

# El panfleto de don Juan de Mongastón sobre las brujas de Zugarramurdi (Auto de Fe de Logroño de 1610), editado en 1611: ¿documento histórico o literatura?

## *Juan de Mongastón's pamphlet on the witches of Zugarramurdi (Auto de Fe of Logroño, 1610), published in 1611: Historical document or literature?*

EVA LARA ALBEROLA

Departamento de Lengua y Literatura  
Universidad Católica de Valencia  
C/ Sagrado Corazón, 5. Godella, Valencia 46110  
[eva.lara@ucv.es](mailto:eva.lara@ucv.es)

RECIBIDO: 1 DE SEPTIEMBRE DE 2014  
ACEPTADO: 23 DE OCTUBRE DE 2014

**Resumen:** El presente artículo se centra en el panfleto que el impresor Juan de Mongastón editó en 1611 sobre el Auto de Fe de Logroño de 1610 y que incluye una relación dedicada a los actos y crímenes de los brujos/as juzgados los días 7 y 8 de noviembre. Este trabajo defiende que dicha relación, de un interés histórico innegable, ha de ser abordada desde una perspectiva literaria, pues, como se demostrará, en realidad es un texto muy literario, aunque nunca se haya analizado desde dicho prisma. Para justificar estas afirmaciones nos apoyaremos en la conexión que establecen entre brujería y literatura Francisco Rico y José Miguel Barandiarán, y en la corriente de interpretación narrativa de la brujería (Dolan, Rowland, Rowlands, Gibson, Clark, Rushton, Gaskill, Purkiss y Gentilcore); así como en las aportaciones de Caro Baroja, Henningsen, Azurmendi y Dueso sobre las conocidas como “brujas de Zugarramurdi”.

**Abstract:** This article focuses on the pamphlet printed by Juan de Mongastón in 1611 about Logroño's Auto de Fe (1610) and its special emphasis on the witches judged on 7 and 8 November. This paper maintains that this pamphlet, which is of undeniable historical interest, must be approached from a literary perspective, since, as will be shown, it is actually a literary text, although it has never been viewed from that perspective. To justify these claims we will rely on the connection established by Francisco Rico and José Miguel Barandiarán, and the current narrative interpretation of witchcraft (Dolan, Rowland, Rowlands, Gibson, Clark, Rushton, Gaskill, Purkiss and Gentilcore) as well as contributions by Caro Baroja, Henningsen, Dueso and Azurmendi about the “Zugarramurdi's Witches”.

**Keywords:** Witchcraft. Literature. Pamphlet. Mongastón. Auto de Fe (1610).

**Palabras clave:** Brujería. Literatura. Panfleto. Mongastón. Auto de Fe (1610).

El presente artículo nace de la necesidad de seguir ahondando y reinterpretando los sucesos que tuvieron lugar desde el año 1609 en el Valle de Baztán, concretamente en Zugarramurdi, y que desembocaron en el Auto de Logroño de 1610.<sup>1</sup> Al amparo de las indagaciones y agudos descubrimientos de especialistas como Gustav Henningsen (1983) y Miguel Azurmendi (2013), nos proponemos dar un paso más allá, y tomar como punto de partida para este estudio no solo los datos aportados por estos expertos, sino, sobre todo, la relación editada por don Juan de Mongastón tras tal Auto de Fe, y que se publicó y circuló como un panfleto que resultaría decisivo para la extensión y el conocimiento de los actos imputados a los supuestos brujos y bruja del País Vasco.

A lo largo de este trabajo demostraremos que este texto posee mucho de literario<sup>2</sup> y, por tanto, todo cuanto en él se contiene ha de ser tomado como ficción.<sup>3</sup> Dicho documento da cuenta del carácter narrativo de la brujería y recoge una serie de materiales que han de ser interpretados a la luz de la literatura.

- 
1. Ramalle (15) destaca el papel del Auto de Fe de Logroño y comenta: “Tuvo tanta importancia en la historia de la Inquisición que, debido al trabajo de Alonso de Salazar y Frías (1564-1635), uno de los tres inquisidores que participaron en el proceso como miembro del Tribunal que habría de juzgar a las brujas, la Inquisición prohibió la quema de brujas en España desde 1614”.
  2. Fray Gaspar de Palencia, en la Aprobación del impreso, con fecha de 6 de enero de 1611, expresa: “Vi y examiné una Relación de los Procesos y Sentencias que se relataron en el Auto que celebraron los señores Inquisidores en la dicha ciudad en siete y ocho días del mes de Noviembre de 1610 años, y hallo ser toda muy conforme a lo que se relató en dicho Auto” (Mongastón 158). En ningún momento se afirma en este artículo que aquello que se plasma en la relación que nos ocupa sea falso en referencia a lo expresado en el propio Auto de Fe, pues Eduardo Alonso lo califica de trabajo periodístico (22), pero es evidente que los sucesos que se narran no pudieron acaecer realmente.
  3. Ciertamente es que hay que manejar con sumo cuidado los conceptos de historia y de literatura en relación con “ficción”. Como bien indica Maestro (22-23), desde el materialismo filosófico: “Y es que la poética o literatura no es un conjunto de hechos posibles, expuestos verosíblemente, ni la historia una referencia de hechos reales, acaecidos en un tiempo y en un espacio positivamente existentes. No. Semejante declaración sólo es posible de acuerdo con una perspectiva epistemológica en virtud de la cual se considera y afirma que el poeta miente y el historiador dice la verdad, porque los contenidos de la vida son verdaderos, por haber tenido lugar en un tiempo y un espacio físicos. Todo lo cual es una falacia epistemológica de consecuencias impresionantes”. A continuación, Maestro explica que la historia trabaja a partir de las *reliquias* y ningún historiador cuenta exactamente igual la misma historia, solo la construyen, resaltando cada uno unos aspectos sobre otros (24-25). Y concluye: “La Historia y la Literatura son hoy en día algo mucho más complicado de lo que creía Aristóteles en su tiempo”. Eso sí, lo que está claro es que “la literatura no se puede verificar porque, como sabemos axiomáticamente, está exenta de veridicción” (38), pero tiene consecuencias reales y está destinada a impactar en la realidad (44): “La literatura nunca es letra muerta, es decir, que forma parte esencial de la realidad humana” (45). Y, desde luego, el tipo de literatura que aquí estudiamos impactó en la realidad de tal modo que hizo historia; conformó la historia de una gran tragedia.

## LA RELACIÓN DE DON JUAN DE MONGASTÓN

La *Relación de las personas que salieron al Auto de Fe*, editada por Juan de Mongastón en 1611, toma como base un escrito que, según el propio impresor, había llegado a sus manos. Por tanto, no se involucra en el proceso de composición del documento. Su principal finalidad al editar este opúsculo es advertir a los lectores sobre la maldad de la secta de los brujos, con el objetivo de avisar a los buenos cristianos para que se abstengan del contacto con estas prácticas y con los adeptos del diablo. No obstante, como bien afirman Navajas Twose y Sáinz Varela (358), “el impresor confiaba en obtener el favor de los lectores gracias a la indudable morbosidad de su contenido”. Ciertamente es que el relato de los supuestos hechos está salpicado de elementos que muy bien podrían calificarse de morbosos, pero están justificados por ese propósito manifiesto que podríamos calificar de didáctico y preventivo.<sup>4</sup>

La relevancia de este documento la ha señalado Henningsen al comentar cómo influyó en el brote brujeril posterior al Auto de Fe de 1610 (1983, 187). De otro lado, Panizo Santos (203) indica que este texto se ha tomado como referencia para el estudio de este proceso en numerosas ocasiones, y pone el ejemplo de Julio Caro Baroja, quien en *Las brujas y su mundo* (1995, 219-39) dedica un pequeño espacio a los sucesos de Zugarramurdi y se vale del opúsculo de Mongastón para acceder a las acusaciones.<sup>5</sup> Por otra parte, Joseph Pérez señala la extraordinaria resonancia de este panfleto y la explica en conexión con dos circunstancias: “En primer lugar, se trata de la única relación detallada que se refiere a la brujería en general y al aquelarre en particular; en segundo lugar, da la casualidad de que aquella relación llamó la atención de [...] Leandro Fernández de Moratín, quien decidió reimprimirla a principios del siglo XIX” (206).<sup>6</sup> Mikel Azurmendi (2013, 205) expone que Mongastón

4. Llegados a este punto, debemos aclarar que la relevancia de la relación que estamos analizando se debe, en gran parte, al hecho de que se conservó, frente a otras muchas similares que se perdieron, y además dos siglos después se impulsó su conocimiento gracias a la reedición y comentarios de Leandro Fernández de Moratín, en 1811.

5. Caro Baroja también dedica un amplio espacio a este suceso y sus repercusiones posteriores en *Inquisición, brujería y criptojudasismo* (1972, 183-292), y se sirve ya de una documentación mucho más completa.

6. Como ya hemos puntualizado, Moratín edita de nuevo este documento en 1811 (con numerosas reediciones, en 1812, 1820, 1833 y 1836), pero lo hace con afán de criticar a la Inquisición, y no con la finalidad de dar a conocer la tragedia que tuvo lugar en Logroño en 1610: “Hay que advertir que Moratín desconocía la realidad sociológica de la brujería en el País Vasco, no tenía más documentos sobre el proceso de Logroño y manejaba información tópica y parcial sobre el trato que la Inquisición dispensaba a la brujería. [...] La burla de Moratín al relato brujeril

edita un opúsculo con una versión demoníaca de los hechos y acusaciones, y añade información de gran interés al expresar: “Salazar protesta contra el folleto pero éste se convierte en el texto canónico de las nefandas creencias brujeriles y Zugarramurdi adquiere el cetro mundial de la brujería diabólica”.<sup>7</sup>

Ahondemos a continuación en este escrito, repasando la estructura que presenta:

–Juan de Mongastón al lector

–Aprobación

–Licencia

–Auto de Fe: descripción

Día 1: Sermón del Prior del Monasterio de los Dominicos. Sentencias de las once personas relajadas a la justicia seglar (ocupó su lectura todo el día) y se llevó a quemar a estos condenados: seis vivos y cinco en efígie, por no haber aceptado los cargos que se les imputaban, excepto en el caso de María de Zozaya, que sí reconoció haber sido bruja, pero fue castigada por maestra y dogmatizadora.

Día 2: Nuevo sermón. Más sentencias, por ejemplo las de falsos inquisidores, blasfemos y otras herejías variadas. Las dieciocho personas restantes que allí salieron por cargos de brujería fueron reconciliadas por buenas confitentes. Se leyeron sus sentencias y nuevamente esto ocupó todo el día. Luego fueron reconciliadas.

–*Relación de las cosas y maldades que se cometen en la secta de los brujos, según se relataron en sus sentencias y confesiones.*

La mayor parte de este documento se dedica a esta última relación, tras la cual no se vuelve a retomar el Auto de Fe, ni se alude al resto de delitos castigados durante los días 7 y 8 de noviembre de 1610. Mongastón pone el énfasis en la

---

parece ignorar el miedo, la histeria y los conflictos sociales que en la realidad cotidiana vivían aquellas pobres gentes metidas en hechizos demoníacos” (Alonso 24-25).

7. Llama la atención, sin embargo, que los sucesos de Zugarramurdi no aparezcan en *Epitome delictorum* de Francisco de Torreblanca (1615), en su Libro II, capítulos 23 (sobre el maleficio de taciturnidad), 36 (trata la cuestión del vuelo) y 38 (se centra en las lamias); ni en los casos de brujería mencionados por Gaspar Navarro en *Tribunal de superstición ladina* (1631), en la Disputa XX, “De las insolencias que hazen los Brujos, y Brujas quando van de noche a sus juegos, y juntas; en las quales preside el Demonio”. No obstante, estamos hablando de tratados eruditos que se apoyan a su vez en toda la tratadística anterior y que no hacen referencia a procesos contemporáneos.

secta de los brujos, no solo por lo llamativo que podía resultar en cuanto al daño que se derivaba de las acciones brujeriles, sino, sobre todo, por lo atractivo que podía resultar el panfleto desde el punto de vista de la curiosidad, del morbo e, incluso, del interés que suscitan lo que podríamos llamar “relatos de terror”.

Veamos, a continuación, qué contenidos se recogen en la sección del documento dedicada a la brujería y en qué orden:

En primer lugar, se habla de la propagación de la secta, sobre todo a través de los brujos y brujas más antiguos, por lo que pronto se remite a la iniciación. Los iniciados han de consentir. Si es así, los maestros/as correspondientes buscan a los interesados, los untan y los conducen al aquelarre, al que se le otorga el significado de ‘prado del cabrón’.<sup>8</sup> Acto seguido se describe al demonio, el dios de todos los adeptos a la secta de los brujos; ante el cual se realizará el acto de reniego y adoración, y, vinculados con este último, la impresión de la marca diabólica, la entrega de dinero al nuevo brujo y de un sapo vestido, los consejos o pautas que se han de dar al neófito, como no nombrar a Jesús o no hacer la señal de la cruz; el baile alrededor del fuego al son de la flauta y el tamboril, y el fin de fiesta con el canto del gallo. Por otra parte, también se indica que aquellos que se tornan brujos antes de edad de discreción no reniegan, pero sí son conducidos al aquelarre.

En segundo lugar, el opúsculo se centra en el “suceso que dio principio a descubrirse las maldades de esta secta en Zugarramurdi”. Esta información se presenta en forma de relato; por su contenido ficcional, nos hallamos ante una muestra literaria.<sup>9</sup> Nos encontramos ante la historia de María de Ximildegui y María de Iureteguía, y cómo son acusados María Chipía, Graciana de Barrenechea y Miguel de Goiburu.

En tercer lugar, se dedica un espacio a la importancia de los maestros/as, lo cual enlaza con todo lo expuesto acerca de la iniciación en la secta. En este

---

8. Azurmendi (2012) y Henningsen (2012) ahondan en la denominación de aquelarre, al que no se podría asignar el significado de ‘prado del cabrón’, sino ‘prado donde crece la hierba *alka*’. Ambos hablan de la invención de la palabra *aquelarre*, precisamente durante el suceso de las brujas de Zugarramurdi.

9. Los contenidos del relato apuntan a la construcción de “mundos posibles”, de los que habla Doležel, pues no resulta viable que este texto esté reflejando el mundo real tal y como es. El lector debería cerrar un pacto enunciativo regido por las reglas de la ficción para que se dé la suspensión voluntaria del descreimiento, como afirma Villanueva (77), lo que se llama *epojé*. No obstante, ni había intención literaria por parte de la mayor parte de los creadores de la obra (creación colectiva, como la que se atribuye al cuento popular, ver Camarena), ni se da una recepción literaria por parte de los lectores u oidores de estas historias; lo cual complica todavía más el análisis de estos discursos.

punto se explica que a aquellos que no tienen edad y no quieren acceder a formar parte de este grupo no se los puede obligar, pero sí tentar con manzanas, nueces y golosinas. Y no se pueden llevar a las reuniones si están persignados. En caso de que sí se conduzcan al conventículo, los niños se encargan de guardar allí la manada de los sapos, y siempre acuden acompañados y supervisados por sus maestras. De otro lado, los que ya tienen edad de discreción, también han de consentir y tendrán un maestro/a, y también un sapo cuando puedan ser autónomos e irán desde ese momento al aquelarre por su pie.

Pasamos seguidamente a distintos asuntos de interés en relación con la idiosincrasia de la brujería:

–Los sapos, que son demonios familiares, asistentes de los brujos, van vestidos y pueden hablar; deben ser cuidados con mucho esmero y de ellos se extrae un agua verdinegra apta para untos y ponzoñas. Además, estos anfibios guían a sus amos hasta las reuniones.

–El aquelarre en sí, y en este punto se intercalan multitud de ejemplos cuyos protagonistas son los principales acusados y condenados en este Auto de Fe. Es lo que nosotros llamaremos narraciones. En referencia al conventículo, se profundiza en:

Adoración.

Baile.

Castigos a quienes faltan a los aquelarres.

Importancia del secreto con respecto a todo lo que allí ocurre.

Salida para practicar el mal.

Metamorfosis.

Sobre el nombre de Jesús.

Juntas en vísperas de fiesta.

–Al hablar de las juntas en vísperas de ciertas festividades, se ahonda de manera más detallada en estas reuniones especiales, en las que tiene lugar:

La adoración, como viene siendo habitual en cada conventículo.

La confesión de los brujos y la consiguiente reprehensión por parte del diablo.

La misa negra, con su sermón, su ofertorio, la adoración (con ventosidad del demonio incluida), la consagración, la comunión (de una suela de zapato negra) y relaciones sexuales con el diablo.

La orgía.

- Las réplicas, es decir, los seres que quedan en la cama o en la casa, en lugar de los brujos y brujas, con su mismo aspecto físico, mientras estos acuden a sus juntas, y que no son más que demonios que los sustituyen para que nadie sospeche.
- Profanación de tumbas e iglesias tras el aquelarre de la noche de San Juan.
- Fabricación de polvos y ponzoñas y uso de estos venenos para practicar el mal, pues los integrantes de este grupo van en forma de animales, capitaneados por el demonio, a echar a perder los frutos de la tierra, causar enfermedades y otros actos similares, siempre por venganza.
- Infanticidio y vampirismo.
- Profanación habitual de cadáveres de brujos, cuyos restos se consumen en el aquelarre; por tanto, se hace referencia a la necrofagia. Además, de sus huesos se sirven estos seguidores de Satán para, sumando otras sustancias, tales como belladona, extraer ponzoñas y polvos mortíferos.<sup>10</sup>
- Ejemplo final: relato sobre la conversión en liebre de María de Zozaya. Se finaliza, por tanto, con un cuento.<sup>11</sup>

Se trata esta de una relación caótica, que no parece haber sido muy revisada, seguramente fruto de tener como base unas anotaciones tomadas a partir de la oralización de los crímenes imputados a los brujos/as. En este sentido, el panfleto que nos ocupa difiere del editado por Juan Bautista Varesio en Burgos, mucho más extenso y detallado, con mayor orden y coherencia, y mucho mejor redactado. Sin embargo, el opúsculo más conocido es el editado por don Juan de Mongastón en Logroño.

---

10. Después de profundizar en las supuestas actividades de brujos y brujas, Moratín concluía en una de sus notas: “Yo creí que esto de ser brujo era otra cosa. ¡Y hay quien quiere serlo! Tú haz lo que te parezca; pero yo te aseguro, a fe de hombre de bien, que primero me pondría a escritor de periódicos, que a obligarme a buscar por esos campos limazos, caracoles, lagartijas, sapos y culebras, y después tener que sufrir el mal humor del amo y sus azotainas... ¡Yo, que soy de tierra de Toledo! ...Y darle dinero encima y besarle el envés y... Vaya, no es para mí esto” (96). Podrá hacerse así el lector una idea del carácter de las aportaciones de este autor al texto original editado por Mongastón en 1611.

11. Azurmendi (2013, 138) expone precisamente que este relato no es más que el cuento indoeuropeo del cura cazador, muy conocido entre los aldeanos.

## EL PANFLETO DE MONGASTÓN DESDE UNA PERSPECTIVA LITERARIA

Este documento resulta de muchísimo interés para determinar cuáles eran las principales características y crímenes que se imputaban a la secta de unos brujos/as que aquí aparecen encarnados, con nombre y apellidos y con una dimensión muy real. Desde ese prisma, este texto posee un interés histórico y antropológico innegable. Y precisamente se ha abordado desde dichas disciplinas en numerosas ocasiones. No obstante, esta relación también debería estudiarse desde un punto de vista literario.

Ya en 1975, Francisco Rico afirmaba que “brujería y literatura han marchado frecuentemente codo a codo” (98); él se refería a que historiadores y antropólogos buscaban en la literatura testimonios que les permitieran acceder a la realidad del momento y los estudiosos de la literatura se servían de los legajos inquisitoriales para documentarse con la finalidad de interpretar una obra de ficción. Por otra parte, Rico se centra en García Márquez para explicar la construcción de mundos ficticios, que suponen una creación literaria y no una mera reproducción de la realidad, pero esto no invalida la esfera de lo real objetivo; en lo real imaginario se pueden combinar muy bien “lo mágico, lo mítico legendario, lo milagroso y lo fantástico” (103). He ahí el fenómeno que abordamos, como construcción de un mundo imaginario a partir del cual se puede arribar a datos de interés sobre los conflictos y creencias de una época determinada. Finalmente, nos parece relevante otra de las aseveraciones de este investigador acerca de la conjunción brujería-literatura. Cuando analiza el ejemplo XI de *El Conde Lucanor*, concluye:

La clave artística del cuento es la equiparación formal de brujería y literatura. Si el deán es objeto de los encantamientos de don Illán, el lector lo es de los de don Juan Manuel; deán y lector, en efecto, se engañan de idéntica forma: ni un dato ni una palabra sugiere a uno ni a otro que cuanto vive o lee no es real y objetivo, ni uno ni otro puede juzgar, finalmente, si todo ha ocurrido en el mundo tangible o en el de la imaginación motivada por la magia. Así, la concordancia de materia y forma es impecable: brujería y literatura son una sola cosa, responden a una única receta: el propio cuento, literalmente, es un hechizo. (105-06)<sup>12</sup>

12. Luis Galván hace hincapié en el carácter realista del cuento de don Illán, pues los actos de los que hacen gala los personajes principales no serían una mera invención del autor: “Parece claro que el cuento del deán de Santiago, aun con ser fantástico, levanta acta de comportamientos e



Rico, aunque aquí confunde el término brujería y lo eleva a la significación de magia, posee una aguda visión de los hechos sobre la que no vuelve en trabajos posteriores pero que deja lo suficientemente esbozada para que se pueda enunciar una inteligente tesis acerca de la brujería, ya no como un campo en sintonía con la literatura, sino como una forma de literatura, pues ni personaje ni lector advierten la falacia de ese mundo creado; y no solo eso: quien lee o escucha las historias de o sobre las brujas no rompe el pacto de ficción al terminarse el acto de lectura o audición, sino que este perdura de tal manera que la literatura invade la realidad. Como bien aduce Barandiarán (19), las brujas eran personajes en busca de actores que las representaran.

Pero veamos otras razones por las que merece la pena estudiar esta relación, así como otros documentos y materiales afines, desde una perspectiva literaria.

Cuando en otro de nuestros trabajos, que versó sobre el *Malleus Maleficarum*, afirmábamos que los tratados, como el que terminamos de mencionar, ofrecían materia prima de interés literario, tal como la colección de ejemplos, casos y anécdotas que se presentaban para ilustrar cada una de las afirmaciones demonológicas centradas en la brujería, partíamos de la hipótesis de que todos los relatos recogidos eran pura ficción. De hecho, muchos de ellos, de transmisión oral, caían dentro de la categoría de rumores, pero esas habladurías no surgían de la nada, sino que tomaban como base, a su vez, motivos tradicionales.<sup>13</sup> Esto no significa que los inquisidores en cuestión, que afirmaban haber escuchado estas narraciones de boca de personas acusadas de brujería, no fueran sinceros, mas los reos/as podían haber echado mano de, además de la imaginación, historias que conocían bien, y haber aprovechado los elementos que les cuadraban para la situación en que se encontraban. Se daba, de este modo, una reelaboración de materiales preexistentes, a los que se podían añadir aspectos nuevos (de propia invención o siguiendo la guía de las preguntas que el juez o inquisidor iba formulando);<sup>14</sup> además, el acusado/a se convertía

---

intereses reales en el mundo contemporáneo” (294). Para Galván, el deán pudo estar inspirado en Gailhard de Pressac, Jean de Comminges, o el mismo Juan XXII. En todo caso, “el deán de Santiago, su interés por la nigromancia y su carrera están modelados sobre personajes históricos” (293).

13. Henningsen (1983, 119-20) argumenta que las acusaciones de los reos de este proceso coinciden por la base común local de creencias y cuentos populares; de hecho, se sugiere la brujería como cuento, o bien se habla de cuentos de brujas (1983, 220).

14. Caro Baroja (1972, 191-93) presenta las 14 preguntas que la Inquisición debía realizar a los acusados/as.

entonces en una especie de cuenta-cuentos, que daba forma narrativa a la historia. Esos contenidos eran conservados por escrito, de manera que existía un intermediario que, de alguna manera, podría alterar también esa información. Posteriormente, con toda seguridad, los autores del *Malleus* aprovecharían no solo el recuerdo que guardaban de las confesiones, sino también los registros que sobre ellas existían, y, a su vez, reconvertirían esos datos para integrarlos de la manera que más les interesaba en su obra, con el objetivo de defender una determinada postura y de demostrar, como es este el caso, la existencia de la bruja, capaz de las peores fechorías (ver Lara Alberola).

Siguiendo esta misma tesis, que se sustenta en los estudios de Frances E. Dolan, Robert Rowland, Alison Rowlands, Marion Gibson, Stuart Clark, Peter Rushton, Malcolm Gaskill, Diane Purkiss y David Gentilcore, veremos que el panfleto de Mongastón nos permite “leer” la brujería.<sup>15</sup>

Frances E. Dolan (1995) ya alude a los panfletos y la publicación de las actas de los juicios como un material digno de ser estudiado, pues puede arrojar luz sobre la interpretación del fenómeno de la brujería. En concreto, afirma que en los escritos que circulaban, y que se encuadran en el género que hemos mencionado, presentan información que apunta a que en la sala de justicia se contaban historias (tanto por parte de las supuestas víctimas como por parte de los acusados/as) que han de ser tildadas de narraciones ficcionales, y se podría catalogar a aquellos que tomaban la palabra en estos espacios como cuenta-cuentos (*storytellers*); a fin de cuentas, en la sala de justicia se juzgan discursos.<sup>16</sup>

Robert Rowland, por su parte, profundiza en las narraciones propiamente dichas, ya que para él también las confesiones constituyen relatos. El esqueleto sobre el que se construyen estas historias vendría a ser el siguiente: bruja encuentra al diablo; ella se entrega a él; es transportada al sabbat; allí el demonio es adorado con rituales de inversión; un número de personas conocidas por la bruja (que podrán ser acusadas posteriormente) están presen-

---

15. Alberto Montaner y María Tausiet “leen” la brujería desde otro punto de vista, analizando su poética y su retórica.

16. Pensemos que, para Montaner (9), el texto literario y el jurídico pueden compartir ciertos elementos de ficción. Las dos formas de ficción serían formalmente análogas, pero no funcionalmente, por su distinto papel. Madrid (233) habla, por su parte, del documento judicial como un texto generador de una narrativa propia de relatos y de una estrategia producidos por unos sujetos tradicionalmente ignorados en las investigaciones histórico-jurídicas, un texto codificado, determinado por el espacio singular judicial; ese texto debe ser deconstruido y descodificado para llegar a observar y analizar aspectos, por ejemplo, sociales, culturales o morales.

tes; regreso a casa (todo por medios preternaturales); daño a la comunidad. Esta secuencia se repite con regularidad durante años (supuestamente) y la narración cíclica es interrumpida con el arresto. Esto nos hace pensar en un relato tipo que, desde luego, no está presente en la clasificación de Aarne y Thompson, ni la de Uther, ya que no se puede hablar de un cuento folklórico en sí, aunque las raíces tradicionales de estos discursos son innegables. Sí existe, no obstante, todo un compendio de motivos brujeles recogidos en el *Motif-index of Folk-Literature* de Thompson (G200-G299, 285-310). De hecho, Rowland (179) habla de un patrón que se repite, con ciertas variantes regionales, en estas confesiones y resalta que poseen muchos puntos en común con los cuentos populares y las vidas de santos.

The narratives constituted by the confessions of those accused or witchcraft are remarkable not only for their structural uniformity, but also for the extent to which they resemble the standard patterns of magic folk-tales. These folk-tales reflect one form of the popular conceptualization of how the natural and the supernatural are related in terms of a diachronic sequence of concrete events. The theologians' version of the relation between the natural and the supernatural was abstract, and could be represented in terms of a synchronic conceptual structure. But for it to become intelligible to the illiterate mass of the population, such a timeless structure had to be translated into a form which made sense at the popular cultural level, which could be related to everyday experience. (179)

También para Purkiss las confesiones son equiparables a la narración de cuentos maravillosos y:

Folktales, of course, do not necessarily imply belief; some of the women who told these fairy stories might have been repeating stories they might tell on other occasions with no legal significance, adventure stories told for pleasure or entertainment that were fitted by the women, as well as the interrogators, into the roogh mould of pact witchcraft. (83)

Por todas estas razones el panfleto que nos ocupa puede leerse en clave literaria, porque, a fin de cuentas, la brujería en sí, que se materializa y tiene su razón de ser en las acusaciones concretas, posee muchísimo de literario.

Y uno de los puntos más interesantes es la autoría de estos materiales, tal y como hemos adelantado al remitir a nuestras conclusiones tras analizar un tratado como es el *Malleus Maleficarum*. Y es Marion Gibson quien recalca de modo magistral en estas cuestiones, como veremos a continuación. En primer lugar, Gibson advierte (7): “Pamphlets, manuscripts and legals records need to be recognised as texts, representing, and not merely transmitting, information about witchcraft”. Es crucial, por tanto, tener en cuenta que trabajamos con textos que, tal y como hemos expuesto anteriormente, recogen narraciones ficcionales. Eso sí, también nos avisa Gibson de que dichas historias también aportan valiosa información acerca de la percepción de la realidad de quien habla y escucha (8). Y en referencia a la autoría, se trata esta de una cuestión muy compleja, puesto que resulta difícil determinar, por ejemplo, dónde está la fina línea entre la versión de la bruja, es decir, de la acusada, y las sugerencias del interrogador; así como el límite entre la propia historia de la bruja y la de la víctima, conocida por la reo (21).<sup>17</sup> Madrid (236-38) habla de distintos niveles narrativos, que para ella son: inicio del proceso (actuaciones judiciales/narraciones de jueces y alguaciles); testimonios de los testigos (el acusado se convierte en el centro de la narración a partir de la voz de otros), que son una prueba central en el proceso (relevancia de la presencia y diseño del cuestionario, que podría guiar el testimonio y restarle espontaneidad); confesión del /de la reo (de nuevo resulta crucial el cuestionario), aquí es crucial la construcción de un relato verosímil, verdadero o no; argumentos de abogados defensores si los hay y fiscales, que compondrían sus relatos colmados de emociones y pasiones, enfocados al interés de cada una de las partes.

Estos problemas, que afectan claramente al hecho de poder determinar un determinado proceso de producción, nunca podrán ser solucionados, pues no se tiene acceso a la información necesaria para ello. Pero sí se pueden reconstruir las “manos” que participaron en la “escritura” de estos textos:

---

17. Henningsen (2010, 21) afina esta cuestión centrándose en los sucesos de Zugarramudi y explica que “el conocimiento de la supuesta secta brujeril se propagó a través de varios canales: rumores desde Francia, gente que se había desplazado hasta Bayona para presenciar la quema de brujos y brujas franceses y, finalmente, sermones de los curas del lugar animados por la Inquisición a que denunciasen, en sus parroquias, a las brujas”. Esto constituiría un terreno perfectamente abonado a base de relatos y que serviría para que germinaran nuevas narraciones, que serían las plasmadas en la documentación que se ha conservado sobre el proceso de Zugarramurdi.

The 'concerned parties' in a witchcraft examination would be the victim, who initiated the process and, importantly, told the basic story; the questioning magistrate; the witch, answering and adding information, and the scribe, noting and editing events. Their 'conversation' and 'collective deliberations' produced what we now read, and it is important to explore how much input each person, and each role, had. (Gibson 21)

In literary terms, witches and magistrates are authors collaborating on a story known at some level to be fiction, or at least devilish illusion. The victim contributes to this process, too. They then combine their versions of the story to represent it in a highly opaque way at an unknown distance from the truth of any real events. (Gibson 35)

El panfleto que tenemos entre manos se ajusta en su mayor parte a lo especificado por Gibson, mas presenta pequeñas variaciones, ya que en este caso no es el magistrado ni el copista quienes hacen uso de la información recogida durante el proceso, sino que hay todavía más intermediarios de los que señalan tanto Gibson como Madrid. La persona que hace llegar el escrito a Juan de Mongastón toma nota de aquello que más le llama la atención durante la lectura de los cargos en los días 7 y 8 de noviembre, jornadas dedicadas casi exclusivamente a sermones y a dichos actos de lectura. Por lo tanto, puede que quien expusiera públicamente los cargos de los imputados se limitara a reproducir fielmente lo que se había recogido durante el proceso (no lo sabemos a ciencia cierta, también puede que se hubiera preparado un documento a propósito para tal ocasión), mas el contenido que ha llegado hasta nosotros en el opúsculo de Mongastón no refleja todo lo enunciado oralmente, ya que el impresor realiza una selección de la información y los datos, en consecuencia, son susceptibles, en dichas circunstancias, de ser manipulados; sobre todo, como comentábamos al inicio de este trabajo, con finalidad comercial. Algo no muy diferente debía de suceder con los textos a los que hacen referencia todos los investigadores que hemos traído a colación. Quien edita y pone en circulación el planfleto es la última mente creadora y puede hacer un mayor o menor uso de todo el material judicial.

Por otra parte, tal y como resalta Mikel Azurmendi, los/las reos por brujería en este proceso declaraban en vasco, por lo que se sumaría una dificultad añadida, puesto que los traductores no siempre comprendían y traducían correctamente las palabras de los acusados y acusadas; esto imprime un carácter

aún más trágico a un suceso que ya de por sí lo era desde un principio.<sup>18</sup> Y puede apuntar a una alteración de los discursos originales y una mayor distancia entre las confesiones de los presuntos brujos/as, y lo que se leyó en voz alta durante el Auto de Fe. En sus propias palabras:

A la vista de los documentos inquisitoriales de Logroño plagados de errores y confusiones en la traducción de elementos tan sencillos y unívocos como los nombres propios de los acusados, sus apellidos, los nombres de localidades y ciertas expresiones de la vida ordinaria, salta la impostergable pregunta de qué es lo que traducían los traductores. [...] Esto es lo que se desprende de los cuentos populares de lar, de cancioncillas satíricas o de las viejas anécdotas morales [...] que el intérprete los trasladaba como si fuesen sucesos ocurridos a los propios acusados. [...] O cuando el acusado se expresaba mediante locuciones nativas y éstas eran trasladadas literalmente al castellano sin rozar siquiera su significación. (Azurmendi 2013, 138)

De todos modos, en las actas judiciales los relatos pueden ser verdad o no serlo, y hay que partir de esa premisa (Madrid); de ahí que se hable de ficción judicial (Madrid; Montaner). No es nuestra pretensión hacer referencia a la posible veracidad de las narraciones, porque en relación con el delito de brujería todo lo apuntado tan agudamente por Madrid ha de ser reformulado, pues en ningún caso pueden haberse dado los hechos que se relatan. Por tanto, el acta judicial se convierte en un material no solo de interés histórico, antropológico, social y moral, sino también y sobre todo de interés literario, ya lo ha señalado Azurmendi al indicar que se incluyen cuentos populares como sucesos realmente acaecidos. Este hecho ha de ser resaltado, pues hasta ahora muy poca atención de carácter literario se ha prestado a estos materiales y a la temática que nos ocupa.

De otro lado, Moya (88) añade algunos datos destacables en este sentido, pues hace referencia al hecho de que en la brujomanía nada es inédito, pero sí se dan algunas novedades, entre las cuales está la literatura demonológica y goetológica que incluye algunos elementos originales (no todos), puesto que

---

18. En relación con todos los condicionantes sociales y políticos que pudieron dar lugar a esta caza de brujas, ver Caro Baroja (1972); y sobre todo Azurmendi (2013). De la misma manera, resulta muy ilustrativa la novela histórica de este último autor, titulada *Las maléficas*.

“hay una gran interdependencia entre los autores, que por otra parte beben en fuentes literarias, primero medievales, pero luego, en la etapa renacentista-barroca, utilizan la literatura clásica grecorromana”.

El máximo exponente de esa literariedad lo hallamos en una relación como la editada por Mongastón, pues el objetivo es, claramente, que el texto tenga lectores que se dejen seducir por los cuentos de brujas (vendidos como reales).<sup>19</sup> De hecho, así los llamaría Pedro de Valencia en su *Discurso acerca de los cuentos de las brujas* de 1611, y para la redacción de este informe tomó como base el panfleto que nos ocupa. Su preocupación provenía, cómo no, de la posibilidad de que los lectores creyeran a pies juntillas las afirmaciones ahí vertidas, ya que el texto no se presenta como literario en sí (lo mismo sucedería con las relaciones de sucesos extraordinarios), mas, a fin de cuentas, lo es.

Vamos a ver un ejemplo claro de ello, como es el modo en que comienzan a descubrirse las maldades de la secta de Zugarramurdi: “Y es caso notable y de gran maravilla el suceso que dio principio a descubrirse estas maldades y seta de Bruxos en el lugar de Cigarramurdi [...]. Y es que una Bruxa (cuyo nombre no se declaró, más que era de nación Francesa y se avía criado en Cigarramurdi)...” (Mongastón 163). Así se inicia un relato que no dista en absoluto del cuento maravilloso, ni siquiera en su comienzo. A continuación se narra cómo esta joven, que sabemos que es María de Ximildegui, se inició en Francia en la secta de las brujas y durante un tiempo perteneció a este grupo capitaneado por el diablo, pero pronto comenzó a sentir remordimientos y a no poder ver la hostia consagrada, así que, tras caer enferma y encontrarse al borde de la muerte, se confesó y pudo abandonar la brujería. Tiempo después, regresó a su pueblo natal, Zugarramurdi, y como en sus días de bruja había ido varias veces allí al conventículo y conocía la identidad de varios brujos de tal población, acusó a María de Iureteguía. Así llegamos al nudo del relato:

Y aviendo esto venido a noticia de Estevan de Navalcorea, su marido y sus deudos le pidieron sobre ello requesta, y ella con grandes bozes y enojo afirmava que no era Bruxa. [...] Y aviéndola llevado a su casa, puesta en su presencia, le dixo muchas razones y cosas que avían pasado en el Aquelarre. Y la dicha María de Iureteguía se defendía jurando y afirmando lo contrario. Y tanto le supo dezir la francesa, que todos se persuadieron a creher que era verdad, y apretavan a la dicha María de

---

19. Sería una especie de pre-prensa sensacionalista, tal como señala también Alonso (22).

Iureteguía a que confesase. Y viéndose atajada y convencida, le sobrevino un sudor y grande congoxa, y cayó sentada con un desmayo, y dava a entender que en la garganta tenía un gran impedimento que la estorbava para que no pudiese dezir la verdad. Y aviendo vuelto en sí con un gran suspiro que dio, echó por la boca un aliento de muy mal olor, y luego confessó cómo era verdad todo lo que la francesa dezía, y que ella avía sido Bruxa desde muy niña por enseñanza de María Chipía, su tía y hermana de madre [...]. Y dixo y confessó muchas cosas que avía hecho siendo Bruxa [...]. (165)

Seguidamente, acudimos al desenlace de la historia, pues, como consecuencia de la confesión de María, el Demonio y sus adeptos se personan por la noche en su casa, mientras ella es acompañada y guardada por su esposo y familiares, para que no puedan obligarla a acudir al sabbat. Mongastón nos adentra en un cuento de terror, y auténtico pavor sentirían las personas implicadas en el caso real, en el que la sugestión, la histeria y las alucinaciones (Henningsen 1983, 203) se combinarían para dar lugar a una situación en la que, sin duda, todos los miedos se materializarían para estos habitantes de Zugarramurdi. El resultado se plasma en estas páginas y constituye una muestra literaria que no carece de implicaciones históricas y sociales:

Y en una noche de Aquelarre, estando el Demonio y todos sus Brujos con él, les dixo el gran sentimiento que tenía y que era menester que fuesen todos a sacar de su casa a la dicha María de Iureteguía para la llevar al Aquelarre. Y poniéndolos a todos en distintas figuras de Perros, Gatos, Puercos y Cabras, y a Graciana de Barrenechea (que era la reyna del Aquelarre) en figura de Yegua, se fueron a casa de María de Iureteguía (que era de su suegro). Y aviendo entrado en la huerta della [...], el Demonio se apartó con los Brujos más ancianos, [...] entraron en la casa por las puertas y las ventanas, abriéndoselas al Demonio. Y hallaron que la dicha María de Iureteguía estava en la cocina de la casa rodeada de mucha gente. [...] Y el Demonio y Miguel de Goiburu, rey del Aquelarre, y otros Brujos se pusieron detrás de un escaño y por cima dél sacavan las cabeças para mirar dónde estava y qué hazía la dicha María de Iureteguía y para la llamar haziéndole señas que fuese con ellos. Y María Chipía, su maestra y tía, y otra hermana suya se pusieron en lo alto del humero y desde allí la llamavan con la mano, haziéndole señas



para que se quisiese yr con ellos, y la amenazaban poniendo el dedo en la frente, jurándosle que se la avía de pagar si no se yva con ellos. Y ella se defendía dando voces y señalando dónde estaban los Bruxos; mas los que estaban allí no los podían ver, porque el Demonio los avía encantado y echádoles unas sombras para que no los pudiesen ver sino la dicha María de Iureteguía, la qual a voces dezía: *Dexadme, traydores. No me persigáis más, que harto e ya seguido al Diablo*. Y viendo lo mucho que la apretavan para que se fuesse con ellos, quitándose un Rosario que tenía al cuello, levantó la Cruz dél en lo alto diziendo: *Dexadme, dexadme, que no quiero servir más al Demonio; a ésta quiero y ésta me a de defender*. Y santiguándose y nombrando el nombre de Jesús y de la Virgen santa María, se desaparecieron y fueron todos haziendo un gran ruydo en lo alto de la casa y el tejado. (165-66)

Solo María de Iureteguía era capaz, según esta narración, de ver a los brujos/as y al Demonio, que permanecían invisibles para el resto. Esto aportaría mayor horror a la situación, pues quienes acompañaban a la protagonista solo podrían escuchar, mas no veían de quiénes provenían ni las amenazas ni el daño. Como venganza, el demonio y los brujos destrozaron parte de la propiedad de esta presunta bruja y el relato termina explicando que al día siguiente se hallaron evidencias de estos destrozos. Estamos ante una leyenda rural, al estilo de las actuales leyendas urbanas.

En este extracto de la historia acerca de cómo se descubrió la secta de Zugarramurdi podemos ver un ejemplo de relato maravilloso que no se puede calificar de tradicional, claro está, pero sí de popular en cierto modo. Es María de Ximildegui quien comienza la cadena de acusaciones y articula la primera parte de esta narración. El resto está extraído de las confesiones y los testimonios de los testigos. De esta manera, se va construyendo un cuento en el que no faltan elementos y seres preternaturales y sobrenaturales. La historia la van confeccionando distintas voces, por lo que se puede hablar de creación colectiva y surge de forma oral, pero se registra por escrito, y ya sabemos que dicho registro puede haber alterado parte del relato primigenio, por no hablar, como hemos hecho ya, de la traducción del vascuence al castellano. Pero lo que a nosotros nos interesa es ver cómo en estos testimonios topamos con auténticas narraciones que se pueden abordar desde un prisma literario. Y no se han de obviar los aspectos terroríficos, que apuntarían a un primer germen del género; con unas características, además, peculiares,

puesto que el miedo del lector no se quedaba en el acto de lectura, sino que pervivía y extendía como la pólvora el temor y la obsesión por una secta que hoy sabemos imaginaria.

De la misma manera, nos interesa traer a colación uno de los ejemplos que sirven para ilustrar la teorización que se lleva a cabo sobre las costumbres y crímenes de los brujos y brujas. Hemos escogido este caso por lo que de terrorífico puede comportar:

Y Miguel de Goybûru refiere que algunas veces en el Año él y las Bruxas más ancianas hazían al Demonio una offrenda que le era muy agradable. Y para ello yvan de noche a las Yglesias y llevavan consigo cada uno de ellos una cestilla que tenía assa, y desenterravan los cuerpos de los difuntos que estavan ya gastados, y de ellos sacavan los huesos de los menudillos de los pies, las ternillas de las narizes y todos aquellos huesezillos que ay alrededor, y los sesos hediondos (que, aunque se van consumienddo con la tierra, tardan mucho en se acabar de gastar); y estas partes de los cuerpos de los difuntos (que son para el Demonio bocados muy sabrosos) las recogían en las cestillas, y bolvían a cubrir las sepulturas con la tierra, llevando consigo luz para hazerlo, que declaran es muy oscura, sin dezir de qué sea. (Mongastón 175-76)

He aquí un aspecto de la brujería que no solo causa temor, sino también repugnancia; no hay pudor a la hora de expresar lo que escandalizaría a cualquier oyente que se hallara presente durante la lectura en el Auto de Fe y, claro está, a cualquier lector del opúsculo. La estampa que aquí se perfila causa pavor, y se completa con lo que añade Ioanes de Echalar:

[...] quando los Bruxos van solos, sin el Demonio, a hazer las dichas cosas, la luz que llevan es una hacha hecha de el braço yzquierdo de un niño que aya muerto sin ser bautizado, todo entero, y lo encienden por la parte <en> que están los dedos, y da luz como si fuera de una hacha. (176)

Se deja patente, de este modo, la ausencia de escrúpulos y el carácter feroz de todas aquellas personas que forman parte de la supuesta secta. A esto hay que sumar otros crímenes, como el asesinato, y destacaría, en concreto, el infanticidio, sumado al vampirismo. El mismo Miguel de Goyburu declara “que

chupó por el sieso y por la natura, hasta que le mató, <a> un sobrino suyo, hijo de su hermana” (179), y María de Iriarte confiesa, igualmente, “que por las dichas partes chupó y ahogó, aprentándolos con las manos y con la boca por la garganta, nueve criaturas” (179). Estos son los ejemplos que permiten comprobar esta afirmación sobre la secta:

Y a los niños que son pequeños los chupan por el sieso y por su natura: apretando rezio con las manos y chupando fuertemente les sacan y les chupan la sangre; y con alfileres y agujas les pican las sienes y en lo alto de la cabeça y por el espinazo y otras partes y miembros de sus cuerpos. Y por allí les van chupando la sangre, diziéndoles el Demonio: *Chupà y tragà eso, que es bueno para vosotras*. De lo qual mueren los niños o quedan enfermos por mucho tiempo. Y otras vezes los matan luego, apretándoles con las manos o mordiéndolos por la garganta hasta que los ahogan. (178-79)

De esta manera, existe un discurso principal, de exposición de todas las costumbres, hábitos y crímenes de estos servidores de Satán; más espantoso que la anécdota concreta, la cual solo sirve para que estos seres se encarnen y el aparato teórico de la brujería quede verificado. Ambos discursos serían ficcionales, ambos discursos construyen realidades, ambos discursos devienen literarios.

A base de testimonios como estos que hemos ofrecido, se va construyendo la historia de las brujas de Zugarramurdi, que, a su vez, conforma toda una generalización sobre la brujería vasca, que se plasma, de la misma manera que hacían los tratados, en la relación que nos ocupa, ofreciendo lo que podríamos denominar “aparato teórico” sobre el tema, que se ofrece en un texto catalogable como explicativo, salpicado de descripciones y de ejemplos, que constituyen todo un elenco de relatos. Pensemos, además, en el hecho de que no se presentan las confesiones, que dan lugar a cada uno de los casos o anécdotas que ilustran cada afirmación sobre la secta, en estilo directo, transcritas fielmente; sino que hallamos todas las narraciones en tercera persona, lo cual resulta significativo. Podríamos afirmar, incluso, que las palabras de los implicados, que ya de por sí construían mundos ficticios, se han re-literaturizado por parte de los múltiples agentes que han contribuido a la circulación de ese mensaje, hasta que llega al documento de Mongastón.

Por último, ofrecemos el cuento que cierra el opúsculo y que, como hemos señalado anteriormente, Azurmendi identifica como el del cura cazador, tradicional indoeuropeo:

María de Zozaya declara que, aviendo en la villa de Rentería un Clérigo cazador, muchas vezes quando yva a caça, le dezía: *Señor Compadre, mate muchas Liebres para que dé lebrada a todos*. Y luego se yva a casa y, aviéndose untado con el agua hedionda <con> que se untava para yr al Aquelarre, caminava hazia la parte donde yva el dicho Clérigo, y el Demonio la ponía en figura de Liebre; y, arremetiendo contra ella los galgos, corría por los campos haziéndoles muchas burlas, bueltas, y rebueltas hazia todas partes, con que el Clérigo y las demás personas que con él yvan andavan desatinados corriendo tras los perros, porque siempre rebolvía hazia donde andavan los caçadores, con que mayores voces y furia la perseguían y no cesava de hazerles burlas hasta que los galgos y caçadores de cansados la dexavan; con que burlados y sin caça alguna se bolvían a sus casas. (181)

De este modo, los relatos resultantes de las acusaciones, confesiones y demás testimonios que se plasman en la relación de Mongastón se transforman en leyendas, por el hecho de que se exponen como si todo lo narrado hubiera acaecido realmente, y se insertan en un marco superior de contenidos que quedan automáticamente literaturizados,<sup>20</sup> y que, de forma figurada, se pueden identificar con una gran obra de teatro, en la que intervienen como personajes todos los reos que se mencionan en el opúsculo, porque, siguiendo a Barandiarán, las brujas y brujos han encontrado actores que los representen.<sup>21</sup> En la misma línea, este texto se hace eco de un gran drama, en palabras de José Dueso:

En 1610, seis personas fueron quemadas en Logroño porque negaron ser brujas. Cinco eran de Zugarramurdi y una de Urdax. Cuatrocientos años después, sabemos que, efectivamente, no eran brujas. Cuatrocientos años después, sabemos que tampoco eran brujas las otras

---

20. Bear (43) expresa con relación a la brujería en general, con todo su aparato demonológico reflejado sobre todo en la *performance* del aquelarre: “Ya que contamos un cuento, hagámoslo a lo grande, con todos los recursos de la imaginación disponibles”. También expone que las brujas y el diablo “tienen una poderosa representación escenográfica, procedente del folclore pagano” (81).

21. Reguera (265) muestra cómo, en 1611, como consecuencia de los hechos de Zugarramurdi, dos mujeres acusadas de brujas representan un papel e incluso se fabrican el atrezzo. Hay que tener también en cuenta que los Autos de Fe en sí eran grandes espectáculos teatrales, para información y educación del público asistente.

cinco personas condenadas a la hoguera, y de quienes, como habían fallecido mientras estaban en prisión, sólo pudieron ser quemados públicamente sus huesos.

Ni eran brujas, lo sabemos igualmente cuatrocientos años después, ninguna de las otras veinte personas que sufrieron proceso bajo la misma acusación, pero que, para salvarse de la hoguera, sí reconocieron ser brujas y haber pactado con el diablo.

[...] Lo más triste, indignante y trágico del asunto es que, cuatrocientos años después, sabemos que el tribunal que condenó a aquellos inocentes, o al menos parte del mismo, también sabía que eran inocentes. (7)

La relación refleja esa tragedia, no de manera explícita y manifiesta, puesto que en ella no se cuestiona nada acerca del proceso ni la actuación de los inquisidores; sino de forma implícita, en los relatos que la conforman y que apuntan a la ficcionalidad y, en consecuencia, a las acusaciones falsas. El resto lo conocemos gracias a la labor de especialistas como Caro Baroja, Henningsen, Dueso o Azurmendi. En consecuencia, nos encontramos ante un texto de interés histórico innegable, aunque los elementos que lo constituyen son literarios<sup>22</sup> y, por lo tanto, el filólogo ha de abordar este tipo de documentación, pues es un modo no solo de contribuir a los estudios sobre brujería en general, sino de llegar más allá en el conocimiento sobre el hecho literario de los Siglos de Oro, abriendo nuevos caminos a la investigación.<sup>23</sup>

#### Obras citadas

Alonso, Eduardo. “Prólogo”. Leandro Fernández de Moratín. *Quema de brujas en Logroño*. 1811. Valencia: La Máscara, 1999. 9-25.

22. Si bien es cierto que los lectores del panfleto creían en la veracidad de estos hechos, pues se habían recogido fielmente de la lectura de los cargos realizada en el Auto de Fe; intelectuales como Pedro de Valencia (y el mismo Salazar y Frías) ya habían cuestionado todas estas acusaciones, y habían calificado los relatos insertos en el texto editado por Mongastón, y en consecuencia las confesiones, como “cuentos”.

23. Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto I+D+I MEHHRLYN: “Magia, épica e historiografía hispánica. Relaciones literarias y nomológicas”, FFI 2015-64050, dirigido por el doctor Alberto Montaner Frutos y financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad; y del proyecto I+D+I *Parnaseo. Servidor Web de Literatura Española*, FFI2014-51781-P, dirigido por la doctora Marta Haro y financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. De la misma manera, Eva Lara Alberola forma parte del grupo de investigación 188: “Estudios de lengua y literatura, y su didáctica”, del departamento de Lengua y Literatura de la Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”.

- Azurmendi, Mikel. "A vueltas con el término *aquelarre*". *RIEV: Revista Internacional de los Estudios Vascos* 9 (2012): 42-53.
- Azurmendi, Mikel. *Las brujas de Zugarramurdi: la historia del aquelarre y de la Inquisición*. Córdoba: Almuzara, 2013.
- Barandiarán, José Miguel de. *Brujería y brujas: testimonios recogidos en el País Vasco*. San Sebastián: Txertoa, 1998.
- Bear, Manuel. *Las brujas ¡vaya timo!* Pamplona: Laetoli, 2010.
- Camarena, Julio. "El cuento popular". *Anthropos: Boletín de Información y Documentación* 166-167 (1995): 30-33.
- Caro Baroja, Julio. *Inquisición, brujería y criptojudasmo*. Barcelona: Ariel, 1972.
- Caro Baroja, Julio. *Las brujas y su mundo*. 1966. Madrid: Alianza, 1995.
- Clark, Stuart. "Introduction". *Languages of Witchcraft: Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*. Ed. Stuart Clark. London: McMillan, 2001. 1-18.
- Clark, Stuart. "Brujería e imaginación histórica: nuevas interpretaciones de la demonología en la Edad Moderna". *El diablo en la Edad Moderna*. Eds. María Tausiet y James Amelang. Madrid: Marcial Pons, 2004: 21-44.
- Dolan, Frances E. *Dangerous Familiars*. New York: Cornell UP, 1994.
- Dolan, Frances E. "'Ridiculous Fictions': Making Distinctions in the Discourses of Witchcraft". *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 7.2 (1995): 82-110.
- Doležel, Lubomír. "Possible Worlds of Fiction and History". *New Literary History* 29 (1998): 785-809.
- Dueso, José. *Historia y leyenda de las brujas de Zugarramurdi: de los aquelarres navarros a las hogueras riojanas*. San Sebastián: Txertoa, 2010.
- Fernández de Moratín, Leandro. *Quema de brujas en Logroño*. 1811. Valencia: La Máscara, 1999.
- Galván, Luis. "Horizontes de lectura en el Ejemplo XI de *El Conde Lucanor*". *Revista de Filología Española* 84 (2004): 285-301.
- Gaskill, Malcolm. "Witches and Witnesses in Old and New England". *Languages of Witchcraft: Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*. Ed. Stuart Clark. London: McMillan, 2001. 55-80.
- Gentilcore, David. "Witchcraft Narratives and Folklore Motifs in Southern Italy". *The Witchcraft Reader*. Ed. Darren Oldridge. London/New York: Routledge, 2002. 97-108.
- Gibson, Marion. *Reading Witchcraft: Stories of Early English Witches*. London/New York: Routledge, 1999.

- Henningsen, Gustav. *El abogado de las brujas: brujería vasca e Inquisición española*. Madrid: Alianza, 1983.
- Henningsen, Gustav. “La brujomanía vasca”. *Inquisición, brujería: el Auto de Fe de Logroño de 1610*. Eds. Enrique Ramalle Gómara y Mikel Azurmendi Inchausti. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2010. 19-32.
- Henningsen, Gustav. “El invento de la palabra *aquelarre*”. *RIEV: Revista Internacional de los Estudios Vascos* 9 (2012): 54-65.
- Lara Alberola, Eva. “La brujería en los textos literarios: el caso del *Malleus Maleficarum*”. *Revista de Filología Románica* 32 (2015): en prensa.
- Madrid, M.<sup>a</sup> Dolores. “Relatos y narraciones en los procesos criminales: la construcción de lo verosímil en el espacio judicial”. *Clío & Crimen* 10 (2013): 225-43.
- Maestro, Jesús G. *El concepto de ficción en la literatura: desde el materialismo filosófico como teoría literaria contemporánea*. Pontevedra: Mirabel, 2006.
- Mongastón, Juan de. *Relación de las personas que salieron al Auto de Fe...* En Valencia, Pedro de. *Obras Completas, VII: Discurso acerca de los cuentos de las brujas*. 1611. Eds. Manuel A. Marcos e Hipólito B. Riesco. León: Universidad de León, 1997: 157-81.
- Montaner, Alberto. “Justicia poética”. *El Cronista del Estado Social y Democrático de Derecho* 40 (2013): 4-17.
- Montaner, Alberto, y María Tausiet. “Ojos airados: poética y retórica de la brujería”. *Señales, portentos y demonios: la magia en la literatura española del Renacimiento*. Eds. Eva Lara y Alberto Montaner. Salamanca: SEMYR, 2014. 255-324.
- Moya, Jesús. “El diablo jurisperito: de cómo el seudoproblema teológico devino jurídico, para uso de la Inquisición en materia de brujería”. *Inquisición, brujería: el Auto de Fe de Logroño de 1610*. Eds. Enrique Ramalle Gómara y Mikel Azurmendi Inchausti. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2010. 83-129.
- Navajas Twose, Eloísa, y José Antonio Sainz Varela. “Una relación inquisitorial sobre la brujería navarra”. *Huarte de San Juan: Geografía e Historia* 17 (2010): 347-72.
- Navarro, Gaspar. *Tribunal de superstición ladina*. Huesca: Pedro Bluson, 1631.
- Panizo Santos, Juan Ignacio. “Glosas a dos clásicos del Auto de Fe de Logroño (1610): Julio Caro Baroja y Gustav Henningsen”. *Inquisición, brujería: el Auto de Fe de Logroño de 1610*. Eds. Enrique Ramalle Gómara y Mikel Azurmendi Inchausti. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2010. 199-224.



- Pérez, Joseph. *Historia de la brujería en España*. Madrid: Espasa, 2010.
- Purkiss, Diane. "Sounds of Silence: Fairies and Incest in Scottish Witchcraft Stories". *Languages of Witchcraft: Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*. Ed. Stuart Clark. London: McMillan, 2001. 81-98.
- Ramalle Gómara, Enrique, "El desafío de comprender: a cuatrocientos años de distancia el Auto de Fe de Logroño de 1610". *Inquisición, brujería: el Auto de Fe de Logroño de 1610*. Eds. Enrique Ramalle Gómara y Mikel Azurmendi Inchausti. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2010. 9-18.
- Reguera, Iñaki. "La brujería vasca en la Edad Moderna; aquelarres, hechicería y curanderismo". *RIEV: Revista Internacional de los Estudios Vascos* 9 (2012): 242-83.
- Rico, Francisco. "Brujería y literatura". *Brujología: Congreso de San Sebastián. Ponencias y comunicaciones*. Madrid: Seminarios y Ediciones, 1975. 97-117.
- Rowland, Robert. "'Fantasticall and Devilishe Persons': European Witch-beliefs in Comparativ Perspective". *Early Modern European Witchcraft*. Eds. Bengt Ankarloo y Gustav Henningsen. Oxford: Oxford UP, 1998. 161-90.
- Rowlands, Alison. "Telling Witchcraft Stories: New Perspectives on Witchcraft and Witches in the Early Modern Period". *Gender & History* 10.2 (1998): 294-302.
- Rowlands, Alison. *Witchcraft Narratives in Germany: Rothenburg, 1561-1652*. Manchester: Manchester UP, 2003.
- Rushton, Peter. "Texts of Authority: Witchcraft Accusations and de Demonstration of Truth in Early Modern England". *Languages of Witchcraft: Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*. Ed. Stuart Clark. London: McMillan, 2001. 21-39.
- Valencia, Pedro de. *Obras Completas, VII: Discurso acerca de los cuentos de las brujas*. 1611. Eds. Manuel A. Marcos e Hipólito B. Riesco. León: Universidad de León, 1997.
- Thompson, Stith. *Motif-Index of Folk-Literature*. 6 vols. Bloomington/London: Indiana UP, 1989.
- Torreblanca, Francisco. *Epitome delictorum, sive de magia: in qua aperta vel occulta invocatio demonis intervenit*. 1615. Lugduni: Joannis Antonii Huguetan, 1678.
- Villanueva, Darío. *Teorías del realismo literario*. Madrid: Espasa Calpe, 1992.