en el lino, haga el fuego en un tercer lugar, y cuando el hierro esté caliente, si por ventura después no se prende en el hierro el lino, el hierro está ligado y por esto es ligado, y por esto es caído aquél que debe levantar el hierro, ya que por provecho de él fue ligado el hierro>> (ORELLA UNZUE, 1989: 155).

21. CARO BAROJA, 1971: 326. Argumento que con posterioridad ha sido recogido, entre otros, por ESTORNES ZUBIZARRETA, 1974, V; ARANZADI, 1981: 269; y G^a DE CORTAZAR et alii, 1985, III: 148.

22. El vocablo *sorgin* significa bruja en vasco. La etimología de la palabra podría derivarse de la <<conjunción del término latino *sors*, suerte, y del vasco *egin*, hacer>> (*Diccionario ilustrado castellano euskara*. Bilbao, Editorial del Pueblo Vasco, S.A., 1995). J. Caro Baroja proporciona igual etimología: <<viene de "sors-sortis" ("suerte", en castellano) y el sufijo vasco "-guiñ", "-egiñ" (o "egin"), que significa hacer>> (1993: 195 e igualmente 358, nota 2). Ya en el siglo XVI, Fray Martín de Castañega se aproximó al significado de *sorgiña*, aunque de manera incompleta: <<estos ... que por pacto expreso están al demonio consagrados, se llaman por vocablo familiar bruxos o xorguinos o megos, los cuales vocablos son corruptos porque sorguino, que más corruptamente se dize xorguino, viene deste nombre sortilegio ...>> (1994: 19).

echicerías>>²³, y se dibuja un panorama que nos presenta la existencia de un culto al demonio: <<se encomiendan y encomiendan al Diablo y renegando de nuestro Señor e de su Madre e de su Santa Fe>>. El objeto de la provisión real era dotar a la justicia de los mecanismos adecuados para reprimir tales comportamientos, ya que las autoridades judiciales, más concretamente los alcaldes ordinarios, se inhibía ante estos hechos, debido a cuestiones de índole personal y relativas a la forma de procedimiento de la justicia ordinaria. Las razones personales que socavaron la acción de la justicia eran la <<verguenda e miedo e otros por parentería e amistades e aficiones>>; esto es, algunos alcaldes temían las posibles consecuencias que pudieran derivarse contra su persona si actuaban contra las brujas, pero también, con algunas de ellas podían tener parentesco o amistad. Las razones de tipo procedimental nos sitúan ante el problema de la incapacidad de los jueces ordinarios para reprimir ciertos delitos debido a las limitaciones impuestas por la forma en que se desarrollaba el proceso judicial ordinario, y en el caso que nos ocupa, por la imposibilidad de encontrar testigos que permitieran que éste se iniciara, ya que estos delitos <<son de tal calidad que se facen de noche o en lugares apartados e mui escondida e encubiertamente e por que la providencia de ello es mui difícil>>; o también por la falta de denunciantes: <<otros por que no querrian proceder sin querellantes>>. En estas condiciones se entiende que los alcaldes ordinarios no pudieran proceder contra las brujas, por ello la Corona facultó a los alcaldes de hermandad -justicia extraordinaria- para conocer estos hechos, ya que en ella las simples presunciones eran más que suficientes para iniciar el proceso judicial²⁴; así, la brujería en la provincia de Guipúzcoa pasó a ser caso de hermandad y en consecuencia las sentencias de los alcaldes de hermandad sobre esta materia no podían ser apeladas ante otras instancias. Con el tiempo, también las hermandades de Vizcaya y Alava incorporarían bajo su jurisdicción la brujería: la de Vizcaya en tiempos de los Reyes Católicos, en 1479, fue autorizada para proceder contra las <<hechiceras adivinas o sorguiñas e las que dan yerbas a hombres e mugeres>>; y la de Alava en tiempos de Carlos V, en 1525, solicitó licencia para conocer los casos de <<echizeras e xorguinns>> como casos de hermandad (BAZAN, 1995a: 374). Con la desaparición de la hermandad vizcaína de 1479 y sus alcaldes, la brujería dejó de estar bajo la jurisdicción de la hermandad, pero eso no quiere decir que se regresara a las dificultades procesales mencionadas en la provisión de 1466, ya que de un lado la Inquisición, tribunal de justicia extraordinario, persiguió estos delitos, y de otro, también la acción de la justicia ordinaria fue aligerada de ciertas trabas, como queda patente en el título 8, ley 1 del Fuero Nuevo de Vizcaya (1526). En él se autoriza a los jueces ordinarios a actuar de oficio contra las hechiceras y se anula para este delito el derecho de los vizcaínos de ser previamente llamados bajo el árbol de Guernica para responder de una acusación antes de ser detenidos.

En el sínodo diocesano de Pamplona de 1499 se estableció que se inquiriera al penitente en la confesión sobre sus creencias acerca del mundo de la brujería y las supersticiones,

23. Concretamente han <<ligado heredades e hombres y mujeres que non pariesen nin aian hijos ni generacion entre si y haciendo otras muchas mui malas e dapñadas como se pierden heredades e viñas e ubas e manzanos e otros frutos de la tierra que nuestro Señor da e causaron facer en personas y vienes temporales los dichos maleficios o dapños e otros mayores e menores semejantes a ellos>>. Estos males eran conocidos por haber sido padecidos y <<por propias confesiones de algunos de ellos [brujos] que hicieron>>. Transcripción completa de esta provisión real en GOROSABEL, 1972, I: 294; CARO BAROJA, 1971: 327; y ORELLA UNZUE, 1983: 108-110.

24. Sobre el procedimiento judicial ordinario y extraordinario en Castilla, ALONSO ROMERO, 1982; HERAS SANTOS, 1991. Sobre la justicia ordinaria y extraordinaria en el País Vasco, BAZAN, 1995a (cap. I: "Territorialización de la Justicia"; y cap. II: "Instancias y oficiales de la justicia"); y 1995c.

como vía de control y erradicación de ese problema. Entre las preguntas que el confesor debía realizar estaba si el penitente creía en encantamientos, adivinos o si recurría a ellos para encontrar cosas robadas, o a las nóminas para sanar de enfermedades; si creía que la situación planetaria del día del nacimiento impelía a comportarse de una u otra manera; si creía en sorguiñas o en mutaciones corporales mediante la aplicación de ungüentos; y un largo etcétera de otras cuestiones²⁵.

A lo largo del siglo XV también los vocablos ligados a la brujería fueron empleados en el delito de injurias. Veamos algunos ejemplos: a comienzos de la centuria, García Sánchez fue condenado a pagar 30 sueldos por injuriar a tres mujeres diciendo que eran <<xorginas broxas>>; en 1415 María Saenz de Recta y su hija fueron condenadas a 10 libras por decir que María Juan era <<sorgina erbolera et faytillera>>; en 1429 lo fue Teresa a 7 libras por llamar a María Miguel <<xorguina prouada>>; ... (IDOATE, 1972: 10-11).

Primer tercio del siglo XVI. A partir de ahora la brujería irá ganando cada vez más protagonismo a la hechicería: la existencia de prácticas diabólicas colectivas, de sectas que celebran culto a Satán similares a las descritas por Johannes Nider en su *Formicarius* (1435-1437) o por Sprenger e Institor en el *Malleus maleficarum* (1486), proliferaron a ojos de las autoridades y vecinos atormentados con una profusión que bien podríamos calificar de epidémica. Así, nada más iniciarse la centuria, en 1500, ya hay noticias de un foco de brujería en el Amboto, con adoradoras de Satán -se presentaba bajo la figura de un macho cabrío, de un mulo o de un hombre con un cuerno en la cabeza- y que practicaban las artes mágicas. Fray Juan de Zumárraga, futuro arzobispo de México, intervendría en este brote brujeril, próximo a Durango, de donde era natural, y donde los herejes acaudillados por Fray Alonso de Mella tuvieron su escenario en la primera mitad del siglo XV; además, el Amboto era la morada de uno de los principales númenes de la mitología vasca, la Dama del Amboto, sobre la que trataremos más adelante²⁶. En 1501 una vecina del valle de Orozco dijo que uno de los clérigos beneficiados de San Juan de Orozco era hechicero, asegurando que había ligado un hierro caliente para que no quemara (BAZAN, 1995a: 376-377). En 1507 Navarra conoce otro caso de brujería colectiva que fue reprimido por la Inquisición de Calahorra, con el resultado de veintinueve mujeres quemadas según M. Menéndez Pelayo y más de treinta según J.A. Llorente²⁷.

En el año 1510 se publicó en Lyon el *Tratado de las supersticiones* del navarro Martín de Andosilla, también conocido como Martín de Arles, canónigo de la catedral de Pamplona.

25. <<En especial he pecado ... Otrosí he tovido creencia en encantaciones y en adevinos y he recorrido a ellos por fallar cosas algunas que me fueron furçadas. Otrosí creyendo en agüeros y faciendo facer encantos para guarescer de enfermedades, tomando nóminas de ciertos nombres non conocidos o con ciertas cerimonias, creyendo en sueños, y unos días ser mejores que otros para facer algunas cosas, creyendo que hay broxas sorguiñas, y en estornudos et en otras cosas muchas>>; <<si creyó que el hombre, según la constelación o los planetas en que nació, era forçado a ser bueno o malo. Item, si dio yerbas a su marido o a la mujer o a otra persona, o dixo o fizo alguna cosa fea por que le quisiese bien, pecó mortalmente ... Item, si creyó que los hombres o las mujeres se tornaban gatas o otros animales con unciones o con palabras>> (GONI, 1971: 250).

26. El arcediano Pedro Fernández de Villegas, en su introducción al "Infierno de Dante", recoge las andanzas de estas brujas del Amboto, transmitidas por MENENDEZ PELAYO, 1986: 627-629. Este autor también refiere las andanzas del brujo Hendo que pasó de Francia a Vizcaya para enseñar la brujería y hechicería. Sobre las brujas del Amboto, CARO BAROJA, 1993: 188-189; AVALLE-ARCE, 1974: 105. Sobre los herejes de Durango, BAZAN, 1995a.

27. MENEZDEZ PELAYO, 1987, II: 265; LLORENTE, 1980, II: 59; REGUERA, 1984: 193; CARO BAROJA, 1993: 189; IDOATE, 1951: 195.

Este autor, formado en teología medieval en París, se encontraba lejos de las proposiciones que sobre brujería defendían los autores del *Malleus*, al tratar de buscar una explicación racional a los fenómenos de brujería (GOÑI, 1971; REGUERA, 1990). Como muestra de sus ideas, sirva este texto: <<tales persone [<<maleficas et sortilegas mulierculas, que ut plurimum vigent in regione basconica>>] non transferuntur a demone localiter in loca in quibus dicunt se fuisse, credentes cum Diana vel Herodia de nocturnis horis equitare vel se in alias creaturas transformare. Sed ipse sathanas, cum mentem cuiusque mulieris similis ceperit et hanc per infidelitatem sibi subiugaverit, illico transformat se in diversarum formarum species et similitudines creaturarum>> (fol. 4r-4v). Es decir, para negar la realidad de los vuelos nocturnos y de las transformaciones se apoyaba en el canon *Episcopi*, según el cual, todo era, en definitiva, una falacia demoniaca, un engaño de crédulos y una perturbación de sus sentidos. Por ello, se puede resumir el pensamiento de Andosilla en la siguiente frase: <<fantásticamente acaece a las brujas lo que piensan que las sucede>> (REGUERA, 1984: 193).

En 1513 María Pérez, vecina de Motrico, fue declarada inocente de la acusación realizada por su marido, de que con <<hechizos e purgas e pildoras avia abortado e malparido diversas vezes criaturas>> nacidas como consecuencia de su relación adultera con un clérigo, aprovechando su ausencia (BAZAN, 1995a: 377). En el valle de Oquendo, Martín de Furtisaustegui denunció a Marina de Otaola ante el alcalde mayor del valle por practicar la brujería entre 1500 y 1514, por ser <<echicera publica e secreta y encantadora y jorguina>>. Entre las cosas que en el auto de denuncia se achacaban a Marina, encontramos que actuaba de curandera sin tener nociones de medicina, preparaba filtros de amor, elaboraba venenos con hierbas con los que causaba muerte o enfermedades, secuestraba niños para matarlos, y todo ello instigada por el diablo; es decir, Marina era el prototipo de la hechicera. De este proceso criminal, que en primera instancia se sustanció con la condena de la acusada -dos años de destierro y multa de 4.000 mrs.- y en apelación ante Chancillería con la declaración de inocencia, nos interesa fundamentalmente las siguientes palabras de Furtisaustegui: <<aziendo otras muchas e diversas maneras de echizos e encantamientos faziendo creer a las gentes lo que non hera verdad>> (BAZAN, 1995a: 376). Las ideas defendidas por Martín de Andosilla, ya presentes en el canon *Episcopi*, también, de algún modo, se hallaban presentes entre la gente del pueblo. Furtisaustegui acusaba a Marina de engañar a los crédulos, como más tarde diría Castañega en su *Tratado*.

En 1523 el inquisidor Ayala se encontraba en la provincia de Guipúzcoa investigando la existencia de libros luteranos y brujas (REGUERA, 1984: 195). En 1525 tuvo lugar un brote de brujería colectiva en Navarra -Roncesvalles, Valcarlos y los valles de Salazar y Roncal- que fue duramente reprimido por el licenciado Balanza, a la sazón ministro del Consejo Real de Navarra, mediante la quema de muchas personas. La Inquisición decidió intervenir por considerar que se había producido una grave ingerencia por parte de las autoridades civiles en su jurisdicción²⁸. Ese mismo año, en la comarca navarra de Iturren, una tal Graciana descubría a brujos y brujas tras realizar un examen del ojo izquierdo (IDOATE, 1967: 3-5). En 1527 se descubría en Navarra -valles de Salazar, Roncal y región de Roncesvalles- un brote de brujería a partir de la denuncia de dos niñas, que decían reconocer a los implicados examinando su ojo izquierdo. Este brote tuvo gran resonancia en España, y junto con el reprimido por el licenciado Balanza, contribuyó de forma definitiva a introducir la locura de la brujomanía en el solar vasco. Buena prueba de ello, es que el inquisidor encargado de la represión,

28. REGUERA, 1984: 195-196; VIDEGAIN, 1992: 50 y ss; IDOATE, 1951; 1967: 5-6; 1972: 13-22.

Avellaneda²⁹, fue ¡testigo ocular! del vuelo de una mujer que previamente se había aplicado un ungüento; tuvo que luchar para salvar su vida, al igual que los autores del *Malleus*, contra el demonio y sus secuaces; y descubrió conventículos de adoradores del demonio, que aparecía bajo la figura de macho cabrío³⁰. También Vizcaya conoció el problema brujeril ese año de 1527, obligando al emperador Carlos V a comisionar a las órdenes dominica y franciscana para que adoctrinaran al pueblo. Testigo de estos hechos lo fue una vez más Juan de Zumárraga. Un año más tarde, en 1528, en las Encartaciones se encontraban presas ciertas personas por dañar frutos y matar criaturas; con objeto de averiguar esos hechos fue enviado el inquisidor Miranda (REGUERA, 1984: 200).

En Logroño, el 18 de agosto de 1529, vería la luz el *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechizeras y vanos conjuros y abusiones y otras cosas al caso tocantes y de la posibilidad y remedio dellas*, del franciscano Fray Martín de Castañega, predicador del Santo Oficio en la diócesis de Calahorra. Esta obra es de gran importancia, al ser la primera de carácter antisupersticioso impresa en lengua romance y por haber sido lectura obligatoria del clero de la diócesis calagurritana, para el que fue escrito con objeto de formalo en materia de supersticiones y hechicerías, según deseo del obispo de Calahorra y la Calzada, Alonso de Castilla, expresado en la provisión de autorización del *Tratado*³¹. Castañega se sitúa en una postura "racionalista" frente al hecho supersticioso, alejada de los autores del *Malleus*: explicaba de forma "lógica" los fenómenos de la naturaleza; trataba de poner orden y diferenciar entre las prácticas lícitas y las ilícitas o supersticiosas; y avisaba de los engaños en que podían caer los simples, como el de la piedra imán utilizada para indicar o reforzar el grado de afinidad de una pareja. Sin embargo, y a pesar de este enfoque *positivo*, de búsqueda de la verdad, el propio Castañega incurría en las mismas falacias y credulidad que trataba de combatir; así, en su explicación del aojamiento como cosa natural y no hechicera, argumenta que <<salen por los ojos como unos rayos, las impuridades e suziedades mas sotiles del cuerpo e quanto mas sotiles, tanto son mas penetrantes e mas inficio-

29. El profesor I. Reguera nos ha sugerido la posibilidad de que el inquisidor Avellaneda tal vez no haya existido nunca, ya que en sus extensas investigación sobre la documentación inquisitorial no ha podido localizar, hasta la fecha, referencia alguna sobre el mencionado inquisidor.

30. SANDOVAL, 1847: 53-57; MENENDEZ PELAYO, 1987, II: 265-267; CARO BAROJA, 1992: 189-193; REGUERA, 1984: 199-200.

31. <<Nuestro officio pastoral nos obliga a alumbrar a nuestros subditos 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 deste nuestro obispado (permitiendolo dios nuestro señor) ayan parecido estos años passados tantos errores de supersticiones y hechizeras; y mas que, algunos ecclesiasticos e personas de merecimiento y letras, han seido afrentados e penitenciados por la Santa Inquisición, por no estar bien introductos e dotrinados 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./ Agora el R. padre fray Martyn de Castañega, muy artizado teologo y filosofo e a cada vno dellos que todos tengan sendos destes tratados que hazemos imprimir, por la mucha necessidad que desta doctrina ay e por la grande vtilidad que della se espera, auisandolos que, si por no lo tener e leer, en alguna culpa de supersticion cayeren, los mandaremos mas grauemente castigar sin recibir dellos escusa de inorancia. Y encargamos a los nuestros visitadores que en sus visitaciones sepan y pregunten deste articulo y si ay algun cura que no lo tenga ...>> (CASTAÑEGA, 1994: 8-9).

nan>> (1994: 34-35)³². Pero lo más grave, como más adelante expondremos, es que contribuiría a difundir la demonomanía y las fantasías sobre las brujas.

En 1530 el Consejo de la Suprema Inquisición comisionó al inquisidor Germán Ugarte para visitar las zonas montañosas; en agosto se ordenó a los inquisidores de Calahorra la persecución de los casos de herejía, poniendo edictos en Pamplona y en todo el distrito; y en diciembre, la Suprema escribió al Consejo Real de Navarra acerca de las posibles injerencias de éste en su jurisdicción (REGUERA, 1984: 201). Ese mismo año de 1530, en las Juntas Generales de Guipúzcoa celebradas en Fuenterrabía, ante el elevado número de brujas que se suponía existía, se constituyó una comisión formada por tres letrados, para que, junto con el vicario general del obispado, estudiara la manera de perseguirlas judicialmente (GOROSABEL, 1972, I: 298).

En 1531 el inquisidor Ayala mantuvo ciertas diferencias con la justicia ordinaria de los alcaldes de algunas villas guipuzcoanas -Azcoitia, Azpeitia, Cestona y Zarauz- al ocuparse sobre negocios de brujería. En febrero de ese año la Suprema dirigió una carta a los inquisidores de Calahorra, en la que les aconsejaba conocer la lengua vascongada: <<pues todas o las más de las dichas personas según somos informados hablan esta lengua>> (REGUERA, 1984: 202). En las constituciones sinodales de la diócesis de Pamplona promulgadas en 1531, se estableció que los arcedianos en sus visitas pastorales investigaran sobre <<sortilegis, veneficis, incantatoribus, bruxis>> (GOÑI, 1971: 263).

2.3. Encantamientos positivos o magia blanca

Entramos en el apartado de la superstición propiamente dicha, de la realización de prácticas contrarias a la razón en las que no interviene pacto demoníaco, para alcanzar curaciones, climatología favorable, etc. Es el mundo del curanderismo, exorcismo, conjuraciones, bendiciones, ..., al que se le ha prestado escasa atención por parte de la historiografía vasca, a pesar de trabajos como los de Goñi (1971) y el más reciente de Muro (1994).

La superstición se encontraba bien asentada en la mentalidad de los vascos, como reconocía el obispo Alonso de Castilla en la provisión dada al *Tratado* de Castañega. Algunos ejemplos de prácticas supersticiosas son referidas por Andosilla: los vecinos de Pamplona para librarse del dolor de cabeza clavaban agujas en un árbol cercano a la basílica de San Cristóbal; las muchachas que querían disfrutar de un pelo bonito, suspendían sus cabellos ante la imagen de S. Urbano de la catedral de Pamplona; las mujeres golpeaban las campanas con un cinturón para tener un buen parto; se tiraban piedras contra las nubes para conjurar tormentas; ... (GOÑI, 1971: 250). Ahora bien, existía una gran confusión, no sólo entre la gente del pueblo, sino incluso también entre los religiosos, sobre qué prácticas eran supersticiosas y cuáles no. Así, p. ej., hacia 1510 los canónigos de la catedral de Pamplona no tenían muy claro si la costumbre del pueblo de Lumbier de llevar procesionalmente la imagen de S. Pedro de Usún hasta el río en tiempos de sequía y amenazarla con sumergirla en caso de que no lloviera, era idolatría, superstición o tal vez, algún otro pecado, por lo que consultaron a Andosilla (GOÑI, 1971: 249 y 272). Como reconocía el obispo Alonso de Castilla, ésta

32. La explicación de Castañega del fenómeno del aojamiento tiene una gran similitud con la proporcionada por Enrique de Villena en su *Tratado de aojamiento o fascinología* (1411). Véase, por ejemplo, la transcripción de partes de este tratado incluidas en MENENDEZ PELEYO (1986, I: 617-619).

era una <<materia exquisita en que (aun los bien dotos) hasta agora han tenido contrarias maneras de hablar>>. Es el caso de dos tratadistas como Castañega y Ciruelo; mientras que para el primero la acción curativa de los saludadores o el ajamiento se producía por causas naturales (cap. XII y XIV), para el segundo se realizaba merced a la existencia de un pacto con el demonio (P.III, cap. VII). Es más, incluso el propio Castañega, que realiza su *Tratado* para tratar de poner orden en esta materia, incurre en contradicciones que contribuyen a confundir más que aclarar, al considerar una superchería el poder taumatúrgico de los monarcas franceses, al igual que el de los ingleses al bendecir sortijas que alivian la <<passion del calambrio, que es un encogimiento de neruios>> (cap. XIII), pero sin embargo, cree en la posibilidad de enfermar con las miradas de mujeres menstruadas. Entre las gentes del pueblo estaba extendida la creencia del poder curativo de los reyes galos en los casos de mal de escrófula, como se constata en la documentación. En Vitoria son muchas las personas que fueron hasta el país vecino en busca de curación, como en 1577, cuando una niña de nueve años fue conducida ante el rey de Francia para que la <<santigue>> de la enfermedad de los lamparones, o como en 1578 Ana de Huso y también María de Garay³³.

A pesar de esas contradicciones, Castañega ofrece una serie de reglas para saber cuándo se obra dentro de la ortodoxia: <<dexen las supersticiones y inuocaciones diabolicas y tomen las que son seguras deuotas y catolicas>> (1994: 64); <<nombren muchas vezes estos dulcissimos nombres, Jesus, Maria y lean ledania de los santos y cranme y no se curen de otros nombres incognitos ni mas antiguos>> (:66); o los consejos referidos en el capítulo XXIII, titulado <<Exortacion catolica contra los christianos simples y curiosos>>. ¿A qué se debía este mare mágnum de opiniones contradictorias? Pues fundamentalmente a que hasta Trento no existió ningún ritual sobre bendiciones, exorcismos, etc., normalizado y común a toda la cristiandad, y aún después, la Santa Sede no obligó a su adopción, sino que simplemente recomendaba su puesta en vigor. En este punto cada diócesis gozaba de gran autonomía a la hora de poner en práctica su código particular, e incluso lo que en una diócesis estaba autorizado en otra quedaba prohibido. A modo de ejemplo, tenemos el caso de Cataluña, en cuyas diócesis no estaban autorizados rituales que sí lo estaban en otras de Francia e Italia, como los procedimientos mágicos para invocar la lluvia o fórmulas escritas contra enfermedades que la persona afectada debía llevar consigo (GELABERTO, 1994: 206). Nuestra atención se centrará en las conjuraciones climatológicas, las excomuniones de insectos, en los saludadores y en las nóminas. En la exposición de estos apartados, en ocasiones excederemos la cronología inicialmente prevista para este trabajo, y ello debido fundamentalmente a dos motivos: por servir de referencia a situaciones anteriores que estaban teniendo lugar y por informarnos de evoluciones posteriores.

Conjuros climáticos. El hombre se encontraba indefenso ante los desbordamientos de la naturaleza, y sólo las prácticas supersticiosas o los rituales de la Iglesia servían para protegerlo de ese mundo hostil. Una climatología adversa podía poner en peligro la supervivencia de una comunidad si persistía el tiempo suficiente para desbaratar la cosecha. Llegados a este punto, se recurría a las procesiones rogativas, de las que ya hemos hablado, al igual que a los conjuros o exorcismos, a instancia de las propias autoridades de los municipios que padecían esa climatología adversa. En 1520 el Ayuntamiento de Vitoria pagó a Pedro abad de Larraza <<dos ducados por el cargo que ha tenido de conjurar las nubes>>³⁴. No era infrecuente que también los legos se aplicaran en estas prácticas; en Valmaseda sabemos

33. Archivo Histórico Provincial de Alava: Jorge de Arámburu, protocolo nº 6897-779 y 6208-722.

34. (A)rchivo (M)unicipal de (V)itoria: (A)ctas (M)unicipales. 1518-1522, Lib. 10, fol. 568r.

que en 1516 fueron traídas dos personas con la misión de conjurar y santiguar los términos, por lo que recibieron la suma de 952 mrs., y en 1529 se solicitó al señor del Palacio de Valmaseda que enviara a Juan Llorente para realizar la misma tarea, recibiendo dos ducados, más treinta reales por el alojamiento en una posada, y además se gastó real y medio en tres misas que mandó se dijeran en honor de la Trinidad, la Virgen y San Cristóbal (HEROS, 1926: 388).

Toda comunidad debía estar preparada contra cualquier contingencia que se pudiera presentar; por ello los municipios tenían en nómina a uno o varios religiosos con la misión de vigilar las fluctuaciones climáticas, y en caso de observar algo anormal, conjurarlo antes de que se desencadenara y provocara daños en las cosechas. A este respecto diría Castañega: <<Los conjuradores y conjuros de las nuues y tempestades, son tan publicos en el reyno, que por marauilla ay pueblo de labradores, donde no tengan el salario señalado y vna garita puesta en el campanario o en (en) algun lugar muy publico y alto para el conjurador, porque este mas cerca de las nuues y demonios>> (1994: 57). Ejemplos de esta actitud previosa son los casos de ciudades o villas como Vitoria³⁵ o Bilbao³⁶.

El ritual de conjurar el mal tiempo debía ser muy largo, pudiendo durar entre tres o cuatro meses, y daba quehacer a unos tres o cuatro beneficiados, según se desprende de un documento municipal de Valmaseda, fechado el 1 de enero de 1531; a modo de ejemplo, sabemos que en 1528 varios clérigos durante cuatro días estuvieron conjurando los términos de esta villa encartada y se rezaron cuatro misas cantadas, por todo lo cual recibieron la suma de 485 mrs. (HEROS, 1926: 381). También, en la documentación municipal de Vitoria hemos localizado información sobre ciertas prácticas, concretamente colocar cruces en los términos de la jurisdicción de la ciudad, a cargo de clérigos y durante el mes de mayo, que con toda probabilidad insinúa una búsqueda de protección para la producción agrícola³⁷. Sin embargo, no todas estas prácticas se realizaban de acuerdo con la ortodoxia, máxime cuando había legos entre los que las llevaban a cabo; y en este punto, como en otros, el obispo Alonso de Castilla se valdría de la formación teológica de Fray Martín de Castañega para aleccionar a los clérigos de su diócesis sobre qué rituales debían ser desterradas y cuáles no. En el capítulo XIX, <<De los conjuradores e conjuros supersticiosos de las nuues y tempestades>>, se ocupa de los primeros³⁸, dando una explicación racionalista sobre la forma-

35. <<fue acordado e mandado que los regidores ablen con el cura de Sant Ilifonso para que tenga cargo de conjurar los tienpos e tener en ello mucha bigilançia>>; A.M.V.: AA.MM. 1522-1529, Lib. 11, fol. 155r (23-IV-1526).

36. <<El dicho dia, ante los dichos sennores conçejo, justiçia, regimiento, paresçio presente Juan Lopes de Retes, syndico, e dixo que por quanto commo sus merçedes sabian fasia muchos pedriscos e pyedrras e turbones e relanpagos, de manera que fazen mucho dapno a los frrutos e frutales e binos e otras cosas, e para ello fasta agora abia tenido cargo de los quitar e bendesir Juan abad de Larrea e hera tienpo agora para prober en ello; pedio que sus merçedes probeyesen sobre ello porque hera aquello serbiçio de Dios e bien de la republica de la dicha villa. Dixeron que probeyan sobre ello porque hera cosa nesçesaria>> (4-V-1515); (ENRIQUEZ et alii, 1995: 227).

37. <<En este ayuntamiento acordaron que se paguen a los que fueron a poner las cruces en las hermitas del termino los çient mrs. que suelen dar>> (A.M.V.: AA.MM. 1518-1522, Lib. 10, fol. 527v, 17-V-1518); <<En este ajuntamiento acordaron que los rregidores den a Sancho abad de Vnda clerigo çient mrs. que se acostunbran a dar por el poner de las cruces de los terminos de la çibdad>> (Lib. 10, fol. 574r, 27-V-1519).

38. <<Para estas cosas tienen vnos conjuros supersticiosos compuestos de algunos ignorantes repetidores (y por excelencia los tienen si estan escritos en pargamino virgen) en que estan muchas partes del canon de la missa y las palabras sacramentales, porque piensan que, como aquellas palabras conuierten el pan en cuerpo de Jesu Christo y el vino en su sangre, assi con aquellas palabras consagran la nuue y la piedra conuierten en agua. Ensartan sin orden y sin concierto multitud de palabras y dizen haziendo los signos como amenazando la nuue ...>>; la explicación se extiende más a lo largo del capítulo.

ción de fenómenos atmosféricos, tales como el pedrisco; y en capítulo XXII, <<De los conjuros católicos y deutos para las nuues y tempestades>>, indica, y con gran precisión, cómo debía realizarse el ritual desde un planteamiento admisible para la Iglesia³⁹.

Excomuniones de langosta y otros insectos. Para evitar la ruina de viñas, frutales, etc., por causa de una plaga de insectos se recurría a ciertas prácticas supersticiosas que eliminaran ese problema, tales como la excomunión de langostas según atestigua Castañega: <<quan escandalosa e injuriosa sea a la yglesia la excomunion fingida que se fulmina contra la langosta que destruye los panes y contra otras semejantes criaturas sin razon, aplicando el vltimo remedio que la yglesia tiene para castigar y humillar a los christianos soberuios, desobedientes a ella, a los animales brutos y criaturas irracionales>> (cap. XVIII, pág. 54). Estos exorcismos tenían la particularidad de administrarse en el marco de un proceso judicial, que como en el caso de la diócesis de Lausanne se realizaba delante de un tribunal episcopal, ante el que comparecían un procurador por parte del pueblo demandando justicia y otro en defensa del insecto (CHENE, 1995). Este proceso se desarrollaba de igual manera que cualquier otro que tuviera como implicados en la causa a personas, y terminaba con la sentencia contra la langosta, según la cual, ésta debía abandonar el término en el que estaba causando daños bajo pena de excomunión (MENENDEZ PELAYO, 1987, II: 257; MURO, 1994: XLVIII). Esta costumbre, tanto a ojos de Castañega como de Ciruelo, era reprochable, ya que según el primero la excomunión sólo podía ser aplicada <<contra los batizados e vna vez con la yglesia vnidos>>, y según el segundo, porque estas criaturas carecen de entendimiento para comprender lo que se les dice y de libre voluntad de acción. A pesar de todo, se seguía recurriendo a estos rituales o similares para erradicar las plagas de insectos, como en Valmaseda en 1532, cuando uno de los regidores fue comisionado para contratar los servicios de un saludador para eliminar los <<cocos>>, al que pagaron 382 mrs. (HEROS, 1926: 388).

Que insectos fueran llevados a juicio debe entenderse dentro de la forma de racionalidad de la época, y tiene su lógica desde el mismo momento en que los animales en general se vieron envueltos en causas criminales, como causantes de delitos -en 1457 un cerda fue ahorcada por haber ocasionado la muerte de Juan Martín (ESLAVA, 1993: 180-181)- o por ser cómplices de su ejecución -pensemos en los casos de bestialismo, p. ej. (SOMAN, 1984)-, a lo que debemos añadir las condenas a la hoguera de libros considerados heréticos.

Saludadores. Estos curanderos, que “sanaban” gracias a los “poderes” curativos de su saliva y aliento, gozaron de gran aceptación en tierras vascas, como se pone de manifiesto

39 <<Quando tienen temor de alguna nuue o tempestad, que parece que se arma allende, que tienen buena costumbre de tañer las campanas, hagan señal con vna campana para que se ayunte el pueblo en la yglesia (...); y abra el cura el reliquario y saque con mucho acatamiento y reuerencia el sacramento y pongalo con la copa o arquilla en que esta, en medio del altar, sobre los corporales, con muchas candelas encendidas y estando todos de rodillas deuotamente, canten o digan en tono llano y alto con mucha deuocion la Salue Regina, con las oraciones que suelen dezir en las plegarias que sean de las del missal. Y acabado esto, el cura (...), vestida su sobrepelliz y puesta la estola al cuello, diga el euangelio (...). Acabado el euangelio tomen la cruz + que es mas reuerencia y deuocion tienen en la yglesia y, dexando el sacramento en el altar o en su lugar, salgan con la cruz + fuera al cimiterio, a la parte donde se arma la nube, cantando en tono llano (como esta dicho) las antifonas de las laudes de la Exaltacion de la cruz + (...). Acabado esto, si el tiempo y lugar lo manda, puesta la cruz hincada contra la nuue, digan la ledania de los santos en el mesmo tono llano hasta acabar la toda, respondiendo todos deuotamente, y concluyan con el euangelio *Missus est* ...>>.

a través del caso alavés, el mejor documentado hasta la fecha⁴⁰. Las familias aldeanas animaban a sus miembros que poseían esta virtud a encaminar sus pasos hacia la práctica de la profesión de saludador, al ser una actividad muy lucrativa, como se puede constatar a partir de los salarios que les eran concedidos por los municipios. La facultad de curar con la saliva era adquirida, según creencia popular, por el séptimo hijo, pero también los conocimientos de esta "ciencia" podían ser transmitidos de generación en generación. Cuando en 1529 Juan Llorente se presentó en Valmaseda para realizar sus acciones benéficas para la comunidad, llevaba consigo a su hijo, al que podía estar adiestrando en este arte. No es de extrañar el gran eco popular que contaban los saludadores si tenemos en cuenta que Castañega, en su *Tratado de las supersticiones* confeccionado con la misión de formar al clero, consideraba que estos personajes estaban dotados de una virtud natural, y por tanto alejada de todo pacto diabólico⁴¹. Es en este apartado donde la mentalidad racionalista y lógica del teólogo hace aguas por todos lados, al querer justificar lo injustificable recurriendo al argumento de que hay hechos en la naturaleza que se producen por una virtud natural oculta, cuya explicación se escapa en esta presente vida al raciocinio humano, al igual que ocurre con los milagros⁴². Sin embargo, no renuncia a dar una posible razón a este poder curativo de los saludadores, recurriendo para ello a la teoría de los cuatro humores, indicando que pueden encontrarse en tal conjunción o armonía que <<fuese bastante medicina para curar las ponçoñas>>. Es interesantes destacar el hecho de que el propio Castañega se ofrece como testigo de la facultad de los saludadores: <<tienen algunos hombres tal saliu en ayunas que basta matar las serpientes; y cada día vemos que la saliu en ayunas cura las sarñillas e algunas llagas, sin aplicar otra medicina>>.

No todos pensaban igual que fray Martín; ya hemos mencionado la postura opuesta del maestro Ciruelo a este respecto, e incluso la justicia civil no las tenía todas consigo, como se colige de la actitud del corregidor de Vizcaya al revisar las cuentas de la villa de Valmaseda del año 1516, descubriendo una partida de 952 mrs. para el pago de dos saludadores, y no autorizar este gasto, por lo que debió ser aprobado en concejo público, junto a otras partidas en 1517 (HEROS, 1926: 388). Uno de los sucesores del obispo Alonso de Castilla -introducción del *Tratado de Castañega*- en la sede episcopal de Calahorra y la Calzada, Bernal de Luco, en una visita realizada en 1550 a la parroquia de Payueta (Alava), diría que los <<saludadores y conjuradores alquilados comunmente son personas sospechosas y banas y de mal

40. En 1502 el concejo de Vitoria libró la suma de cinco reales a un saludador por los trabajos efectuados (A.M.V.: AA.MM. 1502-1506, Lib. 6, fol. 246r). G. López de Guereñu (1960: 5-8) ha recogido las informaciones existentes en unas ocho localidades alavesas acerca de la actividad de los saludadores y los salarios que percibieron. Así, p. ej., se constata la presencia de saludadores en Atauri, en Apellaniz (1711), en Bernedo (1605, 1612), en Lagrán (1567, 1582, 1602, 1605, 1612, 1624, 1628, 1629, 1630, 1634, 1666, 1673, 1683, 1688, 1691, 1735), en Marquinez (1770, 1778), en Mendibil (1691, 1723, 1730), en Vitoria (1660).

41. <<De donde parece que no son de condenar los que tales virtudes naturales muestran, porque de allí se sigue que las tienen, porque segun la regla natural, qualquiera virtud que a la naturaleza no repugna, se le deve atribuyr quando quiera que por obra se manifiesta; y assi parece que los que muestran y tienen estas virtudes naturales que se hallan comunmente en los hombres, saluo en pocos particulares, se pueden llamar saludadores, porque dan salud y sanan de algunas ponçoñas>> (cap. XII: Que los saludadores no son hechizeros y que virtud sea la suya).

42. <<Muchos tienen duda de la virtud y gracia que los saludadores tienen y por experiencia muestran contra los perros rabiosos e la ponçoña dellos. Para esto es de notar que las virtudes naturales son tan ocultas en la vida presente a los entendimientos humanos, que muchas veces vemos la experiencia y obras maravillosas y no sabemos la razón dellas, saluo que es tal la propiedad de las cosas naturales y que a nosotros es oculta>>. En apoyo de esta afirmación incluye ejemplos como los de la <<piedra yman>> o los de ciertas hierbas curativas.

ejemplo>>, por lo que ordenó a los <<vecinos del pueblo no alquilen ni tengan saludadores>>, añadiendo <<ny echizeros ny adebinos ny ensalmadores ny personas que contra letra ny curan rosa ni haran cosas banas ni con banas subpercisiones ni echen nomynas ni agan otras cosas banas>> (LOPEZ DE GUEREÑU, 1960: 4). Por el contrario, en la diócesis de Pamplona, según el tenor de sus constituciones sinodales de 1590, únicamente se toleraban a los saludadores que previamente hubieran sido aprobados y autorizados por el obispado (GOÑI, 1971: 265). En la base de esta diferente actitud ante los saludadores se encuentra la ya mencionada inexistencia de unanimidad de criterios sobre estas materias entre los obispos. Por lo que sabemos, se puede decir que los saludadores no debieron ser excesivamente inquietados por las autoridades judiciales, sobre todo si tenemos en cuenta que entre los que requerían sus servicios se encontraban los propios ayuntamientos. Las cosas cambiaron a partir del “siglo de las luces”, de la razón, cuando las Juntas Generales de Guipúzcoa ordenaron a las justicias en 1743 que no permitieran que los saludadores realizaran sus curaciones y ensalmos, acuerdo que se renovó en 1757 (GOROSABEL, 1972, I: 299).

Nóminas. Estas cédulas, en las que figuraban palabras y símbolos escritos, que se colgaban del cuello del enfermo con objeto de producirle un efecto curativo, también podían ser lícitas o ilícitas, según informaba Castañega en su capítulo XVI, <<De las nominas e reliquias no supersticiosas ni sospechosas>>: las primeras eran las realizadas por personas religiosas y devotas, en las que se insertaban palabras santas del evangelio y no llevaban más señal que la cruz; por el contrario, las segundas eran las que incluían palabras al margen de las usadas por la Iglesia, como aquél que las llevara <<no moriria en agua ni fuego ni de parto, ni en armas y semejantes palabras>>, o se ponían símbolos que no eran la cruz. Para Pedro Ciruelo, en su *Reprobación de las supersticiones y hechicerias*, el empleo de nóminas era una práctica reprobable, ya que buscaba sanar fuera del curso natural, y además era innecesaria en las enfermedades que pudieran curarse con medicinas e impropio en los casos desahuciados por los médicos; la ayuda de Dios no se debía solicitar con ensalmos o nóminas, sino con oraciones devotas, misas y limosnas. Parece ser que la Inquisición de Calahorra se encontraba más en sintonía con las opiniones de Pedro Ciruelo que con las de Castañega; así, p. ej., en 1541 fueron penitenciados cierto número de religiosos por realizar nóminas contra el dolor de muelas, calenturas, lombrices, <<mal de madre>>, <<mal de brujas>>, etc. (REGUERA, 1984: 213-215). Unos años más tarde, en 1545, el obispo Bernal de Luco, estando en Vitoria efectuando una visita pastoral, se reafirmaría en esa postura, al establecer una constitución contra las nóminas, prohibiendo su realización, tanto por clérigos como por legos, así como su utilización, e igualmente prohibió “curar” con ensalmos⁴³.

43. <<Por quanto visitando este nuestro obispado por experiencia emos visto y conocido las muchas supersticiones, y engaños que el demonio ha sembrado en el, a causa de traer muchas personas nominas, en las cuales auia escritas cosas supersticiosas (sic), y de burla, y lo que peor es, en muchas dellas nombres incognitos, y demonios. Y a nos como a prelado pertenezca proueer a la sinceridad de nuestra religion christiana. Porende S.S.A. estatuímos y ordenamos que ningun clerigo ni lego, ni otra persona alguna de este nuestro obispado haga nominas so pena de dozientos marauedis, la meitad para obras pias, y la otra meitad para el que lo denunciare. Otrosi mandamos que ninguna persona deste dicho nuestro obispado sea osada de traer las dichas nominas, so pena de dos reales aplicados segun dicho es. Iten mandamos que ninguno cure con exalmos y santiguos so pena de excomunion mayor, y de dos reales por cada vez que lo contrario hiziere para obras pias>> (*Constituciones*, Lib. V “De Sortilegis”, cap. único, fol. XCVIv-XCVIIIr). Recordemos que en la visita del mismo obispo realizada a la parroquia de Payueta en 1550 también prohibió las nóminas.

3. APROXIMACION A UN INTENTO DE EXPLICACION

El fenómeno de la brujería no puede ser explicado desde un planteamiento único y universal, debe abordarse desde una conjugación de factores, como son la superstición popular y la elucubración teológica, sobre los que podrían incidir otras cuestiones particulares de cada área geográfica.

3.1. La superstición popular

Según R. Muchembled dos elementos principalmente, permiten definir el medio en el que surge la brujería: la ignorancia del cristianismo y el miedo (1973: 266-270); y a partir de estas coordenadas analizaremos el caso vasco.

La ignorancia del cristianismo. Que los vascos de aquellos siglos carecían de una formación cristiana adecuada es algo que se constata a través de la documentación conservada, pero no sólo los legos, sino también, y esto es más grave, los clérigos. Ejemplos que avallan tal afirmación son los siguientes: en 1527 Carlos V ordenó al obispo de Calahorra y a los provinciales de las órdenes dominica y franciscana que enviaran a Vizcaya predicadores con objeto de adoctrinar a las gentes (REGUERA, 1984: 200); el obispo Alonso de Castilla en 1529, en la provisión que incluía el *Tratado* de Castañega, recuerda que legos y clérigos incurrierán en supersticiones y hechicerías en parte por ignorancia de la doctrina y en parte por astucia del demonio, aunque también por curiosidad; o la correspondencia mantenida entre S. Ignacio de Loyola y el obispo calagurritano Bernal de Luco (1545-1551)⁴⁴. Ahora bien, el mundo urbano sería más receptivo que el rural al mensaje cristiano -eso no quiere decir que quedara inmune a la superstición como se ha podido comprobar en el apartado de la adivinación-, y en ello influyeron una serie de factores: 1) el asentamiento urbano, a partir del siglo XIII, de las órdenes franciscana y dominica, que tenían como dedicación principal la exposición y defensa de la doctrina a través de la predicación, por ello las autoridades municipales en momentos señalados del calendario cristiano, como la Semana Santa, solicitaban los servicios de algún fraile de estas órdenes para que predicara a los vecinos⁴⁵; 2) la agrupación de calles y vecindades en torno a una parroquia; 3) la existencia de un mayor control ideológico operado por las autoridades municipales sobre la generalidad de los vecinos, como p. ej. en Vitoria, donde se controlaba a través de los mayores de las vecindades que en ninguna casa viviera hechicera, adivina, o si los vecinos cumplían con las fiestas. En 1410, el

44. Transcribimos algunos pasajes de esa relación epistolar: <<que me enbie alguno de sus compañeros, que me ayude, specialmente de los bascongados; pues V.m. sabe bien quanta nescesidad tiene aquella tierra, donde se habla esta lengua [vasco], de buena doctrina>> (Luco a S. Ignacio, Valladolid 10-IV-1545); <<es de esperar sera para mucho proecheo spiritual de aquella tierra, que tiene harta necesidad de doctrina u exhortaciones spirituales>> (S. Ignacio a Luco, Roma 8-VII-1550); <<estando tan ynformado, como esta, de la gran necesidad que en aquella tierra ay de doctrina, y de la imposibilidad que hay para que allí se pueda plantar, sino por personas naturales de la mesma lengua, y de la falta de eclesiasticos vascongados que puedan y quieran aplicarse a predicar por aquella tierra>> (Luco a S. Ignacio, Trento 31-I-1551); igualmente Luco a S. Ignacio, Trento 8-IV-1551; ... (MAÑARICUA, 1950: 23-29). El santo, atendiendo las peticiones del obispo, envió desde Italia al navarro P. Miguel Ochoa, conecedor de la lengua vasca. El P. Ochoa desarrolló su labor evangelizadora en euskera en los obispados de Calahorra y Pamplona (AGUIRRE, 1966).

45. <<En este ayuntamiento acordaron que para el domingo primero de Ramos que trayan vn padre que sermone e los den a los padres de la casa de Sant Françisco alguna limosna por ello>> (A.M.V.: AA.MM. 1518-1522, Lib. 10, fol. 521v, 26-III-1518); <<En este ayuntamiento acordaron e mandaron porque se ha encargado por los seniores del Ayuntamiento al padre Gomedian de Sant Françisco que predique el domingo de Ramos que viene en Sennor Sant Miguel commo se ase cada anno que les den alguna limosna ...>> (Lib. 10, fol. 630r, 30-III-1520).

obispo de Calahorra y la Calzada, Diego de Zúñiga, estableció el calendario anual de festividades que se debía guardar por los feligreses, aparte de todos los domingos y de las advocaciones particulares de cada iglesia, exhortando a los curas para que pusieran vigilancia en ello⁴⁶; y en 1480 el obispo Juan de Quemada añadió la fiesta de la Visitación de María a Sta. Isabel, a celebrar el 2 de julio, y la de Ntra. Sra. de las Nieves el 5 de agosto (*Constituciones*, 1555, Lib. II, cap. III). Unos años más tarde, en febrero de 1483, en una reunión del Ayuntamiento de Vitoria, y en acuerdo con los clérigos del cabildo e iglesias de la ciudad, se determinó el calendario de fiestas religiosas siguiendo las directrices marcadas desde el obispado de Calahorra, a cuya diócesis pertenecía, y se añadieron las advocaciones de iglesias, ermitas y monasterios de la ciudad⁴⁷. También en 1489 se estableció en Vitoria que al medio día los vecinos dejaran sus quehaceres, se arrodillaran y rezaran el ángelus para rogar por la salud del rey y de la ciudad. Pero, ¿qué hizo al mundo rural, en mayor medida que al urbano, más impermeable a una adecuada y correcta asimilación del cristianismo? Fundamentalmente tres cuestiones: 1) la tardía introducción del cristianismo; 2) una pervivencia del paganismo; y 3) la institución del patronato.

1) Tardía introducción del cristianismo. Uno de los debates historiográficos más intensos de la Historia vasca ha sido el de su cristianización, polarizándose en dos posturas antagónicas: la que sitúa la cristianización en fechas tempranas y la retardataria. Para los defensores de la primera -Barandiaran, Lecuona, Mañaricua o Goñi Gaztambide entre otros-, la evangelización de los vascos se iniciaría en el Bajo Imperio, siglos III y IV, desarrollándose cronológicamente a la par que en el resto de países vecinos, y quedando para el período germánico prácticamente erradicado del todo el paganismo. Por el contrario, los defensores de la postura retardataria -G^a Villada, Orlandis, Lacarra, Sánchez Albornoz, Barbero y Vigil, Caro Baroja, G^a de Cortazar, Sayas o Azkarate entre otros- sitúan la introducción y expansión del cristianismo en tierras vascas a partir de una dicotomía geográfica norte-sur. El área meri-

46. En enero: la Circuncisión de N.S. Jesucristo y la Epifanía. En febrero: la Purificación de Ntra.Sra. Sta. María, la Cátedra de San Pedro y S. Mateo apóstol. En marzo: la fiesta de los mártires Emeterio y Celedón, y la Anunciación de Sta. María. En abril: la Resurrección y dos días siguientes (lunes y martes), la fiesta de S. Marcos evangelista y S. Prudencio. En mayo: la fiesta de los apóstoles S. Felipe y Santiago, la Invención de la Cruz, Sto. Domingo de la Calzada, la Ascensión de N.S. Jesucristo, la Pascua del Espíritu Santo con dos días siguientes (lunes y martes), la Santísima Trinidad y el Corpus Christi. En junio: San Bernabé apóstol, la Natividad de S. Juan Bautista y la fiesta de los apóstoles S. Pedro y S. Pablo. En julio: la Visitación de Sta. María, la Magdalena, Santiago apóstol, y Sta. Ana madre de la Virgen. En agosto: la Transfiguración del Señor, S. Laurencio mártir, la Asunción de N. Señora y S. Bartolomé apóstol. En septiembre: la Natividad de María, la Exaltación de la Cruz, S. Mateo apóstol y S. Miguel. En octubre: S. Lucas evangelista y S. Simón y Judas apóstoles. En noviembre: Todos los Santos, S. Martín obispo, S. Millán de la Cogolla, Sta. Catalina y S. Andrés apóstol. En diciembre: S. Nicolás, la Concepción de María, Expectación de Sta. M^a de la O, Sto. Tomás apóstol, la Natividad de Jesucristo, S. Esteban, S. Juan apóstol y evangelista, y los Santos Inocentes. (*Constituciones*, 1555, Lib. II, cap. II).

47. En enero: la Circuncisión de N.S., la Epifanía, S. Antón, S. Fabián y S. Sebastián, S. Vicente, S. Ildefonso y la Conversión de S. Pablo. En febrero: la Purificación de Sta. María, S. Blas, la Cátedra de S. Pedro y S. Mateo apóstol. En marzo: S. Emeterio y Celedón, la Anunciación de N. Sra., y la Pascua de Resurrección con dos días siguientes. En abril: S. Marcos evangelista y S. Prudencio. En mayo: S. Felipe y Santiago, la Sta. Cruz de Mayo, Sto. Domingo de la Calzada, la Ascensión de N.S. y la Pascua de Mayo con dos días siguientes. En junio: Corpus Christi, S. Bernabé, S. Juan Bautista y S. Pedro y Pablo. En julio: S. Martín, Sta. M^a Magdalena y Sta. Ana. En agosto: S. Esteban, Sto. Domingo de los predicadores, la Transfiguración, S. Lorenzo, Sta. M^a de agosto, S. Bartolomé apóstol y Sta. Hilaria. En septiembre: la Natividad de María, la Sta. Cruz de septiembre, S. Mateo apóstol y S. Miguel arcángel. En octubre: S. Francisco, S. Lucas y S. Simón y Judas. En noviembre: Todos los Santos, S. Millán de la Cogolla, S. Martín, Sta. Catalina y S. Andrés. En diciembre: S. Nicolás, la Concepción de María, Sta. M^a de la O, Sto. Tomas apóstol, la Navidad, S. Esteban, S. Juan evangelista y los Santos Inocentes. Y todos los domingos. (A.M.V.: AA.MM. 1479-1487, Lib. 2, fol. 111v-112r).

dional conocería una presencia del cristianismo bastante temprana; por el contrario en la zona norte, correspondiente a los valles cantábricos alaveses, las provincias de Guipúzcoa y Vizcaya, así como el norte de Navarra, la introducción y expansión del cristianismo iría, aproximadamente, desde inicios del siglo VII, hasta el siglo X, en que existiría una evangelización más o menos generalizada, al mismo tiempo que se mantendrían núcleos arcaizantes y apegados a prácticas religiosas venidas de la noche de los tiempos. La historiografía actual es partidaria de la postura retardataria⁴⁸.

2) Pervivencia del paganismo. En la zona septentrional vasco-navarra, montañosa, de hábitat disperso, cristianizada más tardíamente y con una mayor pervivencia del paganismo, 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 resistencia (AZKARATE, 1988: 512). A la hora de interpretar la brujería, algunos autores han querido ver una continuidad a través de la Edad Media de un culto pagano coherente, como p. ej. el de la fertilidad, revestido posteriormente de aspectos satánicos. Esta asociación de ideas entre los conciliábulos de brujas y la mitología del lugar se puede observar en Alemania con las walkyrias o en Escocia con las hadas y elfos (CARO BAROJA, 1993, cap. 9), al igual que entre los vascos con los mitos de Mari y Akerbeltz. Mari es el principal numen vasco y suele presentarse bajo manifestaciones antropomorfas, como doncella o señora elegante; y manifestaciones zoomorfas, como caballo, toro, serpiente, ..., y la más frecuente de todas, como macho cabrío negro (akerbeltz). 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 de la brujería vasca el akerbeltz -macho cabrío (aker) negro (beltz)- era adorado en el akelarre -prado del macho cabrío-, donde por las noches los brujos y brujas bailaban ante este numen y le hacían distintas ofrendas de panes, huevos y dinero. Mari también toma apariencias vegetales, aunque nunca en su forma pura, p. ej., podía ser un árbol cuya parte delantera tuviera forma de mujer. Otra de las formas adoptadas era la del fuego que surcaba los aires. Mari dominaba los fenómenos atmosféricos, y así, entre los castigos que imponía, valiéndose de las nubes, estaba el pedrisco, las tempestades, las tormentas, las sequías, etc. Las gentes trataban de conjurar la formación de las nubes con misas y otros ritos en las bocas de las cuevas, donde moraba este numen. En el Duranguesado Mari tenía su residencia en la sierra del Amboto -recordemos el foco de brujería de 1500-, y allí se la conocía bajo el apelativo de "Dama del Amboto". A ella acudían los pastores en procesión rogativa con objeto de evitar el pedrisco o alguna plaga que diezmará sus rebaños (BARANDIARAN, 1976 y 1989; SORALUCE, 1980: 283-288). En definitiva, parece existir una gran concomitancia entre la mitología y la brujería y supersticiones vascas, o lo que es lo mismo, un sustrato cultural pagano.

Ahora bien, y siguiendo a J. Delumeau, una cristianización incompleta y una supervivencia de prácticas religiosas antiguas no significa que perviva un paganismo consciente de sí mismo y con una organización clandestina de liturgia, sobre todo anticristiana. La única certidumbre que aporta la documentación actual es la de un sincretismo religioso, en particular en el mundo ruaral, sobre el que se sobrepone las creencias aportadas por la Iglesia a un fondo más antiguo (1978: 481). Abundando en este sentido, estudios como el realizado por J. Aranzadi -analiza el milenarismo vasco desde una óptica hipercrítica y no exenta de ironía y acidez-, ponen en duda y rechazan la pervivencia, a través de los siglos, de un paga-

48. Una buena síntesis del debate historiográfico sobre la cristianización del solar vasco, así como las pruebas en favor de una u otra postura puede consultarse en AZKARATE, 1988.

nismo vasco autóctono e incontaminado como base explicativa de determinados fenómenos religiosos que tienen lugar en la Baja Edad Media y Edad Moderna: los herejes de Durango y la brujería. No existen pruebas de que las víctimas de los procesos de brujería practicaran culto alguno a Mari o a otro cualquier 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 entrelazarían el cristianismo, el legado folklórico y otros elementos de la cultura popular y culta⁴⁹.

3) La Institución del Patronato. Las iglesias del solar vascongado se dividían en dos grupos: las de realengo y las diviseras, fundadas por nobles, encontrándose bajo su control a través de la institución del patronato. Esta institución suponía el dominio de las iglesias por parte de los señores, lo que les permitía gozar de sus rentas y situar en ellas a los clérigos que desearan, generalmente sus parientes segundones. El patronato era ejercido como un derecho propio y hereditario, estando entre los privilegios de su poseedor el enterramiento en lugar preferente, no iniciarse el servicio religioso hasta su llegada, ocupar el lugar más destacado de la iglesia durante los actos religiosos, etc. (G^a de CORTAZAR et alii, 1985, III: 208-236). Pero el patronato tenía consecuencias negativas para una adecuada formación religiosa de la grey al encontrarse en contradicción con los intereses del obispado, al contribuir a la existencia de un clero ignorante de la doctrina y mal retribuido o pobre, y permitir que las iglesias estuvieran en estado ruinoso. Veamos someramente cada uno de estos puntos.

Las actuales Comunidad Autónoma Vasca y Foral Navarra, así como el País Vasco francés, se encontraban divididas en siete obispados en el período objeto de análisis: la diócesis de Burgos incluía la parte occidental de Vizcaya (las Encartaciones) y de Alava (Valdegovia); la de Calahorra y la Calzada comprendía casi toda Vizcaya y Alava, el valle del Deva en Guipúzcoa y la zona de Viana en Navarra; la de Pamplona abarcaba la mayor parte de Guipúzcoa y Navarra; a la de Bayona pertenecía el valle de Oyarzun en Guipúzcoa (arciprestazgo de Fuenterrabía), el valle de Baztán, Lerín y Cinco Villas en Navarra, la provincia de Labourd y la casi totalidad de Baja Navarra; la de Dax incluía la zona más oriental de Baja Navarra y la parte nor-oeste del País de Soule; la de Oloron, Soule; y la de Tarazona la comarca de Tudela. Entre las distintas diócesis existían conflictos por la obtención y delimitación del territorio, siendo el más activo de ellos el que enfrentaba a la de Pamplona con las de Bayona y Calahorra; pero también hubo una manifiesta hostilidad contra el poder episcopal por parte de los señores patronos de iglesias, más radical en el caso vizcaíno. El derecho canónico que establecía los derechos episcopales era ignorado desde el mismo momento que chocaba con los intereses de los señores por el disfrute de las rentas de sus iglesias. En Vizcaya no se practicaba la visita canónica -inspección regular de obispo o sus vicarios a través de la cual vigilaban la instrucción de los fieles y cobraban ciertos derechos- al estar prohibida por Fuero la entrada del obispo o sus representantes en el territorio. Esta mayor intransigencia de Vizcaya obedecía fundamentalmente a dos razones: razones económico-fiscales, es decir, evitar competidores a la hora de cobrar diezmos y otros tributos; y razones derivadas del ejercicio de la jurisdicción, buscando eliminar los problemas de competencias entre la justicia civil y eclesiástica, evitar que se huyera de la justicia real a la eclesiástica, y el interés de los clérigos a ser juzgados por los arciprestes en lugar del obispo, al ser un tribunal más cercano, menos costoso y menos severo (G^a de CORTAZAR et alii, 1985, III: 167-179; GASTAÑAZPI, 1994; MAÑARICUA: 1950: 234-237). Esta situación tenía como corolario un débil control episcopal sobre los fieles y su formación religiosa.

49. Sobre esta cuestión remitimos al capítulo I de la 3ª parte de la obra de ARANZADI (1981).

La provisión de los cargos religiosos necesarios para el funcionamiento de las iglesias de patronato se encontraba en manos de los señores-patronos, que, como norma general, los elegían entre los miembros de sus familias, proporcionándoles de este modo un medio de subsistencia y una posición social privilegiada, pero también entre personas ignorantes que causarían pocos conflictos. De las filas de los segundones -excluidos de la herencia o de la mayor parte de ella en beneficio del primogénito por la institución del mayorazgo- era de donde se extraían los futuros servidores de las iglesias: gentes sin vocación religiosa alguna que veían en el estado religioso una forma, además de tener asegurada la vida material, de disponer de un estatuto jurídico privilegiado. En consecuencia un clero sin vocación, ni formación y mundano, que participaba de la vida laica como si fuera uno más de los feligreses bajo su magisterio espiritual, no era el más adecuado para exponer y difundir la doctrina correctamente. La documentación pone de manifiesto la actitud negligente del clero a la hora de cumplir con sus obligaciones: pasaba por alto la celebración de algunos servicios religiosos; no asistía a misa; el concubinato era más bien la norma que la excepción; etc. Por si fuera poco, este clero de las iglesias de patronato no disponía de muchos recursos económicos al estar las rentas en manos del patrón. La pobreza se convertía, según reconocía Castañega, en la coartada para recurrir a las prácticas supersticiosas como medio de obtener recursos extra con los que vivir más holgadamente⁵⁰; por ello no es extraño que el obispo Alonso de Castilla dispusiera que los beneficiados tuvieran un salario suficiente para evitar <<no tengan ocasión de mendigar en oprobio de la orden clerical>> (MAÑARICUA, 1950: 234-235). Esta imagen se corresponde en mayor medida con los escalones más bajos de la jerarquía eclesiástica, predominantemente rural, que en el caso vasco era el sector más amplio (BAZAN, 1995a: 293-308; MURO, 1993; VAL VALDIVIESO, 1995).

Las iglesias se encontraban en una situación lamentable, hasta el punto de que en algunas de ellas quedaba comprometida incluso la celebración del culto, como se menciona en la donación de diezmos por Juan II en 1441 a la parroquia de Amorebieta: <<por no tener rentas de que se pueda reparar e fallascenle muchas cosas de las que son menester para celebrar en el cada día los Divinales oficios>>. Esta circunstancia se agravaba en las iglesias de patronato al quedar en manos del patrón las rentas y apenas destinar recursos para su sostenimiento. El testimonio del obispo de Calahorra Pedro González del Castillo es suficientemente expresivo de esa situación, y aunque es posterior al período que analizamos -pertenece a la visita realizada por Vizcaya y parte de Guipúzcoa en 1615-, remite a un problema secular: los patronos <<se llevan enteramente los diezmos dando alguna cosa, mui poca a los beneficiados, que ellos mismos presentan [la persona presentada sea tal que a ellos les tenga utilidad, y puedan tener algun aprovechamiento de ella por algun camino, ya que esta falta sea de tan poco brio y animo que solo tanga para pedir su congrua] y se alçan con todo lo demas sin dar nada a las fabricas para sus edificios y ornamentos>> (MAÑARICUA, 1950: 236-237). El obispo realiza una perfecta radiografía de la institución de patronato y los males que de ella se derivaban para un buen mantenimiento de las iglesias y su clero, así como para la adecuada formación religiosa del pueblo.

El miedo. El miedo puede contribuir a la involución de los individuos, conduciéndolos a prácticas aberrantes y suicidas, a una situación en la que la apreciación correcta y racional de la realidad haya desaparecido. Esta regresión provocada por el miedo es un peligro que

50. <<Por experiencia vemos cada día que las mugeres pobres y clérigos necessitados e codiciosos, por officio toman de ser conjuradores, hechizeros, nigromanticos y adeuinos por se mantener e tener de comer abundantemente>> (CASTAÑEGA, 1994: 13).

acecha constantemente al sentimiento religioso (DELUMEAU, 1978: 23). La coyuntura europea de los siglos XIV y XV -Cisma de Occidente, abundancia de malas cosechas, degradación climática, pandemias, guerras civiles, revueltas rurales y urbanas, avance del turco, etc.- allanaría el terreno a la expansión del miedo a la muerte, al infierno y al diablo. Los predicadores demostraban cómo las catástrofes eran consecuencia del castigo divino -el destino de Sodoma y Gomorra se hacía más presente que nunca- o de la acción del demonio. Un buen ejemplo de esto último es el enfrentamiento banderizo iniciado en 1327 entre Marroquines contra Gordojanos y Muñatones, cuando <<el diablo a quien pesa todo bien, apareció en forma de una peña (...) en figura de ome>> engañando a los primeros al decirles que los segundos les iban a atacar y viceversa (G^o de SALAZAR, 1955: 290). Con objeto de exorcizar esas catástrofes, se recurría a prácticas rituales, que en ocasiones estaban dentro de la ortodoxia religiosa y en otras al margen de ella. Respecto de estas últimas recordemos, p. ej., a los *flagelantes*, que se azotaban públicamente para pedir perdón por los pecados. Las Sagradas Escrituras o la hagiografía -piénsese en la *Leyenda Dorada* de S. de la Vorágine- contribuirían a extender la noción del demonio como potencia maligna, y quedaría fijada ante los ojos de los atormentados hombres y mujeres a través de ese catecismo parlante que fue la iconografía de las iglesias y catedrales. En la arquitectura religiosa vasca encontramos abundantes referencias al ángel caído y sus maldades que contribuirían a tenerlo presente e infundir temor⁵¹. Tres eran las formas de las que se valía Satán para ocasionar daños en la tierra: mediante un pacto con los seres humanos -hechiceros y brujas- a los que concedía poder; mediante la posesión, creando la categoría de los endemoniados; y tentando, es decir, siendo agente inductor de actos delictivos, al transformar las conductas y predisponerlas para la acción criminal. Esta última forma era tenida en cuenta por la legislación, como se puede observar en las ordenanzas municipales de la villa vizcaína de Lequeitio (1486), en las que se especificaba que las personas culpables del delito de injurias, a la hora de retractarse de las mismas, debían decir que <<el diablo ge lo fiso desir la cosa que no era por su sana que avía>>. Por tanto, los tribunales de justicia, como la Real Chancillería de Valladolid, no eran insensibles al argumento diabólico como motivo desencadenante de la acción criminal; así, no es extraño encontrar en las alegaciones de las partes cómo el diablo fue el instigador del delito que se juzgaba: Miguel de Ainciondo acusó a su mujer, Catalina de Irazusta, porque <<non temiendo a Dios nin a sus santos e ynducida por malibolo justrato dis que hubyera corronper la fee matrimonial>>; María Ochoa de la Plaza acusó al bachiller Martín Pérez de Burgoa por haberla violado <<con diabolica presunçion e osadia>>; Iñigo abad de Barañano, rector de San Bartolomé de Miravalles, indicó que Iñigo Pérez de Recalde le agredió en el interior de la mencionada iglesia <<con animo del diablo e yntençion diabolica>>, (BAZAN, 1995a: 385). Es más, algunos delitos como la violación, para los coetáneos, y de forma particular para letrados y juristas, se debió al <<instinto diabólico>> de los agresores, como se se refleja en los casos inglés, veneciano o castellano (CORDOBA, 1994: 43). En ocasiones el diablo conseguía tener acceso a una mujer sin intermediarios, como sugeriría García de Salazar en su *Crónica de Vizcaya* (1454), al referir el motivo de la preñez de la hija del rey de Escocia estando en la localidad costera de Mundaca (Vizcaya): <<durmió con ella en sueños un diablo, que llaman en Vizcaya el Culebro Señor de Casa, e qu'él empreñó (...) e parió un fijo que fue ome mucho fermoso>> (AGUIRRE, 1986: 35).

51. Sin ningún ánimo de exahustividad, simplemente recordaremos los ejemplos de la basílica románica de Estibaliz (Alava), en cuyos capiteles de la zona S-E, se encuentran representados los pecados capitales con imágenes de diablos; y del extraordinario e impresionante programa del Infierno de la iglesia románica de Gaceo (Alava), con atareados diablos torturando a los condenados.

3.2. Elucubración de teólogos y juristas

La demonomanía, al igual que la brujomanía, fue el producto de la erudición de teólogos y juristas, que se activó en el momento en que traspasó el campo de la elucubración intelectual y buscó su concreción en las prácticas y costumbres populares. En el mundo de la brujería nos encontramos ante un doble fenómeno de retro-alimentación *-feed-back-* y de difusión. El primero tendría como protagonistas a esos intelectuales que fantaseaban sobre el demonio y las brujas, y que mediante la tortura judicial buscaban la confirmación de sus teorías, consiguiendo a la postre, a través de las deposiciones de los inculpados en los procesos de brujería, la certificación de sus sospechas; pensemos en el “inquisidor Avellaneda” o en las actuaciones del licenciado Balanza. El pueblo en general sería el protagonista del fenómeno de difusión, al interiorizar los planteamientos de teólogos y juristas. Estos contribuirían a provocar una mutación mental colectiva, y así, las gentes sencillas tendrían como ciertos los vuelos de las brujas, que las personas que tuvieran pactos con Satán eran reconocibles por ciertas marcas que tenían en el ojo izquierdo, que el demonio presidía los conventículos bajo la figura de un macho cabrío, etc. A lo largo de toda la primera parte del *Tratado* de Castañega -lectura obligada de todo el clero de la diócesis calagurritana, que a su vez adoctrinaria desde el púlpito y el confesionario a los feligreses- se describe con gran minuciosidad la <<yglesia diabolica>>. El teólogo Fray Martín informa que esa iglesia cuenta con <<excrementos>> en oposición a los sacramentos de la Iglesia católica (cap. III), y con sus ministros y seguidores (cap. IV y V); igualmente expone cómo los consagrados al demonio pueden <<andar por los ayres>> (cap. VI); cómo los ministros del demonio pueden mutar su forma, adoptando la figura de un pájaro, gato o raposo, e incluso ser invisibles (cap. VII); cómo se muestra reverencia al diablo besándole <<la parte y lugar mas desonesto del cuerpo que para ello toma>> (cap. VIII); cómo entre los sacrificios que los ministros ofrecen al diablo se encuentran sus propios hijos (cap. IX); indica que la familiaridad con el demonio es hereditaria (cap. X); y que el demonio participa carnalmente con sus ministros y familiares, <<con las mugeres participa tomando cuerpo de varon y con los hombres tomando cuerpo de muger, segun que muchas vezes determinan los doctores como los demonios suelen ser incubos e subcubos>> (cap. XI). En consecuencia, la elucubración de Castañega se difundía entre el pueblo.

3.3. Otros factores explicativos

Entre otros de los posibles factores explicativos que pueden ayudar a entender la gran difusión de la brujería, amén de los políticos⁵² y geográficos⁵³, cabe argumentar, lo que denominaremos, los *hechos objetivos*. Entendemos por estos *hechos* aquellos que realmente tuvieron lugar y de alguna forma contribuyeron a propagar otras ideas absurdas, intangibles e imposibles, hasta el punto que autores como los del *Malleus* dirían <<¿quién es necio hasta el extremo de creer que los daños de las brujas son fantásticos e imaginarios, cuando

52. B. Bennassar considera que los perseguidos por el brote de brujería colectiva de 1527 en Navarra pudieron ser hostiles a la anexión de Navarra con Castilla (Cfr. REGUERA, 1984: 199-200).

53. Es importante recordar la predominancia de las áreas boscosas en Euskal-Herria y cómo en el bosque, para la mentalidad de la época, las fuerzas del mal campeaban a sus anchas. A título de ejemplo, Dante inició su viaje al Infierno a través de un bosque. No es nuestra intención detenernos en el análisis de la relación entre el bosque y la mitología vasca, que supera los límites que nos hemos marcado y para el que existe una abundante bibliografía, simplemente queremos que se tenga presente este argumento.

es evidente lo contrario a los ojos de todo el mundo?>>. Estos hechos objetivos eran la elaboración de pócimas y ungüentos, unos con fines curativos y otros dañinos, como los venenos, así como pildoras y otros medios a través de los que provocar abortos, ... Estas cuestiones aluden directamente a las herbolarias, curanderos y parteras. En los siglos de los que nos ocupamos los médicos no abundaban, dando lugar por ello a una “competición” entre localidades por hacerse con sus servicios, sobre todo a partir de la expulsión de los judíos, como se pone de manifiesto en el caso de Vitoria. Hasta 1492 los médicos que atendieron la salud de los vitorianos fueron judíos -David en 1428, Tornay entre 1484 y 1492-, pero a partir del edicto de expulsión del pueblo deicida promulgado por los Reyes Católicos, la ciudad perdería a su médico, por ello solicitó a Tornay que permaneciera el tiempo necesario hasta encontrar quien lo sustituyera. En junio de 1493 se contrató por un año a Paulo Martínez de Vitoria, en octubre de 1494 a Miguel Zurita y en julio de 1495 a Felipe Vélez de Puentedura; desde 1496 las cosas se estabilizarían, y la ciudad contaría con más de un facultativo. Ante la necesaria presencia del médico y el miedo a perderlo, el Ayuntamiento incluía en los contratos la cláusula siguiente: <<Yten que durante el tiempo porque asy fuere salariado prometa de non dexar la dicha çibdad por otro partido mayor nin yqual nin menor>> (GONZALEZ y BAZAN, 1997). Sobre este particular recordemos que la villa de Portugalete, según se recoge en sus ordenanzas municipales de 1459, era remisa a compartir la partera con otras localidades vecinas por el peligro que de su ausencia se podría derivar para las mujeres embarazadas ante una emergencia. Si este problema de disponer un médico era acuciante para el mundo urbano, mucho más lo sería para el rural, de tal modo y manera que la asistencia sanitaria quedaría en manos de herbolarias o curanderos, buenos conocedores de la riqueza botánica de los bosques de Euskal-Herria y sus propiedades farmacológicas, entre ellas las alucinógenas y las nocivas para preparar algún veneno. Recordemos aquí el ejemplo de Marina de Otaola, vecina del valle de Oquendo, que en 1514 fue denunciada por Martín de Furtisaustegui por practicar, entre otras cosas, la medicina sin tener facultad para ello, de elaborar filtros de amor y venenos con hierbas que causaban muertes y enfermedades, ...

La confianza del pueblo en estas curanderas se podía tornar en animadversión, e incluso en acusación de brujería, cuando sus “fórmulas magistrales” fallaban, y la persona querida no sobrevivía a la enfermedad. Por tanto, la brujería tenía una función justificativa de las desgracias que acaecían, sirviendo de “cabeza de turco”, como en otros momentos lo han sido los judíos.

5. BIBLIOGRAFIA

- AGUIRRE, J. de S.I. (1966): <<San Ignacio de Loyola y el idioma vasco>>, *La Gran Enciclopedia Vasca*. Bilbao, T. I, pp. 179-183 (*Yakintza*, 1935).
- AGUIRRE GANDARIAS, S. (1986): *Las dos primeras crónicas de Vizcaya*. Bilbao, Caja de Ahorros Vizcaína.
- ALONSO ROMERO, M^a P. (1982): *El proceso penal en Castilla. Siglos XIII-XVIII*. Salamanca.
- ARANZADI, J. (1981): *Milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*. Madrid.
- ARETIO, D. (1926): <<De la prisión y muerte de Lope García de Salazar>>, *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, vol XVII.
- AROCENA, F. (1966): <<Los gitanos vascos>>, *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*.

- AVALLE-ARCE, J.B. (1974): <<Los herejes de Durango>>, *Temas históricos medievales*. Madrid, Gredos.
- AZKARATE, A. (1988): *Arqueología cristiana de la Antigüedad tardía en Alava, Guipúzcoa y Vizcaya*. Vitoria, Diputación Foral de Alava.
- BARANDIARAN, J.M. (1976): <<Akerbeltz>>, *Enciclopedia General Ilustrada del País Vasco*, vol. 1.
- , (1989): <<Mari>>, *Ibidem*, vol. 26
- BAZAN DIAZ, I. (1992): *La cárcel de Vitoria en la Baja Edad Media (1428-1530)*. Estudio etnográfico. Vitoria, Diputación Foral de Alava.
- , (1995a): *Delincuencia y criminalidad en el País Vasco en la transición de la Edad Media a la Moderna*. Vitoria, Departamento de Interior del Gobierno Vasco.
- , (1995b): <<La criminalización de la vida cotidiana. Articulación del orden público y del control social de las conductas>>, IMIZCOZ, J.M^a (dir.): *La vida cotidiana en Vitoria en la Edad Moderna y Contemporánea*. San Sebastián, Txertoa.
- , (1995c): <<Territorialización de la justicia en el País Vasco a fines de la Edad Media>>, *Temas medievales*, nº 5
- BLAZQUEZ MIGUEL, J. (1989): *Eros y Tánatos. Brujería, hechicería y superstición en España*. Toledo.
- BOMBIN, A. et alii (1989): *La Inquisición*. San Sebastián.
- BURCKHARDT, J. (1985): *La cultura del Renacimiento en Italia*. Madrid, Sarpe.
- CARO BAROJA, J. (1944): <<La magia en Castilla durante los siglos XVI y XVII>>, *Algunos mitos españoles y otros ensayos*. Madrid.
- , (1962): *Vidas mágicas e Inquisición*. Madrid, Taurus, II vols.
- , (1971): *Los vascos*. Madrid.
- , (1993): *Las brujas y su mundo. Un estudio antropológico de la sociedad en una época oscura*. Madrid, Alianza, (1961).
- CASTAÑEGA, Fray Martín de (1994): *Tratado de las supersticiones y hechizerías y de la posibilidad y remedio dellas (1529)*. J.R. MURO ABAB (ed.), Logroño, Instituto de Estudios Riojanos.
- CONSTITUCIONES sinodales del obispado de Calahorra y la Calzada. *Compiladas en 1553 por el Ilmo. y Reverendísimo Sr. D. Juan Bernal de Luco*. León, 1555.
- CORDOBA DE LA LLAVE, R. (1994): *El instinto diabólico. Agresiones sexuales en la Castilla medieval*. Córdoba, Univ. de Córdoba.
- CHARPENTIER, J. (1977): *La sorcellerie en Pays Basque*. París.
- CHENE, C. (1995): *Juger les vers. Exorcisme et procès d'animaux dans le diocèse de Lausanne (XVe-XVIe S.)*. Cahiers Lausannois d'Histoire Médiévale, Lausanne.
- DELUMEAU, J. (1978): *La peur en Occident, XVe-XVIIIe siècles. Une cité assigée*. París, Fayard.
- DIAZ DE DURANA, J.R. (1985): <<La reforma municipal de los Reyes Católicos y la consolidación de las oligarquías urbanas: el Capitulado vitoriano de 1476 y su extensión por el nordeste de la corona de Castilla>>, *La formación de Alava. 650 aniversario del Pacto de Arriaga (1332-1982)*. Vitoria, Diputación Foral de Alava, vol. I
- ELIADE, M. (1965): *Le sacré et le profane*. París. Gallimard, (1957).
- ENRIQUEZ FERNANDEZ, J. et alii (1995): *Libro de acuerdos y decretos municipales de la villa de Bilbao (1509-1515)*. San Sebastián, SEV/EI.

- ESLAVA, J. (1993): *Verdugos y torturadores*. Madrid, Temas de Hoy.
- ESTORNES ZUBIZARRETA, I. (1974): <<Brujería>>, *Enciclopedia General Ilustrada del País Vasco*, vol V.
- G^a DE CORTAZAR, J.A. et alii (1985): *Bizcaya en la Edad Media*. San Sebastián, IV vols.
- G^a FERNANDEZ, E. (1994): <<Alonso de Mella y los herejes de Durango en el siglo XV>>, G^a FERNANDEZ, E. (dir.): *Religiosidad y sociedad en el País Vasco (s. XIV-XVI)*. Bilbao, Servicio Editorial de la UPV.
- G^a DE SALAZAR, L. (1955). *Las bienandanzas e fortunas*. Bilbao.
- GASTAÑAZPI, E. (1994): <<Redes eclesíásticas diocesanas en el País Vasco>>, G^a FERNANDEZ, E. (dir): *Religiosidad y sociedad ...*
- GELABERTO VILAGRAN, M. (1994): <<La liturgia católica: bendiciones y exorcismos en la Cataluña del siglo XVI>>, en: SERRANO MARTIN, E. (ed.): *Muerte, religiosidad y cultura popular. Siglos XIII-XVIII*. Zaragoza.
- GONZALEZ, T. (1829-1933): *Colección de cédulas, cartas-patentes, provisiones, reales órdenes y otros documentos concernientes a las provincias vascongadas*. Madrid, Imprenta Real, IV vols.
- GONZALEZ MINGUEZ, C. y BAZAN DIAZ, I. (1997): <<La medicina en Alava medieval: entre la metafísica y la superstición>>, RAMOS, P. (dir): *Historia de la medicina en Alava*. Vitoria.
- GOÑI GAZTAMBIDE, J. (1971): <<El tratado "De Superstitionibus" de Martín de Andosilla>>, *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 9.
- GOROSABEL, P. (1972): *Noticia de las cosas memorables de Guipúzcoa*. Bilbao, III vols.
- HENNINGSEN, G. (1983): *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición*. Madrid, Alianza.
- HERAS SANTOS, J.L. de las (1991): *La justicia penal de los Austrias en la Corona de Castilla*. Salamanca.
- HEROS, M. de los (1926): *Historia de Valmaseda*. Bilbao.
- IDOATE, F. (1949): <<Los gitanos en Navarra>>, *Príncipe de Viana*, 37.
- , (1951): <<Brujerías en la montaña de Navarra en el siglo XVI>>, *Hispania Sacra*, 4.
- , (1967): *La brujería*. Pamplona, Diputación Foral de Navarra, Temas de Cultura Popular Navarra, nº 4.
- , (1972): *Un documento de la Inquisición sobre brujería en Navarra*. Pamplona.
- JIMENEZ, J. (1969): <<Agrupaciones vecinales alavesas. (Esquema de su administración y gobierno), *Boletín de la institución Sancho el Sabio*, nº 13.
- KAMEN, H. (1982): *El siglo de hierro. Cambio social en Europa, 1550-1660*. Madrid.
- LABAYRU, E.J. (1968): *Historia General del Señorío de Bizcaya*. Bilbao, IV primeros vols.
- LIBRO de las Bulas y Pragmáticas de los Reyes Católicos* (1973). Madrid
- LOPEZ DE GUEREÑU, G. (1960): <<Brujas y saludadores>>, en: *Homenaje a D. José Miguel de Barandiarán*. Vitoria.
- LLORENTE, J.A. (1980): *Historia crítica de la Inquisición en España*. Madrid, Hiperión, IV vols.
- MAIR, L. (1981): *Introducción a la antropología social*. Madrid, Alianza, (1965)
- MAÑARICUA, A.E. de (1950): *Santa María de Begoña en la Historia espiritual de Vizcaya*. Bilbao.
- MARTINEZ GIL, F. (1993): *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*. Madrid.

- MENENDEZ PELAYO, M. (1986-87): *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid, BAC, II vols.
- MOREAU, R. (1973): *Sorcières et sorcellerie en Pays Basque*. Bayona.
- MUCHEMBLED, R (1973): <<Sorcellerie, culture populaire et christianisme au XVIe siècle principalement en Flandre et en Artois>>, *Annales ESC*, nº 1.
- , (1979): *La sorcière au village (XVe-XVIIIe siècles)*. Paris
- , (1995): *Cultures et société en France du début du XVIe siècle au milieu du XVIIe siècle*. Paris, Sedes.
- MURO ABAD, J.R. (1993): <<La castidad del clero bajomedieval en la diócesis de Calahorra>>, *Historia, Instituciones, Documentos*, 20.
- , (1994): <<Introducción>> a CASTAÑEGA, Fray Martín de (1994): *Tratado de las supersticiones y hechizeras ...*
- ORELLA UNZUE, J.L. (1983): *Cartulario real de Enrique IV a la provincia de Guipúzcoa. 1454-1474*. San Sebastián.
- , (1989): <<Textos forales. comportamientos y mentalidades>>, en: *Los vascos a través de la Historia. Comportamientos, mentalidades y vida cotidiana*. San Sebastián.
- PARE, A. (1987): *Monstruos y prodigios*. Madrid, Siruela.
- REGUERA, I. (1984): *La Inquisición española en el País Vasco. (El tribunal de Calahorra, 1513-1570)*. San Sebastián, Txertoa.
- , (1990): <<Martín de Andosilla, un teórico de la brujería>>, en: *Estudios de Deusto*, vol. XXXVIII.
- SANCHEZ CIRUELO, P. (1952): *Reprobación de las supersticiones y hechicería*. F. TOLSADA, (ed.), Madrid.
- SANCHEZ ORTEGA, M^a H. (1988): *La Inquisición y los gitanos*. Madrid.
- SANDOVAL, P. de (1847): *Historia del emperador Carlos V*. Madrid.
- SOMAN, A. (1984): <<Pathologie historique: le témoignage des procès de bestialité aux XVIe-XVIIe siècles>>, *La faute, la répression et le pardon*. Paris.
- SORAZU, E. (1980): *Antropología y religión en el pueblo Vasco*. Usúrbil.
- STÜRTZE, A. (1990): *Agotak, juduak eta ijitoak Euskal Herrian*. San Sebastián, Gaiak.
- VAL VALDIVIESO, M^a I. (1995): <<El clero vasco a fines de la Edad Media>>, *Cuadernos de Sección. Historia-Geografía*, nº 23
- VIDEGAIN AGOS, F. (1992): *Navarra en la noche de las brujas*. Pamplona, Gobierno de Navarra.
- VV.AA. (1993): <<La Inquisición en Euskal Herria>>, *Los Inquisidores*. Vitoria, Fundación "Sancho el Sabio".